

Les Enfants de Dieu

Rituelle Performanz, Schamanismus und Besessenheit
in der Pfingstbewegung der südfranzösischen Gitans

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doktor der Philosophie
der Fakultät für Kulturwissenschaften
der Eberhard-Karls-Universität Tübingen

vorgelegt von Michaela Chorinsky
aus Frankfurt/Main
2006

Gedruckt mit der Genehmigung der Fakultät für Kulturwissenschaften der
Eberhard-Karls-Universität Tübingen

Gutachter: Prof. Dr. Thomas Hauschild

Tag der mündlichen Prüfung: 5. Dezember 2005

Dekan: Prof. Dr. Thomas Schäfer

Die vorliegende Veröffentlichung wurde als Dissertation von der Fakultät für
Kulturwissenschaften der Universität Tübingen angenommen.

Inhalt

<i>Vorwort</i>	4
1. Einleitung.....	6

Teil I Die Hochzeit der Gitans

2. Soziale Organisation.....	22
3. Gender, Körper und Macht.....	49
4. Alternative Allianzen.....	78
5. Die Hochzeit der Gitans.....	92
- Vorbereitungen	
- Der rituelle Prozess	
- Zusammenfassung	

Teil II Der religiöse Konflikt

6. Religion und Alltag in einer geteilten Gemeinschaft.....	130
7. Umkämpfte Riten.....	147
8. Der religiöse Konflikt: eine Fallstudie.....	161

Teil III Les Enfants de Dieu

Rituelle Performanz, Schamanismus und Besessenheit in der Pfingstbewegung

9. „Der Sieg über die Welt“: Dämonische Besessenheit als Idiom.....	168
10. Die Diener Gottes: Schamanismus im Christentum.....	204
11. Rituelle Performances: die Schaffung von „neuen Menschen“.....	231
- Theoretische Vorüberlegungen	
- Wie man zum Christen wird	
12. Transformation.....	259
- Frauen und Geistbesessenheit	
- Soziale und ethnische Beziehungen	
- Ökonomie	
- Von ethnischer zu spiritueller Identität	
- Die Zivilisation der Gitans	
13. Schlußwort.....	289

Vorwort

Mein akademisches Interesse an Zigeunern wurde erstmals durch den ägyptischen Tanz geweckt. Im Frühjahr 1998 unternahm ich eine mehrmonatige Reise nach Oberägypten, wo ich hoffte, die letzten *Ghawazee*, professionelle Zigeunertänzerinnen, die früher auf Heiligenfesten und Hochzeiten aufgetreten sind, ausfindig zu machen. Schon nach einigen Wochen Aufenthalt in Luxor musste ich leider feststellen, dass es in Ägypten keine *Ghawazee* im traditionellen Sinne mehr gab. Die technische Modernisierung der Musik und der anwachsende Islamismus hatten dafür gesorgt, dass die Kunst der Zigeuner im eigenen Land keine Anerkennung mehr fand, ja sogar mit Prostitution gleichgesetzt und gesetzlich verboten wurde. Zwar hatte ich durch meine Freundschaft mit einer *Halab*-Familie aus Luxor das Privileg, ein paar hervorragende, informelle Performances mitzerleben, die in der Intimität des Hauses stattfanden, aber für eine längerfristige Forschung war das Thema nicht mehr geeignet. Als ich in Südfrankreich die erste Bekanntschaft mit den dort ansässigen Zigeunern schloss, eröffnete sich eine spiegelverkehrte Welt. Während die oberägyptischen Zigeuner den religiösen Erneuerungen gegenüber feindselig eingestellt waren, da ihnen der Boden ihrer Existenz förmlich von den fundamentalistischen Scheichs unter den Füßen weggezogen wurde, hatten sich die Gitans in Südfrankreich freiwillig in einer religiösen Bewegung gruppiert, die ihren AnhängerInnen Tanz und Musik strengstens untersagte. Die Zigeuner in Südeuropa waren reich und staatlich wohl versorgt, verglichen mit ihren arabischen „Brüdern“, die in schmutzigen Slums unter menschlich unwürdigen Bedingungen lebten und offen auf der Strasse diskriminiert wurden. Trotz der unterschiedlichen Lebensumstände und Kulturen, teilten sie aber ein gemeinsames menschliches Potential: die hohe Wertschätzung zwischenmenschlicher Beziehungen, ihre Liebe zu den Kindern, die zuweilen resignierende Melancholie und der immer triumphierende Humor und nicht zuletzt ihre ausgeprägte Fähigkeit, zwischen den wichtigen und den weniger wichtigen Dingen im Leben zu unterscheiden. Wenn Charles Baudelaire die Zigeuner als den *tribu prophétique* dichterisch aus der Ferne besungen hat, so würde ich sie als ein „philosophisches Volk“ bezeichnen. Ich habe, neben den wissenschaftlichen Erkenntnissen, viel von ihrer Lebensweisheit lernen können.

Aus Gründen des Personenschutzes sind alle Namen und Ortsbezeichnungen in dieser Studie rein fiktiv. Ich bedanke mich bei allen Gitan(e)s: Männern, Frauen und Kindern, die mir ihre Kultur näher gebracht und mich während meiner Forschungen in Tabasco aufgenommen und unterstützt haben. Der größte Dank geht natürlich an die Mitglieder meiner Gastfamilie, ohne deren einzigartiges Engagement und unzählige Wohltaten meine Dissertation wahrscheinlich nie in dieser Form entstanden wäre.

Mein Vater, Dr. Erhard Chorinsky, hat mir die Promotion in Ethnologie durch seine großzügige finanzielle Unterstützung erst ermöglicht. Ihm und meiner Mutter, Ursula Chorinsky, die eine unerschöpfliche Geduld beim Anhören und Aufschlüsseln endloser Feldgeschichten bewies, verdanke ich die erfolgreiche Realisierung meines Projekts.

Für die Endkorrekturen der Arbeit und für ihre fundierte theologische Beratung möchte ich mich besonders bei Tatjana Bremer bedanken.

Intellektuell, moralisch und anderweitig unterstützt wurde ich während der Promotionszeit auch von: Dr. Arthur Brunner, Kristin Brunner, Dr. Beatrice Chorinsky, Anette Darda, Geneviève & Serge Fabre, Yasmin Faghihi, Udo Franziszi, Morgan Goodlander, Gerhard Hartmann & Petra Heinen, Christian Leca & Jean-Luc Rieter, „Samara“, Mutsumi Tsuda, Hosni William und natürlich den Gitan(e)s selbst, mit denen ich weiterhin in Kontakt stehe.

1. Einleitung

Ich bin seit knappen zwei Wochen in Maissane. Ursprünglich wollte ich meine Forschung über katalanische Zigeuner in dieser hybriden Grenzstadt beginnen, aber die sichtbare Verbreitung von harten Drogen und Behinderungen im dortigen Zigeunermilieu hatten mich schnell abgeschreckt. Da die Landbevölkerung normalerweise gesünder lebt oder man dies zumindest erwartet, beschloss ich stattdessen, mein Glück in dem Städtchen Bessanion am Rande der Camargue zu versuchen. Nachdem ich die Zimmersuche dort erfolgreich abgeschlossen hatte, befand ich mich wieder auf der Rückfahrt nach Maissane, wo mir noch etwa 10 Tage Wartefrist bis zum Einzugstermin in Bessanion bevorstanden. Da ich keine besondere Eile hatte am Ziel anzukommen, wählte ich eine Route auf der Landstraße, die quer durch die weite Ebene schnitt, vorbei an malerischen Sonnenblumenfeldern, wehendem Schilfrohr und modernen Fabrikgebäuden, deren rauchende Schornsteine in der Ferne wie menschliche Schandflecken wirkten. Schon nach einer kurzen Überlandfahrt hatte ich Tabasco erreicht – eine bäuerliche und bescheiden wirkende Kleinstadt, die durch ihre abseitige Lage, vom Touristenrummel weitgehend verschont geblieben war und die, zumindest laut Fremdenführer, nur durch eine stinkende, aber angeblich völlig ungiftige Zellulosefabrik in ihrer Peripherie an Lebensqualität einbüßte. Die mit flach gestutzten Platanen gesäumte Hauptstraße, welche die unmittelbare Umgebung ringsherum in tiefen, undurchdringlichen Schatten legte, versprach eine wohltuende Abkühlung von der feuchten Frühsommerhitze. Ich parkte das Auto, kaufte mir eine Zeitung, bestellte einen Kaffee in einem der kleinen Cafés und genoss die ländliche Ruhe, die nur vereinzelt von Menschenstimmen und Kinderlärm gestört wurde. Als ich schließlich wieder aufbrechen wollte, war der Kellner weit und breit nicht mehr zu sehen und so betrat ich den dunklen, grottenartigen Raum des alten Gebäudes. Nachdem die Rechnung beglichen war, fragte ich die junge Frau an der Bar, die allem Anschein nach eine Maghrebinerin war, ob es in dieser Stadt denn zufällig auch *Gitans* gäbe, denn ich sei Ethnologin und würde gerne eine Studie über diese Gruppe machen? Ja, sagte sie in neutralem Ton und ohne das übliche Misstrauen oder den unverhohlenen Argwohn, auf den ich bisher gestoßen war, wenn ich irgendwelche Südfranzosen auf Zigeuner hin angesprochen hatte. Ich schöpfte wieder Hoffnung. Ja natürlich, sogar eine ganze Menge und soviel ich weiß, haben sie hier ganz in der Nähe sogar eine Kirche oder einen Versammlungsort, fügte sie noch freundlich hinzu. Der Kusine hier – sie wies auf einen untersetzten, kräftigen Mann, der seitlich an der Bar lehnte - wäre schon mal da gewesen, er wüsste genau wo das ist und er wäre auch mit dem dortigen Pastor bekannt...Sie verständigte sich mit einem vielsagenden Blick mit ihrem Verwandten. Der Kusine könnte mich gleich in seinem Auto hinbringen, wenn ich Zeit hätte, sagte sie dann schnell und zuvorkommend. Und ob ich Zeit hatte...sogar alle Zeit der Welt! Mein

Ethnologenherz begann plötzlich vor Aufregung wie wild zu schlagen. Vor meinem geistigen Auge sah ich eine malerische „Feldforschungssituation“ vor mir auferstehen: eine freundliche, überschaubare Kleinstadt, gut integrierte und aufgeschlossene *Gitans* mit einem reichen Bestand an religiösen Praktiken, die durch die unmittelbare Nähe zu Saintes-Maries, dem traditionellen Pilgerfahrtsort der *Gitans*, vielleicht noch lebendig sein könnten...

Der Pastor, den wir zufällig noch in der Kirche antrafen (er hatte gerade eine nachmittägliche Versammlung abgehalten), entpuppte sich als ein intelligenter und redegewandter Mann in den Dreißigern, schlank und schwarzhaarig mit einem imposanten Schnauzer und wachen, schlaun Augen. Wie sich während unserer Unterhaltung herausstellte, brodelte in seinem Inneren offensichtlich ein kraftvoller, expansiver Missionseifer, der auf der Suche nach immer neuen Anwendungsfeldern unablässig und wuchtig nach außen zu drängen schien. Nachdem ich mich als „Ethnologin“ vorgestellt hatte, die sich für die Religion der *Gitans* interessiere, bedurfte es keiner weiteren Aufforderung mehr. Der Pastor begann die Einleitung seiner Rede souverän mit der Schilderung seines persönlichen Werdegangs und seiner Berufung zum Priester und Missionar, die, wie er erklärte, damals aus der Einsicht erwachsen wäre, „dass es mit seinem Volk stetig bergab ging, dass sein Volk von Drogen zerstört worden war“ und dass er sich auf einmal im Klaren darüber wurde, „dass die Befreiung von dieser Misere nur durch Jesus Christus alleine kommen könnte.“ Da mir dieses Bekenntnis leicht pathetisch vorkam, lenkte ich auf ein handfesteres Thema um und fragte vorsichtig, ob er mir, die von der zigeunerischen Pfingstbewegung nur sehr wenig wüsste, doch die wichtigsten Unterschiede zwischen dem Evangelismus und dem Katholizismus erläutern könnte. Wieder kam die Antwort wie aus der Pistole geschossen. In einem kurzen, aber ausgesprochen eleganten Diskurs, pochte der Pastor auf die unbedingte Treue der Pfingstler zu den Heiligen Schriften, eine Verpflichtung, der die Katholiken bedauerlicherweise überhaupt nicht nachkämen. Dabei wären ihm, um nur einige wenige Beispiele zu nennen, das Zölibat der Pfarrer, ein Papst, der sich „Papa“ riefen ließ, während diese Anrede nur Gott allein gebührte und die weltliche Herrschaft der katholischen Kirche im Allgemeinen ein schrecklicher Dorn im Auge. Die Renovierung und Einrichtung der hiesigen evangelikalen Kirche, ehemals eine alte, heruntergekommene Scheune, habe man ausschließlich aus den Spenden der Glaubensgemeinde finanziert, sagte er stolz. Als die Rede schließlich unweigerlich auf die Pilgerfahrt nach Saintes-Maries kam, die jetzt, im Monat Mai, unmittelbar bevorstand, nahm seine Stimme einen abfälligen, beinahe verächtlichen Ton an. Das Ganze sei heutzutage doch nichts anderes als ein Familientreffen und ein riesengroßes Fest. Einen religiösen Sinn habe diese Pilgerfahrt schon lange nicht mehr, sagte er. Die meisten Leute kämen nur noch aus wirtschaftlichen Gründen nach Saintes, da es dort einen großen Markt und gute Absatzmöglichkeiten gäbe. Außerdem wären Diebstahl und Schlägereien an der Tagesordnung. Dies alles könne nur als vollkommen

„antichristlich“ gedeutet werden, resümierte er. Überhaupt sei dieser ganze Zirkus in Saintes nichts als Götzenanbetung! Hier wurde der Pastor plötzlich heftiger und in seiner Stimme schwang scharfe Missbilligung und vielleicht sogar eine Spur von Abscheu mit. Er sah mir durchdringend und prüfend in die Augen, als ob er damit etwas tief Verborgenes ans Licht bringen könnte. Waren sie schon mal in Lourdes? Nein?! Umso besser! Da kriechen die Leute der Statue sogar von weitem auf Knien entgegen! Dann drückte er mir noch ein paar Prospekte zum Studieren in die Hand und lud mich herzlich ein, doch zu den kirchlichen Versammlungen zu kommen, sobald ich mich in Tabasco niedergelassen hätte.

Ich stehe vor der Tür eines schäbigen, kleinen Flachdachfertigbaus mitten in der kommerziellen Zone eines der unansehnlichen Außenbezirke von Maissane und drücke nun zum dritten Mal mit Nachdruck die Klingel. Wie ein Zeuge Jehovas komme ich mir vor. Dabei bin ich mir sicher, dass jemand zu Hause ist, denn der Vorhang eines der Fenster wurde einmal vorsichtig, aber unübersehbar gelüftet. Der Pastor hatte mich einem seiner Amtskollegen in Maissane weiterempfohlen, der hier, gleich neben der örtlichen Kirche, die zwischen billigen Möbelgeschäften, trostlosen Sozialbauten und schmutzigen Autowerkstätten liegt, wohnhaft sein soll. Gerade in dem Moment, als ich mich enttäuscht zum Weggehen wenden will, fährt ein silberner Toyotakleinbus in die Einfahrt. Drei gut gekleidete Frauen steigen aus, die, ohne mich auch nur eines einzigen Blickes zu würdigen, sofort im Haus verschwinden. Ein kleiner Mann mittleren Alters bleibt zurück, der langsam und bedächtig das Auto abschließt. Der Mann, der allem Anschein nach der Pastor ist, kommt schließlich mit unverhohlenen misstrauischem Blick auf mich zu und bleibt abwartend mit einiger Distanz vor mir stehen. Er hat feine, beinahe vornehme Gesichtszüge, kluge graue Augen und seine gesamte äußerliche Erscheinung strahlt, trotz seines kleinen Wuchses, Stolz und eine gewisse Überlegenheit aus. Ich richte schnell die Empfehlung seines Kollegen in M. aus und frage schüchtern, ob er vielleicht kurz Zeit für ein Gespräch hätte? Erfreut scheint er nicht gerade darüber zu sein. Schon letzte Woche wäre ein Journalist vom Radio *France Culture* da gewesen, der Fragen zur Pfingstbewegung gestellt hat, erwidert er, scheinbar etwas ungehalten. Und dann, als er die Enttäuschung in meinem Gesicht sieht, doch eine Spur milder: Na gut...aber nur eine Viertelstunde, in Ordnung?

Nachdem wir gemeinsam mit seiner Frau am Esstisch Platz genommen haben, schauen mich die beiden erwartungsvoll an. Ich vermute, dass sie die passive Rolle der Interviewten einnehmen und dass ich jetzt präzise Fragen stellen muss, um ihre Vorstellungen irgendwie zu erfüllen. Der Journalist, der letzte Woche vorbeikam, hatte ein Aufnahmegerät bei sich, sagt der Pastor nun auch im vorwurfsvollen Tonfall. Ich antworte mit Festigkeit, dass ich aber Ethnologin sei und keine Journalistin und dass ich gerne für längere Zeit bei ihnen, den Gitans leben möchte, um ihre Kultur wirklich gut kennen zu lernen. Sie schauen mich

verständnislos, aber neugierig an. Erst später, nachdem ich ein paar Male an ihren kirchlichen Versammlungen teilgenommen habe, beginnen sie langsam zu verstehen, was es mit diesem merkwürdigen Beruf auf sich hat, stellen mir gezielte Fragen und zeigen auch ein bestimmtes Verständnis für meine Interessen. Aber im Augenblick bin ich lieber übertrieben vorsichtig und zurückhaltend. Ein erfahrener und bekannter Tsiganologe aus Paris hatte mich gewarnt: zwei Ethnologinnen hätten es bereits bei den südfranzösischen Gitans probiert und beide mussten schon nach kurzer Zeit ihre Feldforschungen wieder aufgeben...

Der Pastor hat sich jetzt scheinbar kurzerhand entschlossen, dem immer unangenehmer werdenden Schweigen ein Ende zu bereiten und das Steuer des Gesprächs selber in die Hand zu nehmen. Aufnahmegerät hin oder her, er will diese junge Frau mit dem seltsamen Anliegen so schnell wie möglich wieder loswerden, so scheint es zumindest. Nachdem er angefangen hat zu sprechen, kommt mir auf einmal der Gedanke, dass er das vorausgegangene Interview mit dem Radiojournalisten und vielleicht sogar die fertige Sendung, die er im Rundfunk angehört hat, als Grundlage für seinen Diskurs benutzt. Die Formulierungen wirken seltsam geschliffen und seine Aussagen erstaunlich gut überdacht...Die authentische Kultur, die Tradition der Gitans wäre auf dem besten Wege sich zu verlieren, sagt er. Aber das wäre nun mal eine allgemeine Tatsache, der auch andere Kulturen in dieser Welt unterliegen würden. Schuld daran wäre die anwachsende Globalisierung, postuliert er weltmännisch. Auf der einen Seite wären da natürlich die Massenmedien, wie insbesondere das Fernsehen, das den Menschen neue Vorbilder, Normen und Werte suggeriere. Auf der anderen Seite gäbe es die politischen Entwicklungen, wie z.B. der unaufhaltsame Niedergang der Nationalstaaten und die zunehmende Bedeutung des vereinigten Europas, wodurch alle Kulturen auf die Dauer immer mehr gleichgemacht würden. Die Gitans wären da keine Ausnahme...aber ihre Sesshaftwerdung in diesem Jahrhundert hätte die Anpassung und damit den Verlust der Traditionen natürlich noch weiter vorangetrieben...Ich fühle mich persönlich und professionell irritiert, aber es bleibt keine Zeit zum Nachdenken. Der Pastor fährt unbarmherzig in seinem flotten Tempo fort, obwohl er jetzt unvermittelt ein anderes Thema anschlägt wie bei einem fliegenden Galoppwechsel. In seiner Stimme schwingt jetzt eine Spur von Autorität mit, die unfehlbar anzeigt, dass er sich nun auf gewohntem Territorium befindet. Und dann die harten Drogen, sagt er, sie stellen eine Fehlentwicklung in unserer Gesellschaft dar. Ich habe allen anderen Gruppen in der Bevölkerung zugetraut, dass sie sich auf die Droge einlassen, nicht aber den Gitans - ihnen als allerletztes! Aber die Gitans hätten nun mal den Fehler gemacht, sich nicht weiterzubilden wie die Juden, die Ärzte, Wissenschaftler und Bankiers geworden wären, fährt er überzeugt und ohne Luft zu holen fort. Der Analphabetismus hätte dazu geführt, dass sie, die Gitans, keine unmittelbare Kenntnis der heiligen Schriften mehr hätten und so leichtgläubig von den Franzosen in die Irre geführt wurden. Weil sie früher nicht lesen und schreiben

konnten, hätten sie einfach die Religion der Payous, den Katholizismus, unkritisch übernommen. Wir haben die Wahrheit nicht gekannt, sagt er. Die Juden dagegen, die ja auch eine Minderheit sind, hätten sich durch ihre hohe Bildung und ihre Religion eine eigenständige und starke Kultur über die Jahrhunderte hinweg erhalten können. Nicht so aber die Gitans. Er selber habe zwar fünf Jahre die Schule besucht, hätte sie aber als kompletter Analphabet wieder verlassen. Erst als er sich zur Pfingstbewegung konvertiert hätte und die Bibel unbedingt hätte lesen wollen, habe er Lesen und Schreiben plötzlich im Handumdrehen gelernt...mit Gottes Hilfe, versteht sich.

Aus dem anfänglichen, stakatoartigen Monolog des Pastors entwickelt sich ein angeregtes Gespräch, an dem sich schließlich auch seine Frau beteiligt. Das Eis scheint fürs erste gebrochen zu sein. Als ich aufstehe, sind aus der vorgeschriebenen Viertelstunde eineinviertel Stunden geworden. Beim Abschied drücken mir die beiden Eheleute zufrieden die Hand und der Pastor lädt mich mit Nachdruck zur *réunion* am darauf folgenden Tag ein. Meine erste Lektion in Sachen Gitans und Pfingstbewegung hatte ich zweifellos erhalten. Später würden die Gitans mir immer wieder von Neuem erzählen, dass Gott mich damals zu ihnen geschickt hätte, anders könnten sie sich meine ungewöhnliche Anwesenheit in ihren Reihen nicht erklären - das wäre doch schließlich kein Zufall gewesen, dass ich gerade in M. und in ihrer Kirche eines schönen Tages gestrandet bin.

Dies ist eine religionsethnologische Studie über eine protestantische Erweckungsbewegung, die ihren Ausgang Anfang der 50er Jahre in der Bretagne genommen hat und heute über eine (ständig anwachsende) Mitgliedschaft von ca. 70 000 Anhängern von den geschätzten 200.000 – 250.000 Zigeunern, die in Frankreichs leben, verfügt (Williams 1992: 141). Roma, Sinti, Gitans und Yenische in England, Ungarn, Irland, Italien, Spanien, Rumänien, Deutschland, der Schweiz und weiteren Ländern haben sich ebenfalls in großen Zahlen in der zigeunerischen Sektion der Pfingstbewegung (*Pentcostalism, le mouvement pentecôtiste*) angeschlossen. Die eher bescheiden wirkenden, europäischen Ziffern, sollten uns nicht über die immensen, globalen Dimensionen des fundamentalistischen Evangelismus hinwegtäuschen, der mit dem erneuerten Islam zu den zwei wichtigsten und vitalsten religiösen Bewegungen der Gegenwart gehört (Martin 1990: vii). Allein die Pfingstbewegung, die heute vor dem puritanistischen und methodistischen Protestantismus, die einflussreichste, religiöse Strömung in der so genannten „Dritten Welt“ darstellt, zählt weltweit über 250 Millionen Anhänger in Lateinamerika, den USA, Ost- und Südostasien und in Afrika (ebd.: viii). Allein in Lateinamerika hat sie sich in den letzten Jahrzehnten geradezu explosionsartig ausgebreitet und den traditionellen Katholizismus dabei merklich an den Rand gedrängt. Der rapide Anstieg nahm in den 60er Jahren mit 15 Millionen

evangelikalen Protestanten seinen Ausgangspunkt, 20 Jahre später war die Zahl der Anhänger schon auf 40 Millionen angestiegen (Martin 1990: 50). Ironischerweise handelt es sich bei dieser religiösen Bewegung scheinbar nicht überall um den „Seufzer einer unterdrückten Kreatur“, um das betäubende Opium der Armen und Unterdrückten, wie Karl Marx dies für die Religion an sich angenommen hat. In den Vereinigten Staaten wurde kürzlich ein evangelikaler „reborn Christian“ mit Hilfe seiner religiös untermauerten, politischen Rhetorik und den ausschlaggebenden Wählerstimmen konservativ-protestantischer Gläubiger zum zweiten Mal zum Präsidenten des Landes gewählt. G.W. Bush, der persönlich glaubt, eine göttliche Berufung für sein Amt innezuhaben, erklärte nach den Anschlägen des 11. September 2001 allen Islamisten, die unter der Herrschaft des Satans ständen, den (heiligen) Krieg im Namen Gottes. Der Begriff „Fundamentalismus“, der heute durch die Medien eine verzerrte, pejorative Bedeutung angenommen hat, geht ursprünglich auf das evangelikale Christentum zurück, welches so wie auch die Pfingstbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts in Nordamerika entstanden ist (MacRobert 1988: 34ff.). „Fundamentalismus“ entspricht nicht unbedingt, wie meist fälschlicherweise angenommen wird, einer abwehrenden Reaktion auf die Modernisierung oder einer Ablehnung des Westens (Okzidentalismus), sondern impliziert ein konservatives, d.h. extrem textorientiertes Verständnis der Heiligen Schriften, dem überlieferten Fundament der Religion (David 2002: 1). Neben dem Wort Gottes, stehen in der Pfingstbewegung der Heilige Geist und die spirituellen Gaben, die er vermitteln kann, im Zentrum der religiösen Praxis. Tatsächlich haben wir es mit einem *Besessenheitskult* zu tun, der sich zu vielen anderen Kultformen weltweit nur insofern unterscheidet als das hier die Geister, mit denen der Mensch konfrontiert wird, nicht von ambivalenter Moral und bezähmbar sind (vgl. Hell 1999: 134ff.), sondern eine eindeutig diabolische Natur haben und deshalb einer endgültigen Exorzierung bedürfen.

Was haben wir nun aus ethnologischer Perspektive unter der evangelikalen Pfingstbewegung zu verstehen? Unter welchen spezifisch soziohistorischen und allgemeinen globalen Bedingungen konnte sie auch in Europa bei gesellschaftlichen Randgruppen Fuß fassen und worin genau bestehen die ihr unterliegenden Motive und Inhalte? Was veranlasst Menschen dazu, sich zu konvertieren und ihr Leben von Grund auf zu verändern? Zeigt die Bekehrung zum Protestantismus und die angenommene Übernahme einer „protestantischen Ethik“ tatsächlich den Bruch mit sozio-kulturellen Kontinuitäten und den Eintritt ins moderne, kapitalistische Zeitalter an, wie unzählige sozio-ethnologische Studien bisher mit Max Weber angenommen haben (vgl. Englund & Leach 2000) oder bewirkt sie nicht vielmehr, ähnlich wie der erneuerte Islam, Rückgriffe auf überlieferte Werte, die Sanierung brüchiger, kultureller Lebensformen in wieder belebter oder synkretistischer Form und, nicht zuletzt, eine erneute Verzauberung der Welt, indem sie der säkularen, rationalisierten Moderne schnöde den Rücken zuwendet (vgl. Hell 1999)? Suchen die Menschen

tatsächlich eine neue Identität im reformierten Glauben (Huntington 1996: 148) oder sind sie nicht vielmehr vorrangig damit beschäftigt, das soziale Chaos zu bekämpfen, welches die wirtschaftliche und kulturelle Modernisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgelöst hat? Verfolgt diese religiöse Bewegung auch konkrete politische Ziele, wie die Forderung nach Autonomie und Selbstbestimmung angesichts der oft bedrückenden Realitäten der globalisierten Wirtschaft und Kultur - oder begnügt sie sich damit, eine rein spirituelle Therapie für die Regeneration einer kranken und rückständigen Gesellschaft zu verordnen? Zweifellos bewirkt die christliche Erweckungsbewegung, wie ich im Anschluss noch zeigen werde, einschneidende Veränderungen im sozialen und kulturellen Bereich - aber nicht unbedingt durch konkretes, politisches Handeln in Bezug auf äußere Strukturen und Agenturen, sondern mittels eines vornehmlich rituell bewerkstelligten Transformationsprozesses von Selbst und Gesellschaft. Wo aber fängt die Politik an und wo hört die Religion auf „nicht von dieser Welt zu sein“? Mich beschäftigt hier in erster Linie die Frage, wie die Religion ihre immanente Wirksamkeit auf dem Gebiet der gesellschaftlichen Regeneration und Erneuerung entfaltet. Welcher Art von Ritualen und körperorientierter, psychologischer oder bewusstseinsverändernder Praktiken bedient sich z.B. die Pastoralmacht, um die Menschen nachhaltig nach ihren Kriterien zu transformieren und - denn das gilt als ihre oberste Priorität – sie zu „guten Christen“ zu machen?

Diesen allgemeinen Fragen soll im Folgenden, im Rahmen einer ethnographisch fundierten Untersuchung über die Konvertierung einer Minderheitengruppe von südfranzösischen Zigeunern vom Katholizismus zur evangelikalen Pfingstbewegung nachgegangen werden. Natürlich ist die vorliegende Arbeit nicht nur eine Studie über die Pfingstbewegung *ad abstractum*, sondern beschäftigt sich auch intensiv mit den Menschen, die ihr angehören und welche ihr einen spezifischen Sinn einhauchen oder ihr konkrete Bedeutungen in verkörperten Praktiken zuschreiben. Mit Hilfe religiöser Systeme entwerfen und verändern Menschen ihre Lebenswelt auf imaginative und materielle Weise. Mögliche Erklärungsversuche können sich folglich immer nur auf einen partikularen, ethnographischen Zusammenhang beziehen (vgl. Comaroff 1985: 258), der wiederum von größeren Kontexten definiert wird, wie durch die Politik des Nationalstaats, durch Massenmedien, globale politische Ökonomien und durch Geschichten der Ausgrenzung und der Assimilierung. Diese Tatsache muss jedoch nicht bedeuten, dass die Forschungsergebnisse keine allgemeinere anthropologische Relevanz für sich beanspruchen könnten. Die Anthropologie des religiösen Phänomens von „Besessenheit und Schamanismus“ (Hell 1999), auf deren Grundlage auch die Pfingstbewegung der Gitans funktioniert, setzt das schrift- und praxisbezogene evangelikale Christentum in eine gleichwertige Reihe mit diversen anderen Religionen und Glaubensvorstellungen auf der ganzen Welt. Die willkürlich gesetzten Grenzziehungen zwischen „Primitiven“

und „Zivilisierten“, Magie und Religion, inferiorer Animismus und superiorer Hochgottglaube können damit aufgelöst werden. Weit davon entfernt, eine kurzlebige Randerscheinung zu sein, ist zum Beispiel der Schamanismus auch in der Pfingstbewegung der lateinamerikanischen Länder allgegenwärtig, wo er mit seinem Dämonenglauben und seinen Heilungsritualen für eine mystische Verzauberung der Welt sorgt, die gleichzeitig an traditionale religiöse Systeme anknüpft (Pedron-Colombani 1998: 151-167). Erneuerung durch Verwilderung oder Zivilisierung durch den gepflegten Umgang mit übernatürlichen Wesen? Die gelehrten Geister spalten sich an diesem Punkt. Die Praktiker wissen es wie gewöhnlich besser. *Wir exorzieren die Geister des 20. Jahrhunderts!*, erklärte ein Schamane einem außenstehenden Beobachter einmal kurz und bündig seinen momentanen Tätigkeitsbereich.

Besessenheitskulte, egal ob in überlieferter oder neuartiger Form als wichtiger Bestandteil der religiösen Bewegung, haben wieder Hochkonjunktur in der modernen Zeit – anpassungsfähig und flexibel scheinen sie elementare menschliche Bedürfnisse zu stillen, welche die Vorherrschaft der ökonomischen Vernunft, der konsum- und wettbewerbsorientierte, westliche Lebensstil und die nüchterne, biomedizinische Weltanschauung unbefriedigt gelassen haben (Hell 1999: 9ff.). Die Heilung des Körpers, der Seele und der sozialen Gemeinschaft gehören zu den wichtigsten Aufgaben der Trance- und Geisterkulte. Eine ihrer zahlreichen Funktionen besteht augenscheinlich darin, die Wunden zu heilen, welche politische oder ökonomische Kolonialisierung, Kriege, Katastrophen und Krisen, Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse, aber vielleicht auch Rassenwahn und Völkermord bei ihren Opfern hinterlassen haben. Gestärkt und ermächtigt durch einen erneuerten Bund mit dem Übernatürlichen sind die Betroffenen so nicht nur in der Lage, sich den schwierigen Herausforderungen der modernen, globalisierten Welt zu stellen, sie lernen auch ihr eigenes Leben wieder selbstständig in die Hand zu nehmen und aktiv in den Lauf der Zeit einzugreifen.

Dies trifft ganz besonders auf die Zigeuner (*Gitans, Gitanos, Manouches* und *Rom*) in Frankreich zu, die sich seit mehreren Jahrzehnten in der Pfingstbewegung zusammengeschlossen haben. Aufgrund ihrer marginalisierten Stellung als Minderheit und ihrer bedrückenden Vergangenheit schienen sie einen besonders „heißen Draht“ zu den Lehren der Evangelien entwickelt zu haben. Aus den erstarrten, kanonisierten Worten der Heiligen Schriften schöpften sie rohes, bedeutungsvolles Leben in Form von Mythen, schamanistischen Praktiken und sozialen Formen, anhand derer sie ihre aus den Fugen geratene Welt wieder erschaffen konnten. Die Gitans sahen sich selber als eines der letzten Völker auf Erden an, das Gott erwählt und zu sich gerufen hatte, kurz bevor die Apokalypse mit voller Gewalt einbrechen würde...Manchmal, wenn die Frauen in Zungen redeten und vom Geist besessen wurden, hatte ich den Eindruck, dass die Zeit zurückgestellt worden war und dass ich plötzlich Zeugin historischer Begebenheiten wurde, die sich vielleicht

vor 2000 Jahren in den urchristlichen Gemeinden auf vergleichbare Weise zugetragen haben könnten. Ähnlich wie die zigeunerische Pfingstbewegung, war das Urchristentum sicher auch eine kraftvolle, millenaristische oder chiliastische Bewegung, die sich unter ähnlich gearteten, politisch-historischen Rahmenbedingungen jederzeit wieder von neuem in Gang setzen ließ (vgl. Mühlmann 1961: 357ff.).

Diese Studie versucht ein holistisches Bild über die spezifischen Entstehungsbedingungen, die Mythologien und den rituellen Komplex, über die gesellschaftlichen Konflikte und die Transformationsprozesse, welche die Pfingstbewegung in einer kleinen Gemeinschaft von südfranzösischen Gitans ausgelöst hat, zu entwerfen. Profane genauso wie religiöse Rituale stehen im Zentrum meiner ethnologischen Betrachtung, die ich als einen, wenn auch bescheidenen, Beitrag zur wissenschaftlichen Performanz-Theorie verstehe (Tambiah 1979; Turner 1985 & 1989; Schechner 1985 & 1990, Koepping und Rao 2000; Sax 2002 ect.). Im Spannungsfeld von Erneuerungsbestrebungen und restaurativen Kräften, zwischen ethnischer Fragmentierung und transnationalen Anbindungen (Friedman 1994), also im Zeitalter der Globalisierung, nehmen Rituale eine wichtige vermittelnde Stellung ein. Sie sind nicht nur maßgeblich an der Produktion kultureller Identität beteiligt, sondern dienen auch als wirksame Schaltstellen oder Umschlagplätze, mit denen sozio-kulturelle Prozesse ausgelöst, abgebremst oder kanalisiert werden. Mit ihrer Hilfe können Menschen neu auf das Alte eingestellt oder aktiv verändert werden. Kurz gesagt, die Rituale der Gegenwart tendieren dazu entweder konservativer, Macht legitimierender Natur oder experimentell und reformorientiert zu sein, je nach den Statusgruppen oder Machtzentren, die sie managen und verorten – oder beides gleichzeitig (Comaroff & Comaroff 1993: xxix)). Rituelle Performanzen können heute als wirksames „Bollwerk gegen die Veränderung der sozialen Welt“ genutzt werden (Köpping 2000: 20), mittels derer die bestehende Ordnung und ethnische Identitäten bekräftigt werden, oder sie funktionieren als Katalysatoren für gesellschaftliche Erneuerungen, indem sie neue Sinn- und Bedeutungswelten, veränderte soziale Beziehungen und transformierte Selbstes schaffen. Beide Idealtypen von Ritualen sind in dieser Studie in Gestalt zweier Übergangsriten vertreten, wenn auch praktisch niemals in Reinform: Der erste Typus als Hochzeitsritus der katholischen Gitans, der in den Händen traditionaler Autoritäten den Versuch unternimmt, der fortschreitenden Auflösung der sozio-kulturellen Ordnung Einhalt zu gebieten und der zweite, kreativ-reformerische Typus, repräsentiert durch die schamanistische Heilungsperformance der Pfingstler, die auf eine innere Transformation der Menschen abzielt und ethnische zu spirituellen Personen, Gitans zu Christen umwandeln will. Trancezustände, die im Kontext der Performanz ausgelöst werden, spielen bei diesen psychologischen Transformationsprozessen eine wichtige Rolle und sorgen, in Kombination mit schamanistischen Praktiken,

längerfristig für eine nachhaltige, regenerative Wirksamkeit auf individueller, sozialer und auch kultureller Ebene.

Die *Gitans catalans*, die entlang der Mittelmeerküste in Südfrankreich ansässig sind, teilen sich heute etwa zu gleichen Hälften in Katholiken (Unkonvertierte) und Evangelikale (Konvertierte). Die meisten katholischen Gitans sind heute nicht mehr praktizierend, haben aber ihren Glauben mehr oder weniger beibehalten. Bei den Konvertierten dagegen nimmt die Religion den wichtigsten Platz in ihrem Leben ein. Beide konfessionelle Parteien haben sich aufgrund ihrer religiösen Zugehörigkeiten einem unterschiedlichen Kulturstil verschrieben, sind aber durch gemeinsame verwandtschaftlich-familiäre Bezüge nach wie vor in eine einzige, soziale Gemeinschaft eingebunden. Die vorliegende Studie ist deshalb in drei Teile aufgeteilt, die den verschiedenen Bereichen der zeitgenössischen Kultur dieser ethnischen Gruppe ungefähr entsprechen sollen: (I) die Gitans im Katholizismus, (II) die geteilte Kultur oder das Zusammenleben von Konvertierten und Unkonvertierten und (III) die Gitans in der Pfingstbewegung. Die äußere Form hat Ähnlichkeiten mit einer Erzählung, in welche der/die Leser/in nur stufenweise in die Komplexitäten der Thematik eingeführt wird. Diese formale Aufteilung soll auch der prozessualen, dynamisch-offenen Natur des andauernden sozio-kulturellen Wandels und seinen manifesten Auswirkungen Rechnung tragen: „culture is always in the making“.

Der erste Teil der Arbeit beschreibt die überlieferte Kultur und Sozialordnung der Gitans und deren allmähliche Veränderungen im Laufe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eingerahmt und verortet durch den prominenten Übergangsritus der Hochzeit, wird ein allgemeiner Überblick über soziale Strukturen und politische Ordnung, Gender, Geschlechterbeziehungen und Frauenwelten, lokaler Katholizismus, Ethnizität und Identitätspraktiken, Beziehungen zu anderen ethnischen Gruppen sowie über Lebensraum und Lebenskunst dieser Minderheitengruppe gegeben. Der Schwerpunkt liegt auf dem wechselseitigen Zusammenspiel von Alltagspraktiken und Ritual. Das Ritual wird als historische, konstitutive Praktik gesehen, die ihren Einfluss auf die Alltagswelt nimmt und sie ordnend gestaltet, statt nur passiv von dieser gestaltet zu werden (Sax 2002: 5). Der Teil mündet in der Darstellung einer zeitgenössischen, katholischen Hochzeit, die weit über ihre frühere Bedeutung als reine Allianzenbildung hinaus, heute vielmehr einer ethnischen Performance gleicht. Der rituelle Prozess, welcher einen Initiationsritus beinhaltet, bewerkstelligt die Transformation vom Mädchen zur Frau, indem er gültige Gendervorgaben unmittelbar in ihren entmächtigten Körper „einschreibt“. Die überlieferte sozio-politische Ordnung, welche in der Herrschaft der Männer über die Frauen und die der Älteren über die Jungen besteht, wird, unterstützt durch Tanz und Musik, Dramatisierung und ritualisierte Gewalt, mit den Mitteln körperlicher Performanz in Szene gesetzt und damit legitimiert. Der jungfräuliche Körper der Novizin wird ikonisiert und dient der Gemeinschaft als

ideologischer Überbau, der ihre gefährdeten, traditionellen Werte und Praktiken symbolisch verkörpert. Das Ritual wirkt mystifizierend, da es die reale Geschichte der Moderne, die von einem zunehmenden Niedergang herkömmlicher Ideologien und Praktiken handelt, kunstvoll poetisch umschreibt. Es vermittelt eine konservative und essentialistische, unzeitgemäße Botschaft. Deren Machtwirkungen bleiben jedoch notwendig eingeschränkt, nicht zuletzt durch die Tatsache, dass neue religiöse Autoritäten schon längst das Terrain des Alltags eingenommen haben, welche die Gültigkeit des alten Systems ernsthaft in Frage stellen und angreifen.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit dem religiösen Konflikt zwischen Vertretern beider Glaubensrichtungen, die in Machtkämpfen und politischen Rivalitäten zwischen traditionaler und neuer spiritueller Autorität ihren Ausgang nehmen. Die Älteren missbilligen nicht nur die religiöse Neuverortung überlieferter Kultur durch die evangelikalen Pfingstler, sie fühlen sich auch durch die anwachsende Macht der jungen Priester zunehmend bedroht. Die lokale Gemeinschaft spaltet sich ideologisch, wobei die Trennungslinie häufig durch eine einzige Großfamilie läuft, wie ein abschließendes Fallbeispiel veranschaulichen soll. Friedliche und tolerante Koexistenz zwischen Andersgläubigen wechseln sich ab mit innerfamiliären Auseinandersetzungen und sozialen Dramen. Der Konflikt stellt auch das Ergebnis einer rigorosen „Abtrennungspolitik“ der evangelikalen Priester dar, die den traditionellen Familienzusammenhalt fürchten und um das religiöse Durchhaltevermögen ihrer Glaubensgemeinschaft bangen. Die großen Übergangsriten der ethnischen Gruppe, wie Hochzeiten, Taufen und Totenwachen werden nur noch begrenzt gemeinsam bestritten. Priester und Anhänger der Pfingstbewegung haben die Rituale der Gitans syncretistisch in ihrem Sinne abgewandelt und einen neuen Kulturstil festgelegt, der mit Geschmack und Interessen der Katholiken kollidiert. Durch ihre kirchliche Vernetzung in der Region haben die Pfingstler eine mobile Diasporaexistenz gegründet, deren Bezüge weit über die örtliche Gemeinschaft hinausreichen. Die Unkonvertierten dagegen bilden den „lokalisierten“ Rest...

Der dritte und letzte Teil handelt von den Gitans in der Pfingstbewegung. Wir werfen einen Blick hinter die Kulissen der heilen, scheinbar funktionstüchtigen Welt, die das gitanische Hochzeitsritual heraufbeschwören wollte. Modernisierungsprozesse, Assimilierungspolitik und mangelnde ökonomische Wettbewerbsfähigkeit sind nicht spurlos an der ethnischen Gruppe vorbeigegangen. Entfremdung, Krankheit und soziales Chaos sind die unmittelbaren Folgen. Eine der Aufgaben der religiösen Bewegung ist es, den geschwächten, sozialen Körper zu heilen, die gefährdete Ordnung wiederherzustellen und die angegriffenen Menschen zu regenerieren. Anhand des religiösen Mythos, der den ewigen Kampf zwischen Gott und Satan heraufbeschwört, kann die äußere Welt imaginativ umgewertet werden. Satan

und die bösen Geister dominieren das menschliche Leben in der Endzeit und dämonische Besessenheit steht symbolisch stellvertretend für die Erfahrung von Fremdbestimmtheit, Identitätsverlust und Unterdrückung. Exorzistische Riten sollen den Übergang ins ewige, sakrale Reich Gottes herbeiführen und neue, freie Menschen aus den Gitans machen. Die Ritualspezialisten sind Priester-Schamanen, die das Leben schenken können und Krankheit und Tod bekämpfen. Sie arbeiten mit klassischen Ekstase- oder Trancetechniken (Besessenheit) und performativen Praktiken, um die Teufelsbesessenen endgültig von der Macht des Bösen zu befreien, so dass sie nach einer erfolgreichen Heilungsseance vom Geist Gottes ergriffen und wiedergeboren werden können. Die Transformation von weltlichen (kranken) zu spirituellen (gesunden) Selbsten wird vornehmlich durch die enorme Wirksamkeit der rituellen Performances, die koordinierte rituelle Zusammenarbeit von Priestern und Kultgemeinschaft erreicht. Um Christ/in zu werden, bedarf es einer Reorientierung in Bezug auf die bisher gültige, ethnische und soziale Identität. Wichtige ethnische Merkmale, wie Tanz, Ehrkonzepte oder habituelle Verhaltensweisen müssen abgelegt werden, um in der globalen Glaubensgemeinschaft der Pfingstler Einlass zu finden. Gleichzeitig bauen die Konvertierten ihre *Gitanitude* aus, indem sie ausgewählte traditionale Praktiken sakral legitimieren und ihre eigene Zivilisation in Kollaboration mit den übernatürlichen Mächten und in Abgrenzung zu den Nicht-Gitans konsolidieren. Mit der Gründung einer spirituellen Rückzugscommunitas, der Familie Gottes, kann die agonistische Familienorganisation abgemildert werden.

Die stationäre Feldforschung wurde in zwei Etappen, von Mai 2000 bis September 2000 und von September 2001 bis einschließlich Dezember 2002 in einer südfranzösischen Kleinstadt, bei einer ca. 270-300 Mitglieder zählenden, sesshaften Gemeinschaft von *Gitans catalans* durchgeführt. Die ethnographische Forschung bestand vorwiegend aus teilnehmender Beobachtung, d.h. intensiver Teilnahme am Familien- und Gemeinschaftsleben und an den meisten rituellen und alltäglichen Aktivitäten der Gruppe. Strukturierte Interviews und direkte systematische Befragung konnten aufgrund der historischen Sonderstellung der Zigeuner nur bedingt durchgeführt werden, die als Folge von erlittener politischer Verfolgung, Belästigung und sozialfürsorgerischen Eingriffen in ihre Belange, bei wissenschaftlicher Forschung quantitativer oder inquisitorischer Art nicht kooperieren wollten (vgl. Okely 1983: 45; Okely 1994: 56/57). Diese hier angewandte Datenerhebung, in der die „participant observation“ im Vordergrund steht, stellt eine nicht-aggressive und ausgeglichene Forschungsmethode dar, in der die Ethnologin weitgehend auf ihre strukturelle Machtposition und somit auf den Anspruch auf Kontrolle oder gar Gewaltanwendung gegenüber ihren Beforschten verzichtet, um relevante Informationen gegebenenfalls zu erzwingen (Hastrup 1992: 123). Obgleich sie

sich im allgemeinen als zeitaufwändiger gestaltet und mit höheren persönlichen Anforderungen verbunden ist, so kann diese Forschungsmethode auf der anderen Seite eine echte Vertrautheit mit den Lebensumständen der Anderen (Piasere 1994: 29) und erfahrungsnahe Einsichten in Form und Inhalt der kulturellen Performances mit sich bringen (Bell 1992: 39/40). Wie Colin Turnbull schreibt, sollte die ernsthafte Teilnahme des Feldforschers oder der Feldforscherin, in die wir idealerweise unser volles menschliches Potential legen, um die ganze Tiefe und Bandbreite einer anderen Kultur holistisch und intellektuell zu erfassen, nicht mit kindlichen Rollenspielen oder oberflächlicher Verstellungskunst verwechselt werden (1990: 51). Die engagierte Teilnahme der Ethnographin am Feldgeschehen transzendiert nicht nur trennende Subjekt-Objekt-Grenzen oder nivelliert die implizit hierarchische Beziehung zwischen wissenschaftlichem Beobachter und Beobachteten, sie kann zudem die schrittweise Aneignung eines „verkörperten Wissens“ von kulturellen Praktiken und Techniken fördern (Okely 1992: 16/17), welches durch distanzierenden Visualismus (Fabian 1983: 106) oder mittels kontrollierter Befragung nicht in diesem Maße erlangt werden kann. Wie Bronislaw Malinowski bereits festgestellt hat, stellt es ein sinnloses Unterfangen dar, einen „Einheimischen“ nach den allgemeinen, soziologischen Regeln seiner Kultur zu befragen (1922: 12), auch wenn es heute durchaus üblich ist, dass ein Beforschter seine Antworten in Anlehnung an eine bereits existierende Ethnographie oder eine andere Repräsentation über seine Gruppe formuliert. Auch wenn der polnischstämmige Ethnologe dafür bekannt war, seine Informanten für ihre Dienste mit angemessenen Tabakrationen auszuzahlen (Stocking 1983), so räumte Malinowski nichtsdestotrotz der Methode der teilnehmenden Beobachtung einen weitaus höheren Stellenwert ein als dem Interview mit einem „bezahlten und oft gelangweilten Informanten“ (ebd.: 7) - selbst wenn er als typischer Vertreter der europäischen Kolonialideologie unter dem Begriff der Partizipation sicherlich etwas grundlegend verschiedenes verstand als zeitgenössische EthnologInnen.¹

Jede Feldforschung ist unweigerlich in und auf soziale Beziehungen gegründet. Ein Teil des Materials für diese vorliegende Studie konnte durch meine engen Kontakte zu einer lokalen Familie, einem „Clan“ von *Gitans catalans* erarbeitet werden, deren weitläufige, verwandtschaftliche Netzwerke sich nicht nur Vorort, sondern auch auf zahlreiche andere Orte in Südfrankreich erstreckten. Obgleich die Gitan(e)s, aufgrund ihrer Sozialordnung daran gewöhnt waren, unverwandte Frauen als neue Mitglieder in die Familie zu integrieren, stellte die herzliche Aufnahme einer Fremden und Nicht-Zigeunerin, wie ich sie für die Dauer von fast zwei Jahren in meiner Gastfamilie erfahren habe, insbesondere in der geschlossenen Gesellschaft der Zigeuner, eine eher ungewöhnliche Tatsache dar. Meine freundschaftlichen Beziehungen zu fast allen Familienangehörigen haben mir nicht nur dabei geholfen, das „Fleisch und Blut“ des nicht immer ganz so lustigen Zigeunerlebens hautnah mitzuerleben oder das „Paideuma“, die

Seele dieser Kultur, in einigen, privilegierten Augenblicken intuitiv zu erfassen - das alltägliche Zusammensein, die gemeinsamen Mahlzeiten und der nie abreiende, offene Dialog, den wir über Monate hinweg führten ebenso wie ihre immense Großzügigkeit, haben auch dazu beigetragen, dass mein Feldaufenthalt gleichzeitig zu einer transformierenden, persönlichen Erfahrung wurde.² Schließlich hat mich die längerfristige Erfahrung des Familienlebens bei den Gitans auch gelehrt, dass es weniger die kulturellen Unterschiede sind, anhand derer sich die Zigeuner selbst definieren oder die ihnen von Ethnologen zugeschrieben werden als vielmehr die Menschlichkeit, Güte und Wahrhaftigkeit, mit der sie trotz aller gegenwärtiger, religiöser Uneinigkeiten, Geschlechterproblematik und täglich erlebtem Rassenhass, miteinander umgehen und die sie zu dem macht, als was sie sich selber auch gerne bezeichnen: Menschen mit großen Herzen.

Die Daten für die Untersuchung der zigeunerischen Pfingstbewegung wurden innerhalb von Kultgemeinschaft und Kirche, anlässlich von Evangelisierungsveranstaltungen und Gottesdiensten, in Einzel- und Gruppengesprächen mit verschiedenen Mitgliedern, im Alltag der Gläubigen sowie auf vielen regionalen und überregionalen Missionsveranstaltungen gesammelt. Während der Dauer der Feldforschungen stellte die mehrmals wöchentliche Teilnahme an den religiösen Ritualen die Regel dar, zusätzlich besuchte ich in Begleitung der Gläubigen weitere Versammlungen, Taufen und offizielle Treffen der *Mission Evangelique Tsigane*, die im nahen und fernen Umland stattfanden. Obschon die Konvertierten zu keinem Zeitpunkt meiner Forschung von ihren Proselytierungsbemhungen abließen, tolerierten sie doch nach anfänglichem Misstrauen meine Anwesenheit als Forscherin und machten mir ihr religiöses Wissen und ihre spirituellen Erfahrungen im allgemeinen bereitwillig zugänglich. Nachdem sie sich meiner persönlichen Sympathie und Toleranz gegenüber ihren Glaubensvorstellungen und -praktiken versichert hatten und darüber informiert waren, dass meine Studie nicht im Interesse politischer Institutionen ausgeführt wurde, stand meiner Anwesenheit kein wirkliches Hindernis mehr entgegen. Der Prozess des wissenschaftlichen Verständnisses dieses spezifischen, religiösen Systems entwickelte sich, neben der beobachtenden Teilnahme an den Ritualen und dem vergleichenden Studium relevanter, ethnologischer und anthropologischer Theorien auch über den vertieften Austausch mit einzelnen, engagierten Kultmitgliedern, die zur gleichen Zeit zu meinen spirituellen LehrmeisterInnen wurden, indem sie mir die Relativität und Beschränktheit meiner (wissenschaftlichen) Perspektive immer wieder recht unsanft bewusst machten.

Ähnlich wie im Alltag war mein Blickwinkel und Standpunkt als junge Forscherin auch innerhalb der religiösen Kultgemeinschaft notwendigerweise positioniert (Rosaldo 1984: 192). Mit Ausnahme der Priester, ließ die stark akzentuierte Geschlechtertrennung uneingeschränkten Zugang zu Männern nur

in familiären Kreisen zu und eine Rolle als „honorary male“ stand hier, wie auch aus anderen Zigeunergesellschaften bekannt, nicht zur Verfügung (Okely 1996: 33). Das zuerst als grobe Einschränkung empfundene Dilemma konnte jedoch zu produktiven Zwecken umgewertet werden. Nicht nur gehört das Studium der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, der Genderideologien und Machtbeziehungen schon lange zum feministischen Projekt des „engendering knowledge“ (Callaway 1993: 30), die Erforschung und Dokumentation von Erfahrungen und Lebenswelten von Frauen durch Frauen hat auch ihren eigenen Wert (D. Bell 1988: 30). Sie stellt ein alternatives Unternehmen zur langjährigen Privilegierung männlichen Wissens dar, welches, obgleich meistens genderunreflektiert, seinen eigenen Standpunkt bisher als die gültige Norm ausgegeben hat (Bell/Kaplan 1988: 2). In der vorliegenden Ethnographie wird deshalb auch der Versuch unternommen, die weitgehend unbeachtet gebliebenen Stimmen, Sichtweisen und Gesten von Frauen zu rehabilitieren und ihre Perspektive auf die eigene sowie auch auf die andere, fremde Welt der Nicht-Zigeuner, darzustellen. Im ersten Teil der Arbeit, in der u.a. ein einleitender Überblick über die sozio-kulturelle Organisation der ethnischen Gruppe gegeben wird, sind es also vorwiegend Frauen, die sprechen und handeln, hassen oder lieben, trauern oder sich freuen, gehorchen und bestimmen und die mich als Frau, Fremde und Freundin in ihr Leben, ihre Gedanken, ihre Hoffnungen und Ängste oder ihre Erlebnisse und Erfahrungen solidarisch eingeweiht haben. Ihnen, den Gitanes-Frauen, ist diese Arbeit gewidmet.

Teil I

Die Hochzeit der Gitans

2. Soziale Organisation

Die Zigeuner wurden im Jahre 1425, unmittelbar nach ihrer Ankunft in Europa das erste Mal im französischen Katalonien behördlich registriert. Erst 22 Jahre später, im Jahr 1447 erreichten sie Barcelona, von wo aus sie sich nach und nach auf der iberischen Halbinsel ausbreiteten (Vaux de Foletier 1970: 51). Etwas mehr als eineinhalb Jahrhunderte nach ihrem ersten Auftreten im spanisch-französischen Grenzgebiet, ist die Taufe des Sohnes des katalanischen Gitans, Jacques Baptiste, in den Gemeindearchiven in Thuir bei Perpignan eingetragen (Vaux de Foletier 1981: 63). Im Gegensatz zu den zwei anderen, großen Zigeunergruppen Frankreichs, wie den *Rom* und den *Manouches* (equivalent zu den deutschen *Sinti*), waren die Gitans im Roussillon bereits im 16. Jahrhundert Halbnomaden oder sogar völlig sesshaft (ebd.: 61). So lebten sie z.B. in Perpignan auf dauerhaften Lagerplätzen am Stadtrand, reisten aber, um ihren wirtschaftlichen Tätigkeiten als Pferdehändler, Schafscherer oder Schmiede nachzugehen, innerhalb des Landkreises bis nach Caracassonne und Béziers im Norden sowie über die franco-iberische Grenze bis nach Girona in den Süden (Tarrus 1999: 58). Anfang des 19. Jahrhunderts begannen sich die katalanischen Gitans von den Pyrenäen aus in der gesamten Region Südfrankreichs auszubreiten, eine Migration, die fast ein gesamtes Jahrhundert andauerte (Vaux de Foletier 1981: 69). Zur Jahrhundertwende hatten sich weite Teile der gitanischen Bevölkerung bereits langfristig in den Städten Narbonne, Béziers, Montpellier und Toulouse niedergelassen, wo sie weiterhin vorwiegend als Pferdehändler tätig waren und von wo aus sie die großen Handelsmessen der umliegenden Region besuchten (ebd.: 73). Im 19. Jahrhundert sollen bereits alle *Gitans catalans* katholischen Glaubens gewesen sein. Sie praktizierten die Kindstaupe, feierten katholische Feiertage, wie Allerheiligen und Weihnachten und begruben ihre Toten gemäß dem christlichen Ritual. Ferner nahmen einige von ihnen auch an den jährlichen Pilgerfahrten der Region, wie nach Lourdes und Les Saintes-Maries-de-la-mer teil (ebd.: 66). Ausführlicher dokumentiert ist ihre größere Beteiligung an der Wallfahrt in Saintes-Maries erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, wo Zigeuner die dort ansässige „schwarze Jungfrau“ (von denen es über 200 *vierges noires* in ganz Frankreich gibt), die „Sainte Sara“, als ihre eigene Volksheilige verehrten. Aber erst seit 1935 und durch die engagierte Vermittlung des Marquis de Broncelli, der sich für die Interessen der gläubigen Zigeuner einsetzte, wird jeweils am 24. Mai jedes Jahres eine eigenständige Prozession für die Heilige Sarah veranstaltet, an der sich seither Zigeuner und Nicht-Zigeuner in wachsender Zahl aus aller Herren Länder beteiligen.

Heute verteilt sich die ethnische Gruppe über das gesamte Gebiet entlang der Mittelmeerküste Südfrankreichs, von Nizza im Osten, bis nach Perpignan im Westen, wobei urbane Zentren aufgrund der größeren Bandbreite wirtschaftlicher Möglichkeiten seit jeher die bevorzugten Siedlungsgebiete der Gitans dargestellt haben. Nach wie vor repräsentiert das *Languedoc/Roussillon*,

weit vor der Region *Provence-Hautes-Alpes*, in welcher die Bevölkerungsdichte vergleichsweise sehr gering ist, das soziale Epizentrum der Ethnie. Die Städte Arles, Beaucaire, Nîmes, Montpellier, Tabasco, Béziers, Sète, Agde, Narbonne, Nizza, Cannes, Carcassonne und Perpignan beherbergen jeweils ein bis zwei Gitan-Gemeinschaften in ihren Zentren oder Peripherien, welche heute eng in Kontakt miteinander stehen durch Verwandtschaftsordnung, religiöse und wirtschaftliche Netzwerke und durch gemeinsame rituelle Praktiken, die an eine hohe Mobilität gekoppelt sind.

Ihre Umgangssprache, einen katalanischen Dialekt, hatten die älteren Gitans noch beibehalten, die junge Generation verlor jedoch zunehmend die Fähigkeit des aktiven Sprachgebrauchs und verständigte sich untereinander vorwiegend auf Französisch. Man führte diese Entwicklung auf den assimilierenden Einfluss der staatlichen Schulen zurück, die den Gebrauch dieser Sprache systematisch unterbanden und die Bilingualität der Kinder als mangelnde Anpassung betrachteten. Die *Gitans catalans* bezeichneten sich im Katalanischen als *Gitanous*, alle Nicht-Zigeuner nannten sie dagegen *Payous* (Bauern). Sie bildeten mit der zweiten Untergruppe, den *Gitans andalous* oder *Gitanos* die drittgrößte und heute fast vollständig sesshafte Gruppe von Zigeunern auf dem Hexagon. Gegenüber der Mehrheit bezeichneten sie sich schlicht als *les Gitans*, legten aber großen Wert darauf, dass diese Eigenbezeichnung nicht mit dem umgangssprachlichen, französischen Sammelbegriff für alle Zigeuner verwechselt würde. Ihre spanischen Nachbarn, die *Gitanos*, nannten sie im Widerspruch zur geläufigen Terminologie, *les Espagnols*. Nur Priester und Ältere klassifizierten letztere richtigerweise als die Gruppe der *Gitans andalous*. Wie auch die *Rom* und die *Manouches* (vgl. Williams 1984: 80ff.), besaßen die Gitans keinen Überbegriff für die Vielzahl der verschiedenen Zigeunergruppen – der Terminus *les Tsiganes*, den die Franzosen üblicherweise für diese Einheit gebrauchten, existierte, obgleich vom Hörensagen bekannt, in ihrem eigenen Sprachgebrauch nicht. In einer Aufzählung der verschiedenen Zigeunergruppen, die mir mehrere Frauen in Zusammenarbeit machten, kamen folgende Bezeichnungen für andere Zigeunergruppen vor: *Romanichel*, *Hongrois*, *Sintish*, *Sinti*, *Manouches* und *Espagnols*. Meist unterschied man jedoch nur grob zwischen den *Romanichel* (*Rom* und *Manouches*) und den *Espagnols*, der hispanischen Gruppe.

Die Basiseinheit der Sozialstruktur bildete die von den Gitans so genannte *grande famille*. Ungefähr ein Dutzend solcher lose organisierter „großen Familien“ oder Patriclans, die normalerweise exogam heirateten und im Idealfall eine patri-virilokale Wohnsitzregel praktizierten, konzentrierten sich zahlenmäßig in bestimmten Städten Südfrankreichs und waren in Prozesse ständig anwachsender Vernetzungen durch gegenseitige Heiratsallianzen eingebunden. Häufiger schloss man seine Allianzen jedoch mit denjenigen Familien, mit denen man bereits durch frühere Ehebündnisse verbunden war, so dass man damit auch den hohen Risikofaktor einer möglicherweise falschen

Partnerwahl reduzieren konnte und das junge Mädchen nach der Eheschließung in zuverlässigen und vertrauensvollen Händen vermutete. So heirateten z.B. die zwei, seit über 80 Jahren in Tabasco ansässigen und dort dominanten Familien Prínzipe und Rigor, seit ihrer Sesshaftwerdung in jeder Generation neu untereinander ein und praktizierten damit eine lose Form des verallgemeinerten Frauentauschs (vgl. Levi-Strauss 1981: 333 ff.). Die langfristige Konsequenz dieses Tauschs bestand darin, dass man die beiden alliierten Familien heute nicht mehr genau voneinander unterscheiden konnte, sondern sie sich mehr oder weniger einer einzigen Körperschaft zuordnete.³ Dieser Bruch mit den herkömmlichen Vorgaben der Sozialordnung, welcher als eine Anpassung an die erst relativ spät entwickelte, sesshafte Lebensform in größeren Gruppen verstanden werden könnte, hatte einige unbestreitbare Vorteile für die Beteiligten. Durch die regelmäßigen Praktiken der Vernetzung konnten Antagonismen und Konflikte zwischen den einzelnen Familien vorgebeugt werden, die sich seit ihrer Sesshaftwerdung nach und nach konzentriert an bestimmten Orten wieder fanden. Der in der Vergangenheit praktizierte, seminomadische Lebensstil, der das Reisen in kleinen, familieninternen Gruppen möglich gemacht hatte, hatte früher auf natürliche Weise das politische Gleichgewicht gefördert. Im Gegensatz zu den *Gitans catalans*, deren Bevölkerungsanzahl im Laufe der letzten Jahrzehnte um ein Vielfaches gestiegen war, so dass sie gezwungen waren, in örtlichen Gemeinschaften zu leben, die aus Anhäufungen von mehreren Familien bestanden, zogen es die *Gitans andalous*, die kulturell verwandte Ethnie, immer noch vor, sich zum Zweck der Konfliktprävention in distinkten Familieneinheiten an unterschiedlichen Orten aufzusplittern. Zudem vereinfachte diese strukturelle Mutation die Allianzenbildung bei den katalanischen Zigeunern, indem die Tochter in unmittelbarer Nähe und sozusagen bei Verwandten untergebracht wurde. In allen anderen Fällen blieb die Verheiratung des Mädchens eine prekäre und risikoreiche Angelegenheit, da sie deren endgültige Übergabe in eine fremde, häufig geographisch weit entfernte Familie mit sich brachte und bei Nichtgefallen gleich einer Ware oder einem „Sack dreckiger Wäsche“ (*comme un sac du linge sale*) an die Frauengeber zurückerstattet werden konnte, wie ein leidgeprüfter Familienvater sich einmal treffend zum Dilemma der eigenen sozio-kulturellen Organisation äußerte. Diese schwierigen, die sozialen Strukturen potentiell gefährdenden Übergangssituationen konnten durch den Hochzeitsritus ansatzweise abgemildert werden, indem die Braut gewaltsam von ihrer Familie abgetrennt wurde, um sich im Anschluss unwiderruflich unter die neue Herrschaft der Schwiegermutter und der affinen Verwandtschaft zu stellen.

Die Großfamilie bestand gewöhnlich aus vier Generationen, wobei Mutter- und Vatergeschwister, sowie deren Kinder, auch wenn sie nicht Vorort wohnten, an diese angeschlossen waren – ein Tatsache, die das Verbot der Kusinenheirat (1.Grades), von der noch etwas später die Rede sein wird, positiv bestätigte. Sie stellte moralisch und rechtlich, aber heute in den wenigsten Fällen in

domestischer und wirtschaftlicher Hinsicht, eine autonome Einheit dar. Aufgrund fortschreitender „Payouisierung“ (Akkulturierung an Nicht-Zigeuner), die von den Beteiligten als eine Folge von Assimilierungsprozessen an die französische Mehrheitsgesellschaft verstanden wurde, brachen die noch bis vor kurzem aufrechterhaltenen Strukturen dieser Körperschaft zugunsten des Modells einer modernen Kernfamilienordnung allmählich auf. Verantwortlich für diesen sozialen Wandel war, neben dem religiösen Konflikt zwischen Katholiken und Evangelikalen, der Abspaltungen in einigen Fällen unvermeidlich machte, eine veränderte Wohnungssituation, die neue Möglichkeiten und Einschränkungen mit sich brachte. Sozialwohnungen, die heute aufgrund materieller Vergünstigungen (staatliches Wohnungsgeld) und dem Wunsch der Gitans, näher aneinander zu wohnen, zunehmend die ehemals von mehrgenerationellen Familien bewohnten und im Stadtzentrum verstreuten Altstadthäuser ersetzen, boten keinen ausreichenden Platz mehr für eine vielköpfige Bewohnerschaft. Außerdem waren sich die jüngeren Generationen immer mehr der Vorteile bewusst, die eine gewisse räumliche Unabhängigkeit von den Eltern mit sich brachte und die sie nicht nur von manchen als belastend wahrgenommenen, familiären Aufgaben entband. Des Weiteren hatte die konfessionelle Aufspaltung der Gruppe in Katholiken (*Gitans*) und Evangelikale (*Chrétiens*) viel dazu beigetragen, dass man, um seine jeweilige Religion unbehelligt ausüben zu können, sich am liebsten mit Leuten aus demselben religiösen Lager gruppierte. Folglich war ein Großteil der älteren und mehrheitlich katholischen Gitans in der Altstadt zurückgeblieben, während die konvertierten Jüngeren in großen Scharen in das in unmittelbarer Entfernung liegende Sozialbautenviertel Tabascos abgewandert waren. An diesem geschützten Ort hatten die Bekehrten ausreichend Gelegenheit, sich in überfamiliären Verbänden gleicher Altersstufen zu versammeln, gemeinsam in geschlechtergetrennten Gruppen zu beten und jederzeit, ohne Einschränkungen und Kompromisse an allen regionalen Versammlungen der religiösen Pfingstbewegung teilzunehmen, von denen ihnen wöchentlich ein breites Angebot zur Verfügung stand. Die traditionell eher familienfixierten Älteren brachten verständlicherweise wenig Sympathie für die seltsame Anziehungskraft auf, die das Sozialbautenviertel auf ihre Nachkommenschaft ausübte, das mit seinen schmucklosen und abbröckelnden Fassaden, den ewig überquellenden Müllcontainern, dem nie abbreißenden Kinderlärm und seinen wild zusammen gewürfelten ethnischen Bevölkerungsanteilen nicht einmal auf entfernteste Weise an den „provencalischen Städteflair“ touristischer Nostalgien denken ließ.

Obgleich sie im Alltagsleben zunehmend ihre frühere Bedeutung verloren hatten, existierten Großfamilien weiterhin als feste Bezugspunkte für individuelle Zugehörigkeit und gemeinsame ethnische Identität. Sie traten repräsentativ als klar bestimmbare und konstitutive Handlungsträger in Ritualen auf und stellten nicht zuletzt unverzichtbare Orte der Sicherheit und Intimität für die Menschen dar, die ihnen angehörten. Im Kontext des Familienlebens kamen

die fundamentalen Werte der Gitans, wie absolute Solidarität mit Verwandten, bedingungslose Unterstützung in Notlagen, wie Krankheit oder Lebenskrisen und ökonomische Kooperation zum Tragen, welche ohne diesen engen sozialen Zusammenhalt kaum zu verwirklichen waren. Man sprach in diesem Zusammenhang auch von der „Heiligkeit der Familie“ (*la famille est sacrée*), das heißt von der moralischen Unantastbarkeit und äußeren Abgeschlossenheit dieser Institution, deren Symbol das für Fremde erst einmal unzugängliche Haus war. Obschon man natürlich hier ähnlich wie in anderen Gesellschaften gerne all das heilig sprach, was sich in der Vergangenheit mehr oder weniger bewährt hatte und an dessen Konservierung man schon allein aus der Erwägung machtpolitischer Gesichtspunkte heraus, ein unverhohlenes Eigeninteresse zeigte, spielten christlich-katholische Vorlagen bei der Sakralisierung dieser sozialen Institution sicher auch eine bedeutsame Rolle. Es ließe sich in diesem Zusammenhang vermuten, dass die sehr alte und überlebenswichtige moralische Ordnung einer nomadisierenden und politisch verfolgten Minderheit, für die starke Solidaritätsbeziehungen immer eine Existenzbedingung sine qua non dargestellt hatten, durch die wesentlich jüngere kulturelle Synthese mit dem abendländischen Katholizismus, eine zusätzliche, transzendental legitimierte Bedeutung erhalten hatte.

Wie auch immer, der Geist der Solidarität war hier hoch angeschrieben und jeder sollte in dieser organisch konzeptionalisierten Familie für den anderen einstehen. Die gebrechlichen Greise und alten Frauen wurden noch zu Hause versorgt und gegebenenfalls gepflegt. Auch wenn man sie oftmals als eine schwere Bürde an zusätzlicher Arbeit empfand, so sorgten sie doch zumindest durch ihre Anwesenheit dafür, dass das Haus tagtäglich voller Besucher war, die vorbeischaute, um den statushohen Älteren wenigstens für ein kleines Stündchen ihren Respekt zu erweisen. Wurde ein nahes oder entferntes Familienmitglied ins Krankenhaus eingeliefert (was nicht selten vorkam, da die Gitans hypochondrisch bei jeder Kleinigkeit ärztliche Hilfe aufsuchten und bereits bei einer sonntäglichen Migräne den Notarzt rufen konnten), so wurde es, schon allein aus Angst, dass es den (Payer-)Ärzten und Krankenschwestern auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sein könnte, abwechselnd rund um die Uhr von Verwandten betreut oder vielmehr bewacht. Handelte es sich bei der Kranken um eine angesehene ältere Person, egal ob männlich oder weiblich, fanden sich am Wochenende manchmal bis zu 100 Besucher aus der ganzen Umgebung im Krankenhaus ein, die durch ihre bloße und zahlreiche Anwesenheit auf den Gängen und in Wartesälen, der betroffenen Familie und der Kranken ihre Verbundenheit und Anteilnahme ausdrücken wollten.

Regelmäßiges, idealerweise tägliches Besucheabstatten gehörte zu den Pflichten der meist getrennt lebenden, erwachsenen Kinder gegenüber ihren Eltern und der Enkel gegenüber ihren Großeltern, denen man mit einer, wenn auch kurzen und vielleicht auch nur stummen Stippvisite, seinen Respekt (*le respect*) ausdrückte. Während Geschenke und Liebes- oder Sympathieerklärungen in den Augen der Gitans keinen großen Wert hatten, da sie eine direkte

Auseinandersetzung mit dem anderen umgingen, galt es dagegen als herausragendes Zeichen von Respekt (*un signe de respect*), wenn ein Jüngerer, Tochter, Neffe oder Enkel sich zuweilen die Mühe machte, für ein paar Minuten im Hause eines Älteren zu verweilen – selbst wenn dabei nicht ein einziges Wort gewechselt wurde. Ähnlich wie auf den Hochzeiten, Totenwachen und Beerdigungen der Gitans genügte scheinbar die bloße Anwesenheit, um seiner jeweils positiven oder negativen Betroffenheit Gewicht zu verleihen, während Worten in Form von Gratulationen oder Beileidserklärungen wenig Bedeutung zukamen und die vielmehr vermieden wurden, um dem zigeunerischen Ideal der absoluten Integrität treu zu bleiben (vgl. Williams 1992: 60/61). Ferner existierte zwischen den einzelnen Kernfamilien, welche die Körperschaft der Großfamilie ausmachten, ein kleiner und informeller Gabenaustausch, der alltäglich praktiziert wurde und aus gegenseitigen Essensgaben, Kleidungsstücken und Medikamenten bestand - alles Güter, die im weitesten Sinne das Wohl des Körpers betrafen. Durch die Tauschhandlungen konnten die materiellen Grenzen zwischen den *corporate bodies*, den zusammengeschlossenen, aber auch ständig auseinanderstrebenden Körpern symbolisch reduziert und durchlässig gemacht werden (Bourdieu 1998: 130/31). Zugehörigkeitsgefühl und gegenseitige Fürsorge fanden auf diese Weise ihren angemessenen Ausdruck und in den Gesten des gegenseitigen Gebens und Nehmens konnte die erwünschte Einheit des Getrennten vorübergehend wiederhergestellt werden.

Mangelnde Sorge für andere Familienmitglieder, wie z.B. wiederholtes Unterlassen von Krankenbesuchen, galt als Delikt gegen die ethische Ordnung und konnte in einzelnen Fällen scharfe Sanktionen, wie zeitweiligen bis in einzelnen Fällen sogar lebenslänglichen Ausschluss aus der Familie, nach sich ziehen. So hatte Pino, ein 62-jähriger Gitan, vor 38 Jahren mit einem Kousin ersten Grades unwiderruflich gebrochen, weil dieser seinen alten Vater und dessen Onkel bei einer schweren Krankheit mit tödlichem Ausgang, aus unerfindlichen Gründen nur ein einziges Mal besuchen kam. Individuen, die ihre Pflichten gegenüber dem Kollektiv nicht auf zuverlässige Weise erfüllten und die mittels des hier üblichen Beschwerdediskurses nicht hinlänglich korrigiert werden konnten, wurden schnell als Außenseiter und Asoziale angesehen. Um Gitan *comme il le faut* zu sein, musste man dem hohen Ethos der Solidarität Genüge leisten und durfte keine Entfernungen und keinen Zeitaufwand scheuen, wenn es darum ging, Kranke zu besuchen, Tote zu bewachen und andere Übergangsriten der Gruppe unterstützend zu begleiten. Nachdem Colette seit einer Woche im Koma auf der Intensivstation lag und Caro, ihre Kusine ersten Grades, es bisher aus charakteristischer Nachlässigkeit versäumt hatte, der Kranken ihre Aufwartung zu machen, wurde sie dafür von ihren weiblichen Verwandten und „Schwestern in Christus“ harsch in die Mängel genommen. Nachdem die Schwestern ihr gründlich die Leviten zu ihrem asozialen Benehmen gelesen hatten, ohne dabei auf gut gitanische Art das geringste Blatt vor den Mund zu nehmen, erschien Caro am nächsten Tag pflichtschuldig vor

meiner Tür, um sich eine Mitfahrgelegenheit für die tägliche Fahrt ins Krankenhaus nach Arles zu sichern.

„Bei uns ist die Familie heilig“ (*la famille est sacrée chez nous*), hörte man die alten Männer zuweilen im klerikalen Ton sagen, als wollten sie die unantastbare Kontinuität der eigenen Tradition im Vergleich zur ständig mutierenden Mehrheitsgesellschaft herausstellen. Im Vergleich zu den schwächelnden Verwandtschaftsbeziehungen der Payous war man stolz darauf, sich noch einen engen und verbindlichen (Groß-)Familienzusammenhalt erhalten zu haben: *Bei uns ist es anders. Es herrscht Gastfreundschaft, man ist sich näher. Das kannst du nicht mit den Payous vergleichen!*⁴ erklärte man mir hochofret, als ich, anfangs überrascht über die rührende Fürsorge, mit der ich behandelt wurde, meine Bewunderung für ihre engmaschigen, familiären Versorgungsstrukturen ausdrückte. Sicherlich stellte dies auch ein subtiles Druckmittel dar, um die erforderliche Devotion und soziale Einsatzbereitschaft von den Jüngeren einzufordern, die zur Erhaltung der überlieferten Ordnung unabdinglich war. Letztere waren jedoch mit wachsender ökonomischer Selbstständigkeit und unter dem unaufhaltsamen Einfluss moderner Lebensformen und protestantischer Ethik immer weniger gewillt, diesen Anforderungen Genüge zu leisten. Zumindest die Altenpflege stellte bei den jüngeren Generationen mittlerweile keine Selbstverständlichkeit mehr dar, was sich schon allein am zeitlichen und emotionalen Aufwand, mit dem Diskussionen über dieses heikle Thema betrieben wurde, erkennen ließ. Noch war das Altenheim allerdings keine salonfähige Option bei den Gitans geworden: obwohl man unter Jüngeren heimlich das aussprach, was man vor den Eltern nicht laut zu erwähnen wagte, nämlich die Unwilligkeit, später große persönliche Opfer für die Pflege der alten Eltern zu bringen, schien es sich vielleicht nur noch um eine Zeitfrage zu handeln, bis man auch auf diesem Gebiet den Mut fand, mit den „ehernen“ Geboten der Tradition zu brechen.

Wer vorübergehend nicht genug Geld verdiente, dem wurde finanziell unter die Arme gegriffen – und schwankendes Einkommen war gerade beim unsicheren Händlerberuf und ambulanten Verkauf keine Seltenheit. Wer in der Familie die größten und stabilsten Einnahmequellen hatte, der war gleichzeitig potentiell der Ärmste, denn er oder sie war verpflichtet zu teilen, Darlehen auszustellen und sich besonders großzügig zu zeigen – weshalb auch niemand gerne reich werden wollte bei den Gitans. Wer auf Reisen ging, den fragte man obligatorisch „Hast Du Kleingeld für die Straße?“ (*Tu as des sous pour la route?*), eine alte Gewohnheit, welche die Sesshaftwerdung erfolgreich überlebt hatte und jedem Fahrenden die materielle Sicherheit gab, dass er sein Ziel auch wirklich erreichte. Vor etwa 20 Jahren, als die örtliche Gemeinschaft noch kleiner und überschaubarer war, hatte man in einem Männerhut Spenden für Mitglieder eingesammelt, die sich in einer wirtschaftlichen Notsituation befanden. Jetzt hatte die evangelikale Kirche diesen schon seit längerer Zeit brachliegenden Brauch wieder belebt, indem sie, falls ein „Bruder“ oder eine „Schwester“ das

Existenzminimum unverschuldet nicht erreichte, zu einer freiwilligen kollektiven Spende aufrief. In Männerhüten wurden heute noch auf den christlichen und gitanischen Hochzeiten gleichermaßen Geldscheine eingesammelt, um dem jungen und mittellosen Brautpaar einen guten Start ins Eheleben zu ermöglichen – es hieß dabei, dass jeder soviel geben sollte, wie er konnte.

Bei kostspieligen rituellen Anlässen, wie den Hochzeiten, aber auch in geringerem Maße bei Verlobungen und Taufen, trugen die männlichen Älteren, wie Väter, Onkel und Großväter einen Großteil zur Finanzierung der Riten bei und diese wären ohne deren großzügige, aber auch prestigestiftende Unterstützung auf diese aufwändige Weise kaum durchführbar gewesen. Allein für die weiße Robe der Braut, auf die meist noch eine zweite, bunt schillernde und kompliziert gearbeitete Abendkleidung folgte, musste man heute bereits zwischen 2000 und 7500 Euro rechnen. Ähnlich wie im nordamerikanischen *Potlatch* ruinierte sich mancher Mann beinahe durch zu hohe Einsätze, mittels derer er ökonomisches Kapital via symbolisches in politisches Kapital umzuwandeln vermochte (vgl. Bourdieu 1998: 161ff.) und sah sich gezwungen, am Morgen nach der Hochzeitsnacht seinen Gürtel enger schnallen, wie man sich ausdrückte (...*et le jour après le mariage, c'est la ceinture*). Hier genau wie anderswo konsolidierten die materiellen Ressourcen die politische Vormachtstellung. Indem die Älteren zum Ritualétat hohe Summen beisteuerten, konnten sie sich auch, trotz profunder gesellschaftlicher Umwälzungen, ein gewisses Maß an Kontrolle über Form, Inhalt und Dimensionen der rituellen Performances der Gruppe sichern (vgl. I/5).

Die patrivirilokale Wohnsitzregel entsprach dem gesellschaftlichen Ideal der Gitans, wurde aber im heutigen Tabasco nur bei der Hälfte aller Eheschließungen verwirklicht.⁵ Von den 12 offiziellen Allianzen, die ich während meiner Forschungen dokumentieren konnte, wurden sechs nach dem Prinzip der Patrivirilokalität realisiert, während vier junge Frauen ihren jeweiligen Partner aus dem eigenen Wohnort wählten und dort eine Existenz gründeten. Zwei verheiratete Paare zogen nach der Hochzeit an den Ort der Eltern der Braut. Letztere Möglichkeit wurde gewöhnlich nur dann in Anspruch genommen, wenn der Bräutigam selber keine vollständige Familie mehr hatte, ein Waisenkind war oder an seinem Geburtsort in eine Konfliktsituation verwickelt war, die eine räumliche Abspaltung dringend erforderlich gemacht hatte. Von den Beteiligten selber, insbesondere den traditionsbewussten Älteren, wurde diese zunehmende Unverbindlichkeit der überlieferten Wohnsitzregel als eine Degeneration der eigenen Sitten wahrgenommen.

Die patrivirilokale Ordnung sollte einerseits der biologischen Notwendigkeit einer kleinen, bisher weitgehend endogamen Gruppe nachkommen, die ihren lokalen „Blutpool“ zeitweise zu erneuern suchte, indem Frauen von außen in den Ort hereingeholt wurden. Andererseits gewährleistete diese Wohnsitzregel die wirksamste Realisierung des patrilinealen Prinzips, welches immer in einem

gewissen, unaufhebbaren Gegensatz zur unterschweligen Matrilinealität und im Falle der Frauen, zu einer besonders engen und affektiven Mutterbindung stand. Ein Mädchen wurde in der gitanischen Abstammungsterminologie immer der Mutter zugerechnet (z.B. *la fille de Jeanette*), während ein Junge gewöhnlich mit der Mutter oder dem Vater in Verbindung gebracht wurde (z.B. *le fils de Titit*) – eine linguistische Ordnung, die sich auch regelmäßig in den tatsächlichen Beziehungen widerspiegelte, in denen insbesondere Mutter und Töchter, aber auch bis zu einem gewissen Grad Vater und Söhne lebenslang feste und dauerhafte Einheiten bildeten.

Die Betroffenen selber rechtfertigten ihre Wohnsitzregel mit der funktionalen Begründung, dass eine vollständige Integration der Ehefrau in die Familie ihres Mannes, der später auch ihre Kinder angehörten, nur dann gewährleistet wäre, wenn sie räumlich radikal von der eigenen Familie abgeschnitten sein würde. Nur so könnten Mann und Frau eng zusammenwachsen, sagte man hier recht pragmatisch - denn wenn die Frau weiterhin an Mutter und Geschwister angebunden bliebe und die Möglichkeit bestände, ständig auf deren emotionale Zuwendung zurückzugreifen, dann könnte das junge Paar niemals zu einer wirklichen Einheit zusammenfinden. Die Wirklichkeit sah jedoch etwas komplexer aus, als die rationalisierten Erklärungen der Befragten es zuließen: Tatsächlich stellte in vielen Fällen die Familie des Mannes und nicht die der Frau ein echtes, manchmal geradezu unüberwindliches Hindernis auf dem Weg zur Unabhängigkeit der Brautleute dar. Geradezu omnipräsent und omnipotent wachten und bestimmten sie über deren neues Leben - zumindest bis das erste Kind auf die Welt kam und man eine halbwegs eigenständige Familie gegründet hatte. Natascha, die nach der Heirat mit Miguel zuerst im Haus ihrer Schwiegereltern und anschließend in einer Wohnung direkt gegenüber dem Haus ihrer Affinen untergebracht war, konnte wirklich ein Lied von den permanenten Übergriffen singen, die ihre Schwägerschaft tagtäglich auf sie und ihren Ehemann verübte:

Weißt du, als wir in das Haus gegenüber umgezogen sind, da haben sie mich weiter genervt. Wer die ganze Zeit gekommen ist, war meine Schwiegermutter. Und dann mein Schwager. Jeden Tag sind sie gekommen und Miguel und ich hatten nicht einen ruhigen Moment dabei. Sie kamen, um Fernesehen zu gucken oder um zu reden. Manchmal bin ich weggegangen und habe die Schlüssel bei meiner Schwiegermutter gelassen, damit Miguel oder die Kinder, wenn sie später kamen, herein konnten. Dann sind sie trotzdem gekommen und sie haben nach Beziers telefoniert oder sonst wohin. Ich habe das gemerkt, als die Telefonrechnungen gekommen sind...(.)

Also habe ich mit Miguel darüber gesprochen. Ich habe gesagt: Miguel, du redest mit deiner Mutter, du sagst ihr, dass wir ein Leben als Paar führen wollen, wir wollen nicht die ganze Zeit gestört werden. Also hat Miguel mit seiner Mutter geredet, und weißt du...nach dem das passiert

ist, hat meine Schwiegermutter nicht mehr mit mir geredet. Aber sie ist plötzlich nicht mehr gekommen...wir hatten mehr Ruhe.⁶

Es war jedoch eine Tatsache, dass es insbesondere den am Ort frisch vermählten Frauen schwer fiel, die von ihnen abverlangte Distanzierung zu ihren Angehörigen schnell zu vollziehen. Deshalb ging man während des ersten Jahres nach der Hochzeit dem Paar gegenüber noch mit behutsamer Nachsicht vor und es wurde abwechselnd bei den Eltern des Mannes oder den Eltern der Frau verköstigt - was den beiden außerdem den Weg in die ökonomische Selbstständigkeit erleichtern sollte. Konnte man nach dieser „Schonfrist“ noch keine erkennbaren Zeichen von Ablösung entdecken, so war das Familieoberhaupt gezwungen, ein endgültiges Machtwort zu sprechen. Dalie, die mit 21 Jahren in den Genuss dieser Einrichtung kam, da sie sich lange Zeit geweigert hatte, alleine für ihre Familie zu sorgen, gestand, dass es ein wirklicher Schock für sie gewesen wäre, als ihr der eigene Vater eines Tages - es war schon lange nach der Geburt ihres ersten Kindes - die Türe ihres Elternhauses mit den harten Worten gewiesen hätte: „Jetzt reicht es aber. Von morgen an isst du in deinem eigenen Haus.“

Natascha, die aus dem 40 km entfernten Nômes stammte, hatte mit großen Problemen zu Beginn ihres jungen Ehelebens zu kämpfen, als sie zu ihrem Mann und dessen Verwandtschaft nach Tabasco zog und dort von schrecklichem Heimweh nach ihrer „echten“ Familie geplagt wurde:

Ich war immer mit meiner Mutter zusammen. Wir waren unzertrennlich. Wenn wir ausgegangen sind, habe ich mich bei ihr eingehakt. Die Leute haben zu meiner Mutter gesagt: „Diese da, die wird sich nicht verheiraten, die wird immer bei ihrer Mutter bleiben“...so eng waren wir zusammen. Und trotzdem habe ich mich vor meiner älteren Schwester verheiratet. Ich habe mit 15 ½ Jahren geheiratet. Es hat mir sehr wehgetan, meine Familie in Nômes zu verlassen. Wie Du habe ich mich fremd gefühlt, ich habe mich wie in einem fremden Land gefühlt... Am Anfang unserer Ehe habe ich mich viel mit meinem Mann gestritten, es hat überhaupt nicht geklappt. Also bin ich jedes Mal nach Nîmes zu meiner Mutter gefahren, wenn es mir nicht gut ging.

Wir haben anfangs im Haus meiner Schwiegereltern gewohnt (...). Sie waren nett und alles, aber jedes Mal wenn sie sich an den Tisch gesetzt haben, der Großvater, die Großmutter, Francois und alle, da habe ich mich auf die Treppe daneben gesetzt und an meine Familie gedacht. Sie waren anständig zu mir, aber in meinem Herzen war ich traurig. Also bin ich hoch aufs Zimmer gegangen und habe geweint.⁷

Nataschas Integration in die Familie ihres Mannes war, trotz weidlicher Bemühungen von allen Seiten, bis auf den heutigen Tag nicht gelungen. Die mittlerweile 34-jährige Frau hatte während den 17 Jahren ihrer Ehe mit Miguel,

mit dem sie vier Kinder hat, aus Schamgefühl nur ein einziges Mal einen Teller Suppe in Anwesenheit ihrer Schwiegereltern gegessen. Obgleich ein ausgeprägtes Schamverhalten, das z.B. durch Vermeidung von Essen, Gesprächen und Lachen in Anwesenheit älterer Personen oder Männern verkörpert wird, insbesondere bei Mädchen und jungen Frauen die kulturelle Norm darstellte (vgl. Abu-Lughod 1987:107ff.), galt Natascha als besonders hartnäckiger Fall. Die Schwiegereltern hatten es schon länger aufgegeben, sich weiter um die scheue *belle-fille* zu bemühen und diese hatte es nach langjährigen Kämpfen mit dem Schwiegervater endlich durchgesetzt, dass sie und ihre Kinder jedes Wochenende in Nômes, bei der Mutter verbringen durfte. Damit hatte sie ungewöhnliches Glück, denn in der Regel gestatteten Schwiegervater oder Ehemann, auch aufgrund der dabei auftretenden Versorgungslücken, nur selten Affinenbesuche und die wenigsten Frauen durften öfters als an hohen Feiertagen wie Allerheiligen, Weihnachten und zur Pilgerfahrt nach Saintes Maries ihre eigene Familie wieder sehen. „Ich fühle mich nicht mit ihnen verbunden...denn sie sind nicht mein Blut!“, sagte Natascha einmal über ihr Verhältnis zur Schwägerschaft und dann mit einer verächtlichen Geste zum Ellbogen: „...sie gehen mir bis hierher, nicht mehr!“.

Schlimmer als der Trennungsschmerz war für viele Gitans der Statuswechsel, den sie mit ihrer Einheirat in eine neue Familie am eigenen Leib erfuhren. Obgleich sie schon, kaum aus den Kinderschuhen hinaus, einen großen Teil der Haushaltspflichten zu übernehmen gelernt hatten, so passten die Mütter doch auf, dass den Töchtern neben der Arbeit genügend Freizeit und Vergnügungsmöglichkeiten blieben. Einmal unter die Vorherrschaft der Schwiegermutter gestellt, mussten insbesondere die älteren Generationen der Frauen, die noch im Haus der Eltern ihrer Männer zu leben gezwungen waren, neben der Kindererziehung auch noch den Löwenanteil an Hausarbeit leisten. Die Stellung der Schwiegertochter bei den Gitans war, bis es zu einer generationellen Aufsplitterung der Haushalte in den 70-80er Jahren kam, ähnlich wie bei einigen Rom-Gruppen die allergeringste und noch heute war manche ältere Frau nach einem Leben, das von Markt und Hausarbeit genauso wie von Kindererziehung geprägt war, gezwungen, die komplette Altenpflege für die Mutter ihres Mannes zu übernehmen. Die 61-jährige Rosa aus Béziers, deren Schwiegermutter auf den Märkten und ambulant verkaufen musste, um den Unterhalt für eine 7-köpfige Familie aufzubringen, während der Mann, ein notorischer Spieler und Dandy, ihr hart verdientes Geld beim Kartenspiel im Casino sofort wieder hinauswarf, erzählte aus ihrem Leben in Tabasco, das seit Anbeginn unter dem Schatten der *sogre*, der gitanischen „schönen Mutter“ (*la belle-mère*) oder Schwiegermutter stand :

Als ich mich verheiratet habe, bin ich in das Haus meines Schwiegervaters und meiner Schwiegermutter gezogen. Und ich habe dort das Essen kochen müssen und all das. Danach habe ich meine Kinder zur

Welt gebracht und wir waren sehr zahlreich in der Familie. Also war ich gezwungen, meine Kinder in den Kindergarten zu geben und nach dem Kindergarten waren sie im Hort, (...) weil einfach zu viele Leute zu uns ins Haus kamen. Es kamen unglaublich viele Leute von überall her zu uns essen... von überall her kamen sie, um bei uns zu essen. Und mein Schwiegervater hat das Fleisch gekauft. Aber der Abwasch und alles, den musste ich selber machen...und ich war auf einer Seite sehr, sehr unglücklich, weil es immer ich war, die gekocht hat, die abgewaschen hat, die das Haus sauber gemacht hat. Es stand mir niemand zur Seite. Es war immer ich, die alles gemacht hat...

Kannst du dir vorstellen, dass ich bis jetzt mit meiner Schwiegermutter zusammen bin? Seit 42 Jahren Ehe habe ich sie nun. Und ich bin es, die sie wäscht, die ihre Kleider bügelt, die ihr zu essen gibt. Weißt du, dass das eine große Mühe ist? Einmal hat man die Mühe seine Kinder groß zu ziehen und dann hat man die Schwiegermutter danach...Na ja, ich mache es für meinen Mann, weil er anständig zu mir ist.⁸

Die Einrichtung der Patrivirilokalität sollte die Umsetzung der patrilinealen Ordnung ohne große Reibungen gewährleisten oder im Zweifelsfall mit Gewalt durchsetzen - wobei Frauen meist einen hohen Preis dafür zahlen mussten, dass diese sozialen Vorgaben überhaupt aufrechtzuerhalten waren. Das Leid der Mütter, die gezwungen waren, ihre Töchter in weit entfernte Städte weggehen zu lassen, ohne zu wissen, ob sie von der Schwägerschaft gut behandelt würden, wurde zwar auch in dieser Gesellschaft mit einer Art unverdienten, weil „tatenlosen Heldinnenstatus“ entschädigt. Die Gitane-Frauen verzichteten aber im Allgemeinen lieber auf solche zweifelhaften Ehrungen für eine sozial auferzwungene Opferbereitschaft und zeigten sich erleichtert, wenn ihre Tochter sich schließlich doch mit einem Jungen vertrauenswürdiger Abkunft innerhalb der eigenen Gemeinschaft verlobte. Der Verlust der Tochter, der am Hochzeitstag von den Müttern rituell beklagt und bitterlich beweint wurde, war unwiederbringlich: egal wohin sie letzten Endes zog, die junge Frau wurde von diesem Tag an Teil einer anderen Familie, der sie Nachkommen gebären musste, für deren Wohlergehen sie zu arbeiten gezwungen war und vor deren Älteren sie sich respektvoll unterzuordnen hatte. Sonst drohte ihr unwiderruflich, dass man sie, die bereits am Hochzeitstag offiziell Entehrte, ohne Hoffnung auf eine bessere Zukunft, eines Tages wie „einen Sack schmutziger Wäsche“ vor der Haustür ihrer Eltern absetzte. Die Kinder blieben in solchen Scheidungsfällen gewöhnlich bei den Schwiegereltern, die sich als rechtmäßige Eigentümer der Nachkommenschaft betrachteten.

Neben den Geschwistern stellen die etwa gleichaltrigen Kusinen ersten Grades (*cousine germaine* oder katalanisch: *cousine jermane* bedeutete wortwörtlich „Schwesternkusine“) die engsten Beziehungen im Leben einer Gitane dar. Es stellte die Idealvorstellung dieser Gesellschaft dar, welche Blutsverwandtschaft

als die wichtigste Grundlage menschlicher Bindungen ansah, dass Kusinen zu einer tiefen und dauerhaften Freundschaft geradezu prädestiniert waren, auch wenn sie weit entfernt voneinander wohnten und zu verschiedenen Gemeinschaften gehörten. Zum Beispiel kleidete sich eine junge Gitane aus Arles gerne nach dem städtisch-eleganten Vorbild ihrer Kusinen aus Montpellier und konvertierte sich eine besonders geliebte Kusine aus Béziers zur Pfingstbewegung, so war es äußerst wahrscheinlich, dass sie deren Beispiel über kurz oder lang folgen würde. Gleichgültig was für vestimentäre oder religiöse Maßstäbe in ihrer Gemeinschaft galten, die Solidarität mit der eigenen Familie trug meist den Sieg davon. Auch wenn man das in evangelikalen Kreisen nicht gerne zugab, aber die seit der Kindheit gepflegte und enge Bindung zwischen Kusinen ersten Grades schien häufig wesentlich tiefer zu sei, als die religiös vorgeschriebene Liebe zwischen den „Schwestern in Christus“ (*les soeurs en Christ*) und bei den kirchlichen Zusammenkünften saßen Kusinen und leibliche Schwestern jeweils Seite an Seite in einer Stuhlreihe. In der Hochzeitsnacht tanzte die junge Braut stundenlang im Kreis ihrer Schwestern und Kusinen ersten Grades, die sie zum letzten Mal vor der endgültigen Übergabe in die affine Familie wie schützend umringten und der gefeierten Jungfrau mit viel Pomp und Schmiss ihre tänzerische Aufwartung machten. „Unter Kusins schlägt man sich nicht“ (*entre cousins on se bat pas*), gelobten sich die jungen Männer gerne feierlich (gute Vorsätze, die manchmal nur bis zum nächsten Hochzeitsfest hielten) und dass die Pfingstbewegung für eine strikte Trennung von konvertierten und unkonvertierten Kusins eintrat, da sie den schädlichen Einfluss dieser intimen Beziehung für die moralisch bereits „Reingewaschenen“ fürchtete (*noir et blanc ca fait gris*), wurde von manchem Älteren, der auf diese Weise die Freundschaft seiner bekehrten Kusins verloren hatte, als schwerer Verstoß gegen die heilige Ordnung der Gitan-Dinge angesehen. Zum Leidwesen der Traditionshüter hatte man bisher allerdings noch keinen Weg gefunden, der Kirche rückwirkend Sanktionen dafür zu verhängen... Im Gegensatz dazu wurde das schlechte, von Streitigkeiten belastete Verhältnis zwischen Kusins ersten Grades als kulturelle Ausnahme oder gar Anomalie betrachtet. Jedes Mal wenn z.B. Filo auf die älteste Tochter seiner Mutterschwester zu sprechen kam, über die er schimpfte, dass sie immer nur nach dem Leitprinzip „Alles für sie - nichts für die anderen!“ (*tout pour elle - rien pour les autres!*) handeln würde, betonte er die abweichende Eigenartigkeit seiner Beziehung zu dieser Verwandten:

Die Caro ist ein ganz besonderer Fall. Oh! Einmal kam sie zur Tür bei uns herein und ging ohne ein Wort der Begrüßung ans Waschbecken, um sich die Hände zu waschen. Als sie damit fertig war, ist sie einfach wieder verschwunden – ohne ein Wort zu sagen! Oh! Die Frau ist vollkommen verrückt. Ich verstehe mich überhaupt nicht mit ihr!

Und dann mit einem ratlosen Kopfschütteln: „...und dabei ist sie doch meine Kusine ersten Grades!“⁹

Auch andersgeschlechtliche Kusins standen Ego während der Kindheit und Adoleszenz ungewöhnlich nahe und die Kusins ersten Grades derselben Altersstufe waren die einzigen Männer, die außer dem Schwager und dem späteren Ehemann, eine vergleichsweise unbeschwerte Verbindung mit dem jungen Mädchen eingehen durften. Wo sonst unbedingte Berührungstabus zwischen den Geschlechtern an der Tagesordnung waren und Mädchen angehalten wurden, in der Öffentlichkeit Stolz und Unnahbarkeit gegenüber dem anderen Geschlecht ostentativ zur Schau zu stellen, durften sie mit den Söhnen ihrer Tanten und Onkel lustig herumschäkern, kokett Händchen für Photos halten und in ihrer Begleitung auf Jahrmärkte und Volksfeste gehen. Mütter, die ihren Töchtern ansonsten keinen unbewachten Schritt auf die Straße zustanden und als gestrenge Anstandsdamen zum Leidwesen der Jugendlichen andauernd gegenwärtig waren, hatten nicht ohne Grund beinahe grenzenloses Vertrauen in die Obhut eines Neffen. Im Zweifelsfall sollte er, wenn auch als entfernteres Familienmitglied, bereit sein, die moralische Einheit, d.h. die Ehre der Familie, die u.a. in der körperlichen Unversehrtheit des jungen Mädchens bestand, mit allen Mitteln vor Außenstehenden zu verteidigen.¹⁰

Es schien, dass diese Form der platonischen Liebe zwischen Kusine und Kusine ein unerfülltes Bedürfnis in einer Gesellschaft stillte, die im Hinblick auf die Eheschließung die vernünftige Funktionalität der Reproduktion vor die irrationale Romantik der Liebe stellte. „Aber das ist doch ihr Kousin ersten Grades aus Montpellier!“, beschwichtigte mich Chloe auf meine besorgte Nachfrage hin, als wir eines Tages gemeinsam beobachteten, wie ihre ebenfalls adoleszente Kusine Mona eng umschlungen mit einem jungen, mir gänzlich unbekanntem Mann, auf einem Mofa vorbeiknatterte. Mit der Zeit lernte ich das Verwandtschaftsverhältnis zwischen zwei Personen an der Art ihres Umgangs miteinander ungefähr abzuschätzen, aber das Bild der zärtlichen Gegenseitigkeit von Kousin und Kusine ähnlich wie die von Schwager und Schwägerin, blieb in dieser sonst so prüden und streng geschlechtersegregierten Gesellschaft bis zum Ende ein höchst ungewöhnlicher Anblick. Selbst die Hunde der Gitans sollten sich in die, normalerweise nur für Menschen gültige, Verwandtschaftsordnung eingliedern. Eines Abends wurden die beiden andersgeschlechtlichen Hunde, Bonbon und Bruna, die jeweils zwei entfernten Kusinen gehörten, bei der komplizenhaften Plünderung eines Müllhaufens, im lokalen Sozialbautenviertel, den *Ferrages* gesichtet. Noch vom Auto aus wurden sie von den jungen Frauen für ihr „unanständiges Treiben“ ausgeschimpft und man rief ihnen scherzhaft die Warnung zu „dass sich so etwas doch unter Kusins nicht gehöre!“ (*Ca se fait pas entre cousins!*). Der Mischlingsrüde Bonbon, der als eine Art Familienmitglied zweiter Klasse perfekt in die Familie Príncipe integriert war, obwohl man es aufgrund seiner unsauberen Vorliebe für Müllcontainer sorgfältig mied ihn zu berühren, wurde übrigens von seiner Besitzerin, die drei Töchter hatte, immer mit „mein Sohn“ (*mon fils*) angesprochen und gerufen,

was bei Gitans, die die geläufigen Verwandtschaftstermini sehr häufig an Stelle des Vornamens gebrauchten, keine besondere Kuriosität darstellte.

Die strukturelle Voraussetzung für einen unbeschwerten Umgang zwischen Kusins und Kusinen stellte das Verbot der Kusinenheirat ersten Grades dar, welches gleichzeitig ein ungeschriebenes Gesetz der Gruppe war (*la ley gitane*). Es förderte indirekt den Erhalt einer umfangreichen Großfamilie, die möglichst zahlreich an Mitgliedern sein sollte, um einen größeren Machtradius für sich zu beanspruchen und um den anderen Familien gleichgestellt zu sein, bzw. mit ihnen konkurrieren zu können. Zusätzlich neutralisierte das Verbot die als potentiell verhänglich geltenden Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern. So redeten sich unverwandte Männer und Frauen etwa desselben Alters gerne untereinander mit *cousin* oder *cousine* an und errichteten mit dieser fiktiven Verwandtschaftsbezeichnung eine Art unverhängliche und geschwisterliche Umgangsform, die es ihnen ermöglichte, ungestört miteinander in der Öffentlichkeit zu kommunizieren, ohne dabei unverzüglich das Misstrauen anderer Leute zu erwecken und in Gefahr zu laufen, ihren guten Ruf aufs Spiel zu setzen. Die Sprache diente auch in diesem Kontext als Raster, das ordnend auf die rohe Realität der menschlichen Beziehungen gelegt wurde, um diese nach Bedarf anzupassen oder zurechtzuschneiden und die formalen Verwandtschaftstermini an sich gaben den vorgeschriebenen oder erwünschten Inhalt und Form der sozialen Beziehungen schon genau vor.

Ein Gesetzesbruch konnte zur Familienaufspaltung führen und mit Ausschluss aus der Familie oder sogar der örtlichen Gemeinschaft geahndet werden. Obgleich man mir nur von einem einzigen Fall der illegitimen Kusinenliebe in Tabasco berichten konnte, welcher sich ca. Ende des 19. Jahrhunderts ereignet hatte und welcher zu einem unwiederbringlichen Zerwürfnis mit anschließender räumlicher Abspaltung zweier Brüder und Familienväter geführt hatte, deren Kinder sich gegen das Gitan-Gesetz zusammengetan hatten, erregte der bloße Gedanke an einen solchen inzestartigen Normenbruch, eine Mischung aus Abscheu und Angst bei den Gitans. Die von den Beteiligten zitierten Argumente gegen eine solche kulturwidrige Verbindung waren jedoch alle durchaus begründet, was darauf hindeutete, dass das Verbot gleichzeitig eine wichtige soziale Funktion erfüllte. So wussten die Leute z.B. aus bewährter Erfahrung, dass die Vermischung „desselben Blutes“ Mongoliden und andere Behinderungen hervorbringen konnte – ein Problem, dem sich extrem endogame Gitan-Gemeinschaften gewisser südfranzösischer Städte zunehmend stellen mussten. Außerdem war der Versuch der Konfliktvermeidung, der in einer physisch recht wehrhaften, weil rasch durch Ehrenbeleidigungen entflammbar (männlichen) Gruppe, Priorität haben musste, ein wichtiges Gegenargument für intra-familiäre Allianzen: „Das ist zu nah, falls es einen Streit zwischen den beiden Eheleuten gibt..hopp...dann ist es ein Streit in der Familie, nicht zwischen Familien“, wurde mir das Verbot von der Frauenseite erklärt. Es genügte, dass es zwischen den einzelnen Familien immer wieder zu

eskalierenden Konflikten kam und so wollte man nicht auch noch den Frieden seines eigenen Nests von unliebsamen Zwisten bedroht sehen.

Weniger an Wochentagen, aber regelmäßig am Sonntag, nach dem morgendlichen Kirchgang, nahm man die Mahlzeiten im feierlichen Rahmen der Großfamilie ein. Dabei zementierte man Gemeinschaft nicht nur auf der Ebene gemeinsamer Nahrungsaufnahme, wie z.B. durch den Verzehr des ethnisch spezifischen Bohneneintopfs (*munchestes*), sondern auch mittels des nach wie vor gepflegten Brauchs des Geschichtenerzählens, welches sich jedem gemeinsamen Essen fast unweigerlich anschloss. Obwohl die Älteren beklagten, dass die Beliebtheit des Fernsehens die Erzähltradition der Gitans vernichtet hätte und dass man seither die Abendunterhaltung, statt mit der versammelten Familie, vereinzelt vor der Flimmerkiste bestritte, war den Gitans die Lust am Fabulieren zweifellos erhalten geblieben. Kinder ebenso wie Erwachsene wetteiferten dabei mit vollstem Körpereinsatz und jeweils neu verfeinerter Erzähltechnik um die größte Aufmerksamkeit und die meisten Lacher bei den Zuhörern. Wer gut reden konnte bei den Gitans (*parler bien*), was genauso viel hieß, wie gut zu unterhalten, der stand nicht nur im Handumdrehen im Mittelpunkt einer Gesellschaft, sondern genoss dafür auch ein hohes Ansehen oder Prestige. Ausnahmsweise wurde dabei für die Zeit des Erzählens das Vorrecht der Rede, welches sonst strengstens nach Alter und Geschlecht geregelt war, aus den Angeln gehoben. Ein polyphoner Chor gleichberechtigter Stimmen übertönte dann die unflexible Struktur, d.h. das Privileg der Älteren jederzeit die Stimme zu erheben und die anderen zum Schweigen zu bringen und eine echte *communitas* konnte für die Dauer einiger Minuten aus der Spontaneität der Situation entstehen. Die lebhaft geschilderten und oft äußerst humorvoll vorgetragenen Anekdoten handelten von der Vergangenheit, wie sie die Gitans auf persönliche Art und Weise erlebt hatten und die sie in eine spezifische narrative Form gebracht hatten. Ihre Inhalte waren gleichzeitig idiosynkratisch als auch integraler Bestandteil des kollektiven ethnischen Bewusstseins und erzähltes Produkt einer geteilten Weltanschauung.¹¹ Anhand der parabelartigen Geschichten wurden bedeutsame oder einschneidende Episoden memorisiert, an die jüngeren Generationen weitergegeben und so die Erinnerung an die „neuzeitliche“ Geschichte der ethnischen Gruppe permanent wach gehalten.¹² Gleichzeitig trugen sie auch zum Aufbau von identitätsstiftenden Familiensagas bei, die ihren Anfang in der Sesshaftwerdung zu Beginn des 20. Jahrhunderts nahmen und die wichtigsten Ereignisse der letzten Jahrzehnte - lustige und banale genauso wie tragische oder schicksalsbestimmende – anhand der mündlichen Überlieferung festhielt.

Die Erinnerung an die Toten, welche die Erzählungen der Älteren mit ihren Gedankenreisen in die Vergangenheit erweckten, wurde durch den fotografischen Ahnenkult der Katholiken visuell unterlegt. Die Bilder der Toten wachten in den Wohnzimmern von den Höhen der Buffets und Anrichten über

die Lebendigen und es schien, als ob sie bei allen familiären Vereinigungen anwesend wären. Manchmal hatte man ihnen auch einen speziellen Hausaltar gewidmet, wo sie Seite an Seite mit Miniaturstatuen der Heiligen Sara, kitschigen Souvenirfläschchen mit Weihwasser aus Lourdes und den typisch französischen *chiens de faïence*, den zierlichen Porzellanfigürchen, standen. Betrat man als Gast ein unbekanntes Haus, so wurde man unmittelbar nach der Begrüßung durch alle Bewohner unverzüglich mit den Toten der Familie bekannt gemacht, da eine Gitan-Familie immer aus Lebenden und Toten gleichermaßen bestand. In der Rolle als Neuankömmling und wahrscheinlich weniger in der als Ethnographin wurde mir, anfangs zu meiner leichten Befremdung, schon nach kürzester Zeit einer Bekanntschaft die Lebens- und Sterbegeschichte bereits verstorbener Verwandter von dieser Person oft in allen Einzelheiten geschildert. Vor dem so genannten Individuum bekam ich erst einmal dessen elaboriertes Netz von Beziehungen vermittelt, das von den Urahnen bis zum kürzlich geborenen Enkelkind reichte und worin zweifellos ein großer Teil der gitanischen Selbstdefinition bestand, die man auch als „relationelle Identität“ bezeichnen könnte.

Bei den *Gitans catalans* wurden die Verstorbenen nicht totgeschwiegen, noch vermied man es, ihre Namen aus Respekt vor der Integrität ihrer Person in den Mund zu nehmen, wie es beispielsweise bei den *Manouches* des französischen Zentralmassivs üblich war (vgl. Williams 1992: 14). Besitztümer, die den Toten gehört hatten, wurden nicht wie bei anderen Zigeunergruppen, den *Roma* und *Sinti* (*Manouches*), aus Furcht vor dem wiederkehrenden Totengeist (*mulo*), der durch das verbliebene Eigentum angelockt werden konnte, verbrannt oder auf andere Weise entsorgt (Okely 1983: 223/224; Williams 1992: 5ff.), sondern unter den verbliebenen Familienmitgliedern nach Bedarf aufgeteilt. Falls es sich um praktische Gebrauchsgegenstände, wie Autos oder Kleidung handelte, wurden diese Güter von den, mangels schriftlicher Verfügungen des Toten meist selbstbestimmten Erben, zu ihren eigenen Zwecken weiterbenutzt. Das Andenken an kürzlich verstorbene Angehörige der Familie wurde durch die, auch unter Bekehrten z.T. noch gängige Praktik der Erzähltradition gepflegt und konnte auf diesem Wege längerfristig und für alle Mitglieder gleichermaßen zugänglich erhalten werden. Wenn z.B. Fotoalben für die Ethnographin zur Schau ausgepackt wurden, die jedes lineare Zeitempfinden missachtende, bunt zusammengewürfelte Bilder enthielten, in denen die Bilder von verstorbenen Personen plötzlich unvermutet erschienen, hielt man einen Augenblick beim Weiterblättern inne, um deren Persönlichkeit, meist veranschaulicht anhand einer kurzen Geschichte aus ihrem Leben, erzählerisch zu umreißen.

Vor sehr alten Menschen, deren Geschwister oder Kinder durch eine tödliche Krankheit oder einen Unfall verstarben, verheimlichte man absichtlich den Tod des Verwandten - aus Furcht, die hinterbliebene Person würde sich vom Schock der schlechten Nachricht nicht mehr erholen und daraufhin selber lebensmüde werden. Der Tod des nahen anderen bedeutete für viele Gitans ein hochgradig

gefühlsintensives Ereignis, welches im Nachhinein schwere Depressionen auslösen konnte. Vereinzelt Frauen hatten sich sogar aufgrund eines Todesfalls in ihrer Familie zum evangelikalen Glauben bekehrt, da sie nach ihren eigenen Angaben ohne die therapeutische Unterstützung der Kirche ihre wiederkehrenden Selbstmordgedanken nicht wirksam abwehren und ihr Leben nicht mehr in den Griff bekamen. Selbst junge Frauen, wie z.B. die 34-jährige Nini, erzählte, dass sie, als sie vom Tod ihrer Großmutter mütterlicherseits erfahren hatte, „verrückt vor Kummer“ gewesen wäre (*devenir folle du chagrin*) und in ihrem leidenschaftlichen Schmerzempfinden für die Dauer von einigen Stunden nicht mehr genau wusste, was sie eigentlich tat.

Da man ihr „das Herz nicht brechen wollte“ (*on voulait pas briser son coeur*), hatte man beispielsweise der 82-jährigen Virginie verschwiegen, dass Serge, einer ihrer drei Söhne, im Alter von 50 Jahren im Krankenhaus an Krebs gestorben war. Als man für Serge vor 3 Jahren die 3-tägige Totenwache im und vor dem Haus der Familie abhielt, hatte man seine alte Mutter kurzerhand für die Dauer von zwei Wochen in ein Krankenhaus im weit entfernten Lyon einweisen lassen, damit diese möglichst keinen Verdacht schöpfen konnte. Um Virginie für die mittlerweile immer merkwürdiger anmutende Abwesenheit ihres verlorenen Sohns zu entschädigen, rief seit zwei Jahren einmal die Woche einer von Serges Brüdern aus Tabasco bei ihr an, dessen Telefonstimme der des Verstorbenen stark ähnelte und der ihn meisterhaft imitieren konnte. Obgleich einige außenstehende Gitans, die unfreiwillige Zeugen dieses Schauspiels wurden, ihre Vorbehalte hinsichtlich der Nachahmung einer Totenstimme ausdrückten, die ihrer Auffassung nach Unheil anlocken könnte, ließen sich die Kinder von Virginie von diesen Einwänden nicht aus der Ruhe bringen. Regelmäßig einmal in der Woche beruhigte der Bruder des toten Serge, die aufgeregte Virginie, dass es ihm gut ginge und dass die Mutter sich keine Sorgen machen sollte, denn er würde gut essen (*manger bien*), da oben in Paris. Eine andauernde gefühlsmäßige Bindung zu den Toten wurde zudem durch das an sie gerichtete Gebet im Haus und an den Gräbern aufrechterhalten und in einzelnen Fällen geradezu hingebungsvoll gepflegt. An Allerheiligen zündete bis vor kurzem jede katholische Gitane zu Hause Dutzende von Kerzen für ihre Toten an. Alle Frauen und Männer, gleichgültig welcher religiösen Zugehörigkeit, reisten noch bis auf den heutigen Tag ausnahmslos an ihren Geburtsort zurück, wo sich die Gräber ihrer Ahnen befanden. Dabei wurden nicht nur Grabstätten saniert, Blumen gepflanzt oder niedergelegt und die eingelassenen Fotos auf den Grabsteinen liebevoll berührt, sondern man gedachte auch anschließend im Kreis der wiederversammelten Familie der Zeit, in der man noch vollständig mit den Seinigen vereinigt war. Bevor die religiöse Erweckungsbewegung anfang, die Kultur auf unwiderrufliche Weise umzugraben, sollen die Ahnen wortwörtlich in aller Munde gewesen sein. Antonio, ein Älterer und Missionar, beschrieb, dass man die eigenen und fremden Toten früher zu jeder erdenklichen Gelegenheit fast inflationär beschworen hätte (*juror les morts*) - sei es im Namen der persönlichen Integrität,

die man verteidigen wollte, sei es um den Namen einer anderen Familie, mit der man im Streit lag, in den Schmutz zu ziehen. Statt wie üblich auf die Ahnen der Familie, beriefen sich dagegen die bekehrten Gitans ausschließlich auf den Namen des Herrn. Am Vorzelt des Wohnwagens von Dalie war z.B. ein Blechschild befestigt, auf dem ein kurzer Bibelspruch angeschrieben stand: *Jedermann, der den Namen des Herrn Jesus Christus beschwört, wird gerettet (Quiconque invoque le nom du Seigneur Jésus Christ sera sauvé)*. Als ich eines Abends in Begleitung ihres katholischen Bruders Moise zu Besuch auf dem Campingplatz war, wo die Bekehrten ihren Sommerurlaub abhielten, zog dieser seine ältere Schwester wie gewöhnlich mit derer angeblich irregeleiteten, sektären Religionszugehörigkeit auf. Mit einem Hinweis auf das baumelnde Schild und seine biblische Botschaft, ermahnte sie ihn zu etwas mehr „Respekt“, da er sich hier, so Dalie, nun einmal auf „christlichem Territorium“ befände. Moise reagierte sichtlich ungehalten, wenn auch unterschwellig amüsiert über den Ausspruch seiner Schwester. Auch er sei Christ, behauptete er in defensivem Ton und zog prompt das schwere goldene Kreuz hervor, das er wie viele katholische Männer im Alltag verborgen unter dem Hemd trug. Er hielt es der Schwester herausfordernd unter die Nase. „Küss das Kreuz! Küss es!“ befahl er ihr halb im Ernst, halb im Scherz. Dalie wendete sich betont angewidert von dem goldenen Kultgegenstand ab und wies ihren kleinen Bruder streng an, keine weiteren Dummheiten mehr zu machen, sonst müsse er leider diesen Ort unverzüglich verlassen...

Auch wenn der Ahnenkult in den letzten Jahrzehnten durch die Massenkonzersion zur Pfingstbewegung (*le mouvement pentecôtiste*) einen merklichen Rückgang erfahren hatte, fungierten die Toten der Katholiken auch weiterhin als aktive Teilnehmer in der Gemeinschaft der Lebenden, in der sie eine wichtige Quelle von Macht und Einfluss darstellen konnten (vgl. Williams 1992: 23/24). Man erzählte, dass die Ahnen manchmal zu den Lebenden zurückkämen und zwar nicht als immaterielle und unerkennliche Geisterwesen, sondern vielmehr in authentischer, ja sogar „fleischlicher“ Gestalt. Eine Ältere behauptete, die Toten regelmäßig nachts zu treffen, wo sie dann die Gelegenheit hätte, sich ausgedehnt mit ihrer „armen Mutter“ (*ma pauvre mère*) oder ihrem „armen Vater“ (*mon pauvre père*) zu unterhalten. Eine jüngere Frau berichtete, dass sie einmal mitten in der Nacht erwachte und als sie die Augen aufschlug, ihren verstorbenen Großvater unmittelbar vor ihrem Bett sah. Sie habe solch einen entsetzlichen Schreck bei dieser ungewöhnlichen Erscheinung bekommen, dass sie Mutter und Schwestern, die mit im Zimmer schliefen, durch ihr lautes Schreien aufweckte – was den Großvater natürlich sofort wieder verscheuchte. Aber auch gestandene Männer, die sich sonst gerne mit heroischem Mut brüsteten, machten einen riesigen Bogen um nächtliche Friedhöfe und Grablandschaften in der Mittagszeit, weil man zu diesen Zeiten, wie gemunkelt wurde, die Toten dort unvermutet antreffen könnte. Während die meisten Gitans allem Anschein nach ängstlich bemüht waren, den Kontakt mit den

wiederkehrenden Toten (*les morts qui reviennent*) zu vermeiden, begegneten ihnen die Leute, welche im fortgeschrittenem Alter selber Grenzgänger zwischen Leben und Tod geworden waren, dagegen mit stoischer Gelassenheit. Die Praxis des Gedenkens der Toten war hier nicht unbedingt ein Zeichen sentimentaler Vergangenheitsbezogenheit oder Ausdruck eines Bedürfnisses nach anbetungswürdigen, menschlichen Ikonen. Erzählerische Hinweise auf verstorbene Patriarchen konnten durchaus funktionale Gründe haben und verhalfen z.B. den amtierenden Familienoberhäuptern dazu, ihre uneingeschränkte Autorität anhand der mündlichen Tradition des Gedenkens immer wieder von neuem zu begründen und gültig zu machen. Der Ahnenkult naturalisierte die ideologische Grundlage der agnatischen Rangordnung, indem er ihre Anfänge in eine vergleichsweise „tiefe“ Vergangenheit projizierte, die in fiktiver Kontinuität zur Gegenwart gesetzt wurde (vgl. Comaroff 1985: 83). Der Vergleich mit einer früheren Epoche, in der die Gesellschaft angeblich noch vollkommen im Einklang mit dem Gitan-Gesetz (*la loi gitane*) funktioniert hatte und in der man Moralität und Gehorsam der Frauen mit reiner männlicher Gewalt eingefordert hatte, diente gerne als Abschreckung und ideologisches Korrekturmittel für rebellische Mädchen und religiös abtrünnige Frauen. Mehrmals machte der Ältere Pino vor mir geltend, dass sein Großvater die eigene Tochter auf der Stelle umgebracht hätte, wenn sich diese wie die Seinige von den religiösen Traditionen der Gruppe abgewandt hätte. Die Jüngeren ließen sich allerdings nur in den seltensten Fällen von solchen unzeitgemäßen Schauermärchen beeindrucken, auch wenn das obligatorische „das werde ich nachher dem Großvater sagen!“ seine Wirkung nie verfehlte und manchen ungehorsamen Jugendlichen augenblicklich zur Raison brachte. Wie alle jüngeren Gitans wussten sie, dass der Machtradius der Älteren sich heute mehr oder weniger auf die häusliche Sphäre und ein paar politische Entscheidungen beschränkte, welche die örtliche Gemeinschaft betrafen. Auch wenn sie den strafenden Groß- oder Urgroßvätern nach wie vor mit ängstlicher Unterwerfung begegneten, so war man sich doch sehr wohl bewusst darüber, dass deren herkömmlicher „Absolutismus“, allem voran durch die neue Gegenmacht der jungen, evangelikalischen Priester hinterfragt und nachhaltig erschüttert worden war.

Die Grenzen zwischen Ahnen - und Heiligenkult waren in der gitanischen Kultur recht unscharf gezogen. Der eine ging unmerklich in den anderen über und wenn es zur Praxis kam, so ließen sich nur noch einige wenige handlungsorientierte Unterscheidungen ausmachen. Zwischen den populären Volksheiligen der Region und den eigenen „Familienheiligen“ bestand bei den Gitans, die den Katholizismus mit der ihrer typischen Nachlässigkeit ausübten, nur im Hinblick auf deren angenommene und ungleiche Heilungsfähigkeiten, nicht aber bezüglich des Aufwands von Verehrung, mit der man beide Kulte betrieb, ein augenfälliger Unterschied. Heiliges und Menschliches, die das katholische Dogma so gerne säuberlich voneinander abgetrennt sieht – außer

wenn es sich um die von der eigenen Institution ernannten Heiligen handelt - wurden hier teilweise bis zur Unkenntlichkeit vermischt oder durch subversive *bricolage* ihres ursprünglichen kulturellen Sinns beraubt (vgl. Comaroff 1985: 197/98). Ebenso wie die jungfräuliche Braut auf ihrer Hochzeit als unbefleckte „Heilige“ nach dem Vorbild der Gottesmutter Maria gefeiert und kultisch verehrt wurde oder wie man die Entjungferungsspezialistin aufgrund der beruflichen Notwendigkeit ihres makellosen Rufs als „heilige Frau“ (*une femme sainte*) bezeichnete, gab es hin und wieder sehr geachtete und geradezu verehrte Frauen, die es aufgrund ihrer guten Taten schon zu ihren Lebzeiten zu einem gewissen Heiligenstatus gebracht hatten. So wurde Nanie, eine über 80jährige Andalusierin, die mit einem Gitan verheiratet war, wegen ihrer sanftmütigen und überaus hilfsbereiten Persönlichkeit von den Älteren als „Heilige“ (*une sainte*) bezeichnet und von katholischer Seite her mit besonderem, an Verehrung grenzenden Respekt, behandelt.

Es schien jedoch eher die Regel darzustellen, dass man eine so genannte *femme sainte*, als Folge einer vorbildlichen Lebensführung, erst nach deren (frühen) Tod heiligsprach. So verhielt es sich mit Marie-Anne aus Carcassonne, die den jüngeren Bruder Filo des Familienältesten Pino geehelicht hatte und vor 27 Jahren, nachdem sie zwei Kinder zur Welt gebracht hatte, im jungen Alter von 25 Jahren an Krebs verstorben war. Ihr Bild thronte auf einem Ehrenplatz auf der Anrichte des Schwagers - hoch über allen anderen Photos. „Wir haben sie niemals vergessen...“ sagte Pino, der keine sich entfernt anbietende Gelegenheit ausließ, um von seiner verstorbenen Schwägerin zu sprechen:

Mutter Maria...das war vielleicht eine Frau...das war eine Heilige! Fünf Jahre lang bin ich jeden Tag an ihr Grab gegangen, bis man ihre Überreste nach Caracassonne zurückgebracht hat, weil die Familie dort es so wollte. Fünf Jahre, jeden Tag..kannst du dir das vorstellen? Danach bin ich 20 Jahre jedes Allerheiligen nach Carcassonne gefahren, um ihr Grab zu besuchen. Mit der zweiten Frau meines Bruders ist es nicht dasselbe. Man kann das nicht vergleichen. Marie-Anne und Paulette – das ist wie schwarz und weiß.¹³

Richtig begründen konnten die Verbliebenen ihre außergewöhnliche Anhänglichkeit (*l'attachement*) an die Tote allerdings nicht, noch wurde in irgendeiner Form durchsichtig, in was genau deren verehrungswürdige Besonderheit schließlich bestanden hatte. Auf eine ausdrücklich wiederholte Nachfrage hin, erläuterten sie mir, dass für Marie-Anne nur die affine Familie in Tabasco und ihr eigener Ehemann, nicht aber die zurückgelassenen Eltern und Geschwister in Carcassonne gezählt hätten. Sie schien somit ein herausragendes Beispiel für die gelungene Integration der Frau in die Familie der Affinen gewesen zu sein - und so eine Bilderbuchschwiegertochter wünscht man sich natürlich bei den Gitans. Pino fügte noch mit melancholischem Unterton hinzu:

„Sie wollte sogar hier bei uns sterben, im Haus der Großmutter. Bei uns.. nicht bei ihrer eigenen Mutter. Sie hat uns geliebt. Sie hätte alles für uns getan...“¹⁴

Heilig gesprochenen Gitane-Frauen wurde gleich ihren bekannteren Doppelgängerinnen wie Ste Rita in Nizza oder Ste Sara in Stes Maries eine besondere Art religiöser Verehrung gezollt. Man suchte ihren Kontakt im Gebet, besuchte ihre Gräber in regelmäßigen Abständen und anlässlich von Exhumierungen ähnlich wie bei den *descentes des chasses*, der alljährlichen Zurschaustellung der Reliquien, populärer Volksheiliger, berührte man den Sarkophag mit ihren Gebeinen mit der rechten Hand, die dann zum Mund geführt und geküsst wurde. Die Geste der Berührung der Heiligenreliquien und das anschließende Küssen der Hand war identisch mit der Praktik, die man auch anlässlich jeder katholischen Beerdigung bei den Gitans beobachten konnte, wenn der Sarg kurz vor der Inhumierung von den Angehörigen schnell ein letztes Mal berührt wurde, um anschließend in den mausoleumartigen Schatullengräbern zu verschwinden. Als Marie-Annes sterbliche Überreste fünf Jahre nach der Beerdigung von Tabasco nach Carcassonne überführt wurden, da ist Rosa, die kurzfristig davon erfahren hatte, flink zum nahe gelegenen Friedhof geeilt: „Weißt du, ich wollte noch einmal ganz schnell den Sarg berühren, bevor sie weggebracht wurde...“ Wo die Anhänger der Pfingstbewegung die innere Transformation ihres Wesens nach dem Beispiel Jesus Christus anstrebten und dies in direkter Kommunikation mit dem höchsten Gott erreichen wollten, backten die Katholiken zweifellos kleinere spirituelle Brötchen. Während die einen durch verbale Demutsbekundigen ergriffen und erhöht wurden, hatten sich die anderen mehr der verkörperten Hingabe und den sichtbaren Taten verschrieben. In der schwülwarmen Grotte der Kirche in Saintes Maries, wo die dunkle, zierliche Statue der Heiligen Sara steht, zogen an den Pilgerfahrtstagen im Monat Mai hunderte von Zigeunern an dem mit dutzenden von Umhängen schwerverhüllten Torso der schwarzen Jungfrau vorbei. Nach einer kurzen Andacht vor dem Heiligenbild, streckten sie ihre Hände aus, berühren liebevoll Gesicht, Stirn und Wangen, verharrten dabei andächtig einen Augenblick und küssten sich dann, mit einer fast unmerklichen Verbeugung in Richtung des hölzernen Standbilds, die eigene Hand.

Man könnte diese Gesten als Mittel werten, sich etwas von der außergewöhnlichen (Heil)kraft anzueignen, welche diesen christlichen Praktikern übermenschlicher Liebe zugeschrieben wurde und die sich in den materiellen Überresten des verwesenen Körpers kristallisieren sollte. Durch diese Art magischer Übertragungshandlung kam man in unmittelbare Berührung mit dem göttlichen Prinzip, das sich in diesen Menschen mehr als in anderen manifestiert haben sollte und von deren Gebeinen aus, es seine aufgespeicherte, transzendente Kraft auf andere Körper und Seelen übertragen konnte. Andererseits entsprach der Wunsch jemanden zu berühren – und sei es auch nur deren sterbliche Überreste – vermutlich ganz einfach auch aus der Liebe zu diesem Menschen - oder Heiligen.

*Wir lieben die Heiligen, wir beten sie nicht an...wir lieben sie, das ist alles. Und außerdem beten wir die Toten nicht an, sondern wir beten für sie..*¹⁵

verteidigte die 47-jährige Katholikin Lora den Heiligen - und Ahnenkult vor den Vorwürfen der Evangelikalen, die das „Anbeten der Toten“ (*prier/adorer les morts*) als eine, wenn nicht *die* kardinale Verirrung der katholischen Kirche und ihrer Anhänger betrachteten. In deren Wohnungen hingen keine Abbilder von Verstorbenen mehr, sondern fröhliche, zeitgenössische Hochzeitsbilder von Kindern, Nichten und Neffen. Von Toten, die wiederkamen, wollten die Bekehrten noch nie etwas gehört haben und nach katholischen Beerdigungen, welche die Bekehrten aufgrund gesellschaftlicher Zwänge besuchen mussten, machte man sich mit Vorliebe über die leidenschaftliche Theatralik der katholischen Trauernden lustig, „die sich so verhalten, als wollten sie selber gleich mit ins offene Grab springen“, wie eine intelligente Frau sich einmal ironisch äußerte. Für die konvertierten Gitans, welche die vatikantreue Vorstellung des Purgatoriums vehement ablehnten, stellten sich die Weichen für das postmortale Schicksal im Hier und Jetzt. Wer sich hier auf Erden unwiderruflich bekehrte und bis an sein Lebensende „mit Gott lief“ (*marcher avec Dieu*), der hatte sich sozusagen im Voraus einen Platz im Himmel reserviert und war deshalb nach seinem Tod nicht zu beklagen, sondern im Gegenteil, fröhlich zu besingen. Hätten die Pfingstler die gesamte zukünftige Kulturgestaltung in die Hand nehmen dürfen, dann wären die herkömmlichen, dreitägigen Totenwachen der Gruppe, vom Wohnhaus ins Gotteshaus verlegt worden, Trauerkleidung und -praktiken verboten worden und man hätte die Trauergäste dazu angehalten, spirituelle Lieder der hoffnungsvollen Erwartung und Freude anzustimmen. Noch war es, aufgrund des verbindlichen Gebotes des gegenseitigen Respekts, den sich die beiden konfessionellen Parteien gemäß der gitanischen Tradition zollen sollten, nicht zu dieser allumfassenden kulturellen Reform gekommen, aber zumindest *ein* männlicher Gitan aus Béziers hatte in seinem letzten Willen die Aufbahrung seines Leichnams in der dortigen Zigeunerkirche angeordnet, den man ihm auch posthum erfüllt hatte - die katholischen Angehörigen waren sicherlich nicht sonderlich erfreut darüber...

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Praktiken des Ahnen- und Totenkults maßgeblich dazu beigetragen hatten, die Großfamilie als eine, die Zeit und Generationen überdauernde, fest umrissene Einheit zu konstituieren und langfristig aufrechtzuerhalten. Zwischen den einzelnen katholischen Familien herrschte jedoch meist nur ein negativer Friede. Der Agonismus zwischen den, z.T. scharf voneinander abgegrenzten Körperschaften, deren Segmente die lokale Gemeinschaft durch ihre Transörtlichkeit überschritten und dieser in vielen Aspekten vorgelagert waren, war recht stark ausgeprägt. Seit Ankunft und Verbreitung der evangelikalen Pfingstbewegung, deren rituelle

Performances u.a. auf die Schaffung einer, die verwandtschaftlichen Bindungen transzendierenden, lokalen und translokalen „brüderlichen Gemeinschaft“ (*la communauté fraternelle*) abzielten, überwog zumindest auf dieser Seite der gute Wille, den gottgegebenen, menschlichen Gemeinsamkeiten, statt den herkunftsabgeleiteten Unterschieden zwischen den Familien, Vorrang zu geben. Allein in Tabasco gab es z.B. drei konvertierte junge Männer, die vor ihrer Bekehrung zum Christentum in z.T. gewaltsame intrafamiliäre Konflikte verwickelt waren und die, hätte die Kirche nicht in ihrer friedensstiftenden Mission interveniert und die Betroffenen durch die heilsame Wirkung des Evangeliums neutralisiert und in ihre religiöse Gemeinschaft reintegriert, vermutlich in großflächigeren Fehden, im menschlich-universellen Gewaltkreis von Herausforderung und Rache geendet hätten.

Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass vor der Ankunft der Pfingstbewegung ein täglicher „Kleinguerillakrieg“ zwischen den katholischen Familienfronten gewütet hätte. Das Alltagsleben in Tabasco verlief in der Regel ohne bedeutsamere Zwischenfälle und Störungen und auch aus anderen Städten des Midi wurde mir nichts Gegenteiliges berichtet. Falls man sich nicht sonderlich mochte, ging man sich auf der Straße einfach grußlos aus dem Weg oder vermied gegebenenfalls die unangenehmen Kontakte mit Angehörigen bestimmter Familien, mit denen man, im wahrsten Sinne des Wortes, auf schlechtem Fuß stand. Die heute bekehrten Gitans erzählten freimütig, dass sie es früher aus lauter maßlosem Familienstolz gar nicht für nötig empfunden hätten, unverwandte Frauen zu grüßen, geschweige denn ein, wenn auch belangloses Gespräch, mit ihnen anzufangen. „Familienisolationismus“ könnte man diese Form des Nicht-Zusammenlebens auch zutreffend nennen, ein Phänomen, das übrigens auch bei spanischen *Gitanos* auf der iberischen Halbinsel gut dokumentiert ist und welches einige ForscherInnen voreilig dazu verleitet hat, von der Nicht-Existenz der gitanischen Gemeinschaft zu sprechen (vgl. Kaprow 1991; Gay y Blasco 1999: 15).

„Ich kann nicht mit dir dahinter gehen, da ist eine Familie...mit denen rede ich nicht!“, rief meine Gastmutter Rosalie einmal mit defensivem Nachdruck aus, als mir bei einem gemeinsamen Besuch auf dem Campingplatz eine alte Bekannte aus der Ferne ein einladendes Zeichen machte, doch ihren Wohnwagen besuchen zu kommen. Also musste ich notgedrungen alleine losziehen. Als Nicht-Gitane genoss ich in den ersten Monaten der Feldforschung die Freiheit, mit allen Frauen ohne Rücksicht auf verwandtschaftliche Zugehörigkeit zu sprechen. Aber mit zunehmender Integration in die Gemeinschaft der Gitans, stellte ich fest, dass mit Ausnahme der mehrmals wöchentlich abgehaltenen, religiösen Zusammenkünften, eine von mir praktizierte demokratische Freundlichkeit gegenüber allen Leuten, bei meiner Familie auf ein gewisses Maß an Unverständnis, wenn nicht gar auf verhaltenes Ressentiment stieß. Mit der Zeit lernte ich die erforderlichen Vorkehrungen zu treffen, um niemanden ernstlich vor den Kopf zu stoßen und um gleichzeitig

ungestört meiner Forschung nachzugehen - die natürlich mehr als meine zahlenmäßig beschränkte, wenn auch trotzdem große gitanische „Verwandtschaft“ erfassen sollte. Darunter fiel vor allen Dingen, die mir zugeteilte Genderrolle als adoptierte Tochter, die sich aus der Besonderheit der sozio-kulturellen Organisation der Gastgesellschaft ergab und die ich im lokalen Handlungsraum darzustellen hatte, mit allen ihren Vorteilen und Einschränkungen für den ethnographischen Arbeitsprozess zu akzeptieren (vgl. Hastrup 1992: 120).

Feindseligkeiten und Rivalitäten zwischen den großen Familien resultierten oftmals aus vergangenen und ungelösten Konflikten zwischen einzelnen (männlichen) Mitgliedern und konnten unter Umständen auch mehrere Generationen alt sein. Aufgrund der komplizierten Tatsache, dass die Großfamilie eine moralische Einheit darstellte, deren Mitglieder a priori wenig individuellen Handlungsspielraum besaßen, sondern verpflichtet waren, die Werte dieser Körperschaft nach außen hin zu repräsentieren und, falls nötig, zu verteidigen, reagierte die Familie auch mit einem kollektivem (Abwehr- oder Angriffs-)Verhalten, wenn ihr Ruf z.B. durch verbale Beleidigungen oder gar physische Angriffe, die gegen eines ihrer Mitglieder verübt wurde, verletzt wurde. Obschon ein solidarisches Sozialverhalten dieser Art in allen verwandtschaftlich stark durchstrukturierten und damit wenig individualisierten Gesellschaften gang und gäbe ist, schien doch die gefühlsbetonte Identifikation mit nahen Verwandten bei den Gitans z.T. so stark zu sein, dass Konflikte zwischen einzelnen Personen schnell entpersönlicht und auf breiter Familienebene ausgetragen wurden (vgl. Gay y Blasco 1999: 43). Bei Konflikten stellte es also nicht nur die Regel dar, dass die Familie des Angegriffenen sich geschlossen hinter das Opfer stellte und eventuell sogar zum Vergeltungsschlag rüstete, sondern alle ihre Mitglieder begannen gleichzeitig intensive, negative Gefühle gegenüber dem Aggressor und dessen unmittelbare Verwandtschaft zu hegen. So berichtete die heute bekehrte Pamela in ihrer Zeugenaussage (*la témoignage*), dass sie, als ihr Bruder aufgrund einer ungerechtfertigten Verleumdung durch einen anderen Gitan für ca. zwei Jahre ins Gefängnis kam, von einem unbändigen „Hass gegen eine ganze Familie“ (*une haine contre toute une famille*) erfüllt wurde - eine Emotion, die sie erst dann wieder besser in den Griff bekam, nachdem man ihr in der evangelikalen Kirche nahe gelegt hatte, dass es sich zwar hierbei durchaus um eine kulturell erwünschte, aber keineswegs spirituell förderliche Gesinnung handelte. Vollkommen befreien konnte Pamela sich allerdings erst von dieser „dämonischen Besessenheit“, unter deren Zwang ihr Leben für eine ganze Weile stand, nachdem sie sich schließlich zum Evangelismus konvertierte.

Auch wenn Frauen in den wenigsten Fällen handgreiflich an Konfliktsituationen beteiligt waren, konnten sie doch, mit zunehmender Verwicklung der betroffenen Familien in die Fehde, zu späten Mittäterinnen werden. So konnten sich die zwei Mütter, Caro und Mini, deren eben volljährig gewordenen Söhne

kürzlich in eine gewalttätige Auseinandersetzung geraten waren, nicht öffentlich begegnen ohne dass es auf der Stelle zu bösen, verbalen Gefechten gekommen wäre. Eines Tages, als Caro ein Café betrat, stürzte sich die dort anwesende Mini, deren Sohn das Opfer der Aggression war, nach einem kurzen verbalen Schlagabtausch auf Caro und versuchte diese zu schlagen. Caro, die den Angriff mehr oder weniger passiv über sich ergehen ließ, bis sie durch den Eingriff einer Tochter Minis erlöst wurde, wusch sich nach diesem Vorfall die Hände in Unschuld. Wenigstens hatte sie, wenn auch als die leibliche Mutter des Täters, wirklich christliches Verhalten gezeigt, während die andere sich wie eine Heidin (*comme une paienne*) benommen hätte: „Die Frau gibt vor, dass sie Christin ist, dabei hat sie nichts (vom Christentum) verstanden. Überhaupt nichts.“ sagte sie mir etwas später mit sichtlicher Genugtuung. Die Tatsache, dass zu diesem Zeitpunkt schon beide Frauen (mehr oder weniger) bekehrt waren und ihre Söhne ihnen schon bald im Glauben nachfolgen sollten, verhinderte jedenfalls weitere ernsthafte Ausschreitungen und setzte dem Konflikt zwischen den Familien bald ein Ende.

Vor allem die überlokal bestrittenen *rites de passage* wie die katholischen Hochzeitsfeste, an denen Segmente fast aller großer Familien gleichzeitig zugegen waren und zudem Rauschmittel in Strömen flossen, boten hier Gelegenheiten zu ernsthaften Zusammenstößen. Dort wurde auf gesamtethnischer Ebene zwar der Versuch unternommen, den Zeremonialrahmen für gegenseitige Verständigung und Solidarität zu schaffen, indem die atomistische Sozialstruktur durch die, in gemeinsamen Körperpraktiken realisierten kulturellen Konzepten, vorübergehend symbolisch transzendiert wurde. Paradoxerweise konnten diese rituelle Praktiken, denen offensichtlich eine Mystifizierung ungelöster oder disharmonischer sozialer Zustände zugrunde lagen, manchmal genau in die entgegengesetzte Richtung treiben und ließen Rivalitäten und Familienstolz inmitten der harmonischsten *communitas* mit plötzlicher, gewaltsamer Heftigkeit überschäumen. Es gehörte deshalb auf Hochzeiten zur Aufgabe der Älteren, die männlichen Festteilnehmer unmittelbar nach dem Saaleinlass zu ermahnen, das bei voraus gegangenen Beleidigungen oder Herausforderungen übliche unbedachte Verfluchen der Toten (*jurar les morts*) anderer Familien zu unterlassen, da solche Ahnenbeleidigungen erfahrungsgemäß unweigerlich den Weg zu schweren physischen Ausschreitungen ebneten. Bei Festen, anlässlich derer interethnische Allianzen geschlossen wurden, wie z.B. die zwischen zwei unterschiedlichen Zigeunergruppen, musste es gar nicht erst bis zu den berüchtigten Drohungen wie „Ich werde deine Toten essen!“ (*je vais manger tes morts!*) kommen. Die Beziehungen waren ohnehin in einigen Fällen so spannungsgeladen, dass ein kleiner Ausrutscher im Umgang mit einem Repräsentant der anderen Gruppe, eine wahre Lawine von Unruhen und Gewalt verursachen konnte. So endete eine im Sommer 2003 in einem Tabasconer Saal abgehaltene Hochzeit zwischen Montpellianischen *Gitans catalans* und einer Gruppe von *Voyageurs* in einer

Massenschlägerei und einem stark beschädigten Festsaal, der somit das letzte Mal von den Franzosen an die Gitans vermietet wurde. Voreingenommene Augenzeugen berichteten, dass es sich bei dem Auslöser der Randalie lediglich um ein sprachliches Missverständnis zwischen den zwei Gruppen gehandelt hätte. Ein Gitan aus Montpellier habe einen *Voyageur* mit einem in Montpellier angeblich freundschaftlich-kumpelhaft gebrauchten Wort angedet, welches allerdings in allen anderen Regionen Frankreichs einen eindeutigen Schimpfwortcharakter hat. Unglücklicherweise habe der *Voyageur* die Bezeichnung in den falschen Hals bekommen und habe sofort zugeschlagen...

3. Gender, Körper und Macht

Es waren die jungen Frauen oder Jungfrauen, die in erster Instanz zur „Heiligkeit“ der Familie beitrugen und die diese transzendente Qualität den profanen sozialen Tatsachen durch ihre alltäglich praktizierte Scham und den sich anschließenden Beweis der Jungfräulichkeit in der Hochzeitsnacht (*la preuve de la virginité*) hinzufügten. Die Unversehrtheit und Geschlossenheit des Körpers der Braut, welche bis zur Hochzeitsnacht unbedingt gewährleistet sein musste, stand stellvertretend für die angestrebte moralische Reinheit und soziale Autonomie der Familie genauso wie der der ethnischen Gruppe. Das Taschentuch (*le mouchoir*), welches die voreheliche Unberührtheit der Tochter in Form von Blut und Sekreten gegenständlich verewigte, trug maßgeblich dazu bei, dass deren ganze Großfamilie am Hochzeitstag geehrt oder „geheiligt“ wurde. Unter der Ehre der Familie (*l'honneur de la famille*)¹⁶ verstand man bei den Gitans ihr Ansehen oder ihren Status innerhalb der Gesamtgesellschaft, die aus diesem Grund anlässlich der rituellen Performance in großer Zahl zugegen war und unter deren wachsamen Augen der Beweis der Jungfräulichkeit produziert und dann öffentlich ausgestellt wurde.¹⁷ Neben der Familienehre verkörperte die junge Braut ikonenhaft die spezifischen sozio-kulturellen Werte der gesamten Gitangesellschaft, die sich mittels des geschlechtlichen Körpers und der ihr eigenen Gender-Beziehungen, eine physisch-moralische Differenz zum ethnisch Anderen, den Franzosen oder *Payous* aufbauen konnte. In diesem Kontext symbolisierte der natürliche und intakte Leib des jungen Mädchens, dessen körperliche „Ränder“ noch keine Überschreitung erfahren hatten, den erwünschten sozialen Corpus, der, um reibungsfrei und unbeschadet funktionieren zu können, möglichst sorgfältig von allen eindringenden und schädlichen Einflüssen der Payer-Welt geschützt und abgeschirmt werden musste (Douglas 1966: 115ff.).¹⁸ Auf der Mikroebene der alltäglichen Praktiken, wie Nahrungsaufnahme oder Saubermachen spiegelten sich diese Konzeptionen, welche indirekt die Erhaltung ethnischer Reinheit betrafen, in groben Zügen wider. Dabei verhandelten Verunreinigungstabus und in gewissem Maße auch Verschmutzungsängste individuelle und kollektive Körpergrenzen und sollten gewährleisten, dass der prekäre physische und soziale Körper nicht von äußeren Kräften eingenommen, kontaminiert und damit „verändert“ werden konnte. Innerhalb der Gruppe, die ja mit Ausnahme ihrer kulturellen „Festungswälle“, durch nichts von der Mehrheit abgeschirmt war, grassierten geradezu irrational anmutende Ängste vor Schmutz, Bakterien und Verseuchung durch Nahrungsmittel und mangelnde hygienische Vorkehrungen, die der Bedrohung, welche von der ständig übergreifenden, weitaus mächtigeren Payer-Kultur auf das eigene Kultur ausging, auf symbolisch-unbewusster Ebene Ausdruck zu verleihen schien und welche, auf der kosmologischen Ebene von dämonischer Besessenheit umformuliert, bis in die pastoralen Diskurse der Pingstbewegung flossen.

Diese Prozesse der Ethnizitätsbildung hatten in den letzten zwei Jahrzehnten eine bemerkenswerte Intensivierung erfahren, was sich schon alleine am materiellen, symbolischen und politischen Aufwand, mit dem die Hochzeitsriten seither betrieben wurden, deutlich ablesen ließ. Form und Inhalt der Rituale entsprachen einer „ethnischen Performance“ (Bovin 1998: 97), in der alle TeilnehmerInnen gemeinsam an einer revidierten ethnischen Selbstdefinition arbeiteten, die nach dem rituellen Vollzug sozusagen als verkörperte Erinnerung mit in den Alltag hinüber genommen werden konnte (Bourdieu 1977: 94). Aber auch wenn es offensichtlich der Sinn der Sache war, mittels der Aufführungen neue Selbste mit gestärkter Identität performativ zu erschaffen, konnte man dennoch nicht über die Tatsache hinwegsehen, dass diese Veranstaltungen gleichzeitig auf eine allgemeine Verunsicherung oder gesellschaftliche Malaise verwiesen, die sie, trotz ihrer eindringlich vermittelten, konservativen Botschaft, nur unzureichend und vorläufig aufheben konnten. Die spektakuläre Inszenierung moralischer Überlegenheit gegenüber der Mehrheitskultur, der Versuch etablierte, aber durch die Modernisierung zunehmend geschwächte Machtstrukturen mittels ritueller Gewalt und eines autoritär durchgeführten Traditionsvollzugs aufrechtzuerhalten, der Rückzug auf den weiblichen Körper, dessen interne Substanzen mit symbolischen Bedeutungen investiert wurden, die nun als eine Art ethnische Banner dienten, könnten als Objektivierungen der prekären sozio-historischen Situation der Gruppe gedeutet werden, die dem Einfluss äußerer, transformierender Prozesse nicht mehr hinreichend standzuhalten wusste und die sich folglich auf ihre verbliebenen traditionellen Werte und den weiblichen Körper als Differenzierungsmittel per se zum Anderen, (zurück)besann.

Angesichts der wahrgenommenen, wachsenden Diskrepanz zwischen eigener, weitgehend traditional orientierter und fremder, liberaler Payou-Kultur und im Hinblick auf die tatsächliche Bedrohung durch den Druck der Assimilation, welchen die Mehrheitsgesellschaft indirekt auf die Minderheit ausübte, hatte die Gruppe, besonders im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte, zwischen zwei unterschiedlichen kulturellen Optionen „gewählt“. Während die katholischen Gitans, aufgrund der fortschreitenden Marginalisierung, die u.a. durch die asymmetrische Inkorporation in eine einzige politische Ökonomie, schulische Ausbildungsdefizite und Rassismus vorangetrieben wurde, ihre ethnische Identität vermehrt ausbauten, indem sie bereits bestehende kulturelle Markierungen mit neuen Bedeutungsinhalten und elaborierten Praktiken ausfüllten (vgl. Thede 1999: 301ff.), setzte sich die Pfingstbewegung mit ihrer millenaristischen Ausrichtung für eine Reduzierung, wenn nicht für die komplette „Abschaffung“ des Konzepts der Ethnizität ein und unternahm den systematischen Versuch, ihre Mitglieder zugunsten einer spirituell definierten und global-christlichen Zugehörigkeit, langfristig zu ent-kulturalisieren (siehe Teil III). Wo die Katholiken den weiblichen Körper ins Zentrum ihrer Praktiken rückten, indem sie ihn sowohl als Oberfläche benutzten, auf dem ethnische Insignien eingraviert oder besser extrahiert werden konnten als auch als „tiefes“

Medium für die Verinnerlichung bestimmter sozio-kultureller Konzeptionen durch Verkörperung einsetzen, konzentrierten sich die Pfingstler fast ausschließlich auf die rituelle Vermittlung einer transzendentalen Kraft - die des Heiligen Geistes - dessen „Besitz“ oder „Nicht-Besitz“ von nun an ein entscheidendes Kriterium ausmachte, das Gitans („Christen“) und Nicht-Gitans („Heiden“) voneinander unterschied.

Der Zustand der Jungfräulichkeit am Hochzeitstag stellte natürlich kein selbstverständlich gegebenes Faktum dar, sondern war das Produkt von strenger, disziplinierender Überwachung einerseits und regulierender Selbstpraktiken andererseits (Foucault 1976; 1989). „Bei uns überwacht man die Mädchen. Wir lassen sie nicht alleine ausgehen. Bei uns, den Gitans, bleibt das Mädchen bis zur Hochzeit Jungfrau!“¹⁹, so erklärten mir die älteren Frauen zu Beginn meiner Feldforschung kategorisch den Unterschied zwischen jungen Gitanes und *Payes* (Französinen). So einfach und plausibel sich dies anhörte, die Wirklichkeit sah, wie sich mit der Zeit herausstellte, zumindest etwas abweichend aus. Was sich da zuerst als intaktes und glattes Oberflächenbild dem ethnographischen Auge sozusagen viel versprechend darbot, wies bei längerer Untersuchung tiefere Risse und Unstimmigkeiten auf. Es dauerte allerdings seine Zeit, bis man sich tatsächlich wagte, die der Ethnographin anfangs dargebotene, weißgetünchte und stark idealisierte Fassade der eigenen Kultur, zugunsten des weniger ansprechenden, aber dafür realistischeren Bildes eines disharmonischen und desperaten Hintergrundgeschehens einzutauschen. Stolz, Geheimniskrämerei oder der Wille zur Selbstdarstellung mag die Gitans daran gehindert haben, einer Außenseiterin anfangs zu viele Einsichten zu gewähren und wenn schon ein wissbegieriger Gast extra aus einem fernen Land anreist, um die „Kultur der Gitans“ zu studieren, da serviert man ihr doch bekanntlich zuallererst die gehaltvolle Kost der Traditionen, damit man sie so schnell wie möglich gut abspeisen kann! Im schlimmsten Fall wäre es dabei geblieben und die Forscherin hätte die ruhmvolle Aufgabe der „Ethnotherapeutin“ zugeteilt bekommen, die insbesondere den älteren, vom Zeitenwandel verunsicherten Beforschten bei ihrer retrospektiven Identitätssuche hätte behilflich sein können - ein Projekt, das sicher für beide Seiten von keinem besonderem Nutzen gewesen wäre und auch auf Irrwege geraten könnte, wenn die Forschung dabei gezielt von den Machtinteressen der Herrschenden gesteuert und damit auf indigener Ebene politisiert würde. Dementsprechend machten mir erst nach ein paar Monaten einige Männer, die sich vorher in beharrliches Schweigen gehüllt hatten, die wahren Schattenseiten ihrer Gesellschaft zugänglich - wie als ob sie im nachhinein etwas Versäumtes richtig stellen wollten oder vielleicht weil sie einsahen, dass es inzwischen nutzlos geworden war, diese so sorgfältig zu verbergen. Die Ethnologin war bereits auf informelle Art und Weise eingeweiht und als Zeugin realer Begebenheiten desillusioniert worden. Ironischerweise verwandelten sich gerade die begabtesten Selbstdarsteller unter meinen „Informanten“, die mir noch zu Beginn der Forschung die geringfügigste ihrer

Gesten als „typisch gitanisch“ verkaufen wollten, ein gutes Jahr später in düstere Propheten des Untergangs ihrer eigenen Kultur, die ihren Aussagen gemäß, nur noch 20 Jahre Zukunft vor sich hätte, wenn der momentane Trend fortschreiten würde. Andere wie die 72-jährige Sara, eine ehemalige Kartenlegerin, die ich ein paar Male besuchte, führten, nachdem ich gleich mein Interesse an der „Kultur der Gitans“ bekundigt hatte, sofort unbarmherzig an, dass ich dazu leider zu spät gekommen wäre, da es mit „den echten Gitans schon seit langer Zeit zu Ende wäre“. Sie, die in ihrer Jugend einen Franzosen geheiratet hatte, wäre das beste Beispiel dafür...

Tatsächlich stellte die gesellschaftliche Ideologie, welche man anfangs mehr oder weniger erfolglos versuchte, der debütierenden Feldforscherin zu vermitteln, auch dieselbe Ideologie dar, aus deren Kraft man den Motor seiner, leicht ins Schleudern geratenen, sozio-kulturellen Ordnung antrieb. Traditionen konstituieren heute in den seltensten Fällen etwas an-sich-Gegebenes, einen Habitus, dem man sich im Ritual und im täglichen Leben unbewusst bedient und in Anlehnung dessen man die Vergangenheit oder den Lebensstil der Vorfahren, unreflektiert und wie selbstverständlich reproduziert. Sie sind in der pluralistischen, globalisierten Moderne zum Gegenstand kritischer Betrachtung und kreativer Erneuerung, zum heftig debattierten Streitpunkt genauso wie zum Fokus neuer und essentieller Identitätseinsätze geworden. Da die Gruppe der Gitans seit einiger Zeit in zwei konfessionelle Lager gespalten war und die Pfingstbewegung mit viel Erfolg dabei war, einen neuen Kulturstil einzuführen, herrschte bei den Gitans zudem eine erhöhte Reflexivität gegenüber dem vermeintlichen Sinn oder Unsinn überlieferter Praktiken vor. So stellte z.B. das Taschentuch (*le mouchoir*) oder der Beweis der Jungfräulichkeit eine herkömmliche kulturelle Praktik dar, die jedoch erst kürzlich eine aufwändige rituelle Erneuerung erfahren hatte. Berichten von älteren InformandInnen zufolge, hatte man vor ca. 50 Jahren zwar das Taschentuch auch auf den Hochzeiten abgenommen (*faire le mouchoir*), allerdings hätte man es lediglich kurz und formal den Gästen vorgezeigt und dazu z.B. keine tänzerischen Einlagen zum Besten gegeben, wie es jetzt Sitte und Brauch geworden war. Statt der modischen *Rumba flamenca*, die heute den bevorzugten Musik- und Tanzstil der Gitans darstellte, hätte man, natürlich neben einer Flamenco-Version, in erster Linie Standardtänze, wie Walzer, Tango und Charleston im Rahmen einer kleinen, familieninternen Feier getanzt. Früher hatte man weder die finanziellen Mittel, noch sah man einen gerechtfertigten Grund dafür, große und aufsehenserregende Feste zu organisieren, so erklärten die Älteren. Die gegenwärtig zu beobachtende, erfinderische und ausgeschmückte Neugestaltung des Taschentuchritus sowie überhaupt des gesamten Hochzeitskomplexes, der heute ein gesellschaftliches Ereignis repräsentiert, an dem die meisten *grandes familles* der Region Südfrankreichs teilnehmen, stellt jedoch kein Zufall dar. Tatsächlich waren formale Hochzeitsrituale stark im Rückgang begriffen, wogegen die Zahl der informellen Eheschließungen und Fluchtehen in der

Moderne rapide angestiegen waren. Die Indizien dafür, dass die Praktik des materiellen Beweises der Jungfräulichkeit merklich abgenommen hatte oder dass seine Modalitäten sich zumindest stark gelockert hatten, waren offensichtlich. Je mehr der Verfall der herkömmlichen Sitten und Bräuche also voranschritt (*les moeurs et coutumes gitans se perdent*) und je stärker der begleitende Identitätsverlust von den Beteiligten wahrgenommen wurde, desto macht- und eindrucksvoller schien sich im Gegenzug der Übergangsritus und weibliche Initiationsritus zu entwickeln. Letzterer wurde weiterhin von den traditionellen Autoritäten gemanagt, welche die soziale Organisation durch rituelle Intervention erhalten und gleichzeitig zu ihren Zwecken wieder einzuschreiben suchten.

Zwar begegnete man in der Gitangesellschaft in relativ kurzen Zeitabständen den symbolträchtigen Taschentüchern, die den Mittelpunkt des Rituals bildeten und in der evangelikalen Kirche wurde das weiße Brautkleid und das weiße Taufgewand hinsichtlich seines „heiligen“ Bedeutungsinhalts, einmal auf der sozialen und einmal auf der transzendentalen Ebene, gleichgesetzt. Zwar versicherten einige junge Mädchen wiederholt treuherzig, dass sie in ihren vorehelichen „Beziehungen“ zu jungen Männern Acht gäben, dass ihre Jungfräulichkeit dabei nicht in Mitleidenschaft gezogen würde und dass sie sich mit Rücksicht auf die väterlichen Interessen nicht anfassen ließen. Aber die Dinge waren, wie zumindest aus den, zuweilen etwas nostalgisch gefärbten Erinnerungen der Erwachsenen hervorging, eben längst nicht mehr so wie früher. Angesichts des unausgesetzten Einflusses durch moderne Medien wie Fernsehen und Videofilme, aber auch in großem Maße durch die mehrjährige Schulpflichtigkeit, wurde es immer problematischer, die überlieferte moralische Ordnung aufrechtzuerhalten und die unverheirateten Mädchen von den fremden und „korrumpierenden“ Einflüssen der Payout-Welt abzuschirmen. Obgleich die jungen Damen mit einer ordentlichen Tracht Prügel und anschließendem wochenlangen Hausarrest rechnen mussten, wenn sie bei einem heimlichen Stelldichein ertappt wurden, reichten diese disziplinierenden Korrekturmittel in bestimmten Fällen bei weitem nicht aus, um ihnen die Neugier auf eine Kontaktaufnahme mit dem anderen Geschlecht, ein für alle Mal, bis zur offiziellen Eheschließung, auszutreiben. Wenn die Überwachung also nicht mehr ausreichend funktionierte, mussten die Eltern zusehen, dass sie die minderjährige Tochter so schnell wie möglich in den sicheren Hort der Ehe brachten, um einem absehbaren Unglück vorzubeugen. Früher waren solche Dinge scheinbar noch um einiges leichter zu lösen. Die 84-jährige Virginie, heute Großmutter unzähliger Urenkel, erzählte mir z.B., dass ihre jugendliche Tochter Ines eines Abends nicht wie gewöhnlich zum Abendessen um sieben Uhr nach Hause gekommen war. Als Nachforschungen bei Nachbarn ergaben, dass Ines auf eine Payout-Hochzeit zum Tanzen gegangen war, schickte sie ihren ältesten Sohn Jean zum Tatort, um die Tochter gebühlich zu bestrafen und sie sofort heimzuholen. Dieser hat Ines auf der Tanzfläche wortlos einen

Faustschlag aufs Auge verpasst, so dass die Brille seiner Schwester in tausend Scherben zersprungen ist und er sich selber schmerzhaft in die Finger geschnitten hat. Aber die Tochter hätte nur dieses eine Mal über die Stränge geschlagen und dann nie wieder, sagte die alte Dame auf einmal mit unbekannter Härte: „sie hatte verstanden!“ (*elle a fait une fois et plus jamais...elle avait compris!*).

Kritische Beobachter der Szene beklagten die zunehmende Auflösung der Werte der Gitans (*les valeurs gitans se perdent*) und den Rückgang der formalen Riten, genauso wie die daran gekoppelte Lockerung der Bedingungen des Beweises der Jungfräulichkeit. Es gäbe immer weniger Frauen in der örtlichen Gemeinschaft, die ein „ordentliches“ Taschentuch vorzuweisen hätten, stellte z.B. ein junger Mann fest, der damit auch auf die eigenen Kusinen anspielte. Diese Mädchen hätten sich ohne die entsprechenden rituellen Vorkehrungen mit einem Mann, meist mit einem *Payou* inoffiziell zusammengetan und Kinder in die Welt gesetzt – eine Tatsache, die ich zudem bestätigen konnte. Statt sich der zugegebenermaßen schmerzhaften, aber sicher verifizierbaren Prozedur der Körperöffnung durch die Entjungferungsspezialistin zu unterziehen, würden es heute außerdem viele Mädchen der Bequemlichkeit halber vorziehen, die Untersuchung beim Arzt durchführen zu lassen, der ihnen anschließend ein Zertifikat über ihre Unversehrtheit ausstellte, so eine 35-jährige Informantin. Aber diese zweifelhafte Methode produziere weder das sozial erwünschte Beweisstück, das Taschentuch, noch wäre sie zuverlässig, da ihr Fälschung oder Betrugerei zu Grunde liegen könnte - wie auch aus arabischen Ländern gut bekannt ist, in denen bestochene Ärzte u.a. nach Bedarf das Jungfernhäutchen wieder annähten. Andere Mädchen wiederum würden das Taschentuch heute schon Wochen vor der Hochzeit erstellen lassen und hätten so in der Zwischenzeit bis zum Termin die Gelegenheit ihre Jungfräulichkeit sozusagen wieder unbeschwert zu verlieren, ohne dass irgendein Mensch an dieser Tatsache ernsthaft Anstoß nähme, so die junge Frau und heute fünffache Mutter. Als letztes Indiz für den progressiven „Sittenverfall“ wurde die schwindelerregende Zunahme der Fluchthehen (*fugies*) in den letzten Jahrzehnten genannt, aus denen natürlich kein *mouchoir* hervorging und unter deren privatem Deckmantel angeblich so manches bereits ehrverlustige Mädchen seine Jugendsünden geschickt verborgen und sich auf diesem halb-legalen, halb-illegalen Wege seinen Pflichten gegenüber Familie und Gesellschaft entziehen konnte.

Die Gitans konnten den, sich in ihrem eigenen Milieu vollziehenden, rasch fortschreitenden Traditionsverlust besonders gut an den noch relativ gut erhaltenen kulturellen Praktiken der spanischen *Gitanos* (*les Espagnoles*) ablesen, mit denen sie ihr Habitat und einen, im Vergleich zu den anderen Zigeunergruppen, großen Umfang an überlieferter Kultur teilten. Die andalusischen *Gitanos*, die z.T. Neueinwanderer waren oder sich erst ein paar

Jahrzehnte in Südfrankreich aufhielten, wurden zwar von den „Katalanen“, die ungemein stolz auf ihren hohen Zivilisationsgrad waren, den sie sich jedoch, wie jedermann sehr wohl bewusst war, für den widersprüchlichen Preis der Assimilation an die Mehrheit erworben hatten, gerne als „Wilde“ (*des sauvages*) oder „Barbaren“ (*des barbares*) bezeichnet. Gleichzeitig sprach man beinahe ehrfürchtig von den zigeunerischen Nachbarn, wenn es um deren strengen kulturellen Konservatismus ging. Für die katalanischen *Gitanous* stellten die andalusischen *Gitanos* sozusagen den unmittelbaren Anderen in der Dialektik der Identitätsbildung dar, auf den sie ihren eigenen „kulturellen Schatten“ projizieren konnten und wenn sie die *Espagnols* betrachteten, so sahen sie sich selber im Spiegel der Zeiten. Eines Abends, als wir uns von einer kirchlichen Versammlung auf dem Nachhauseweg befanden, lief vor uns eine mehrköpfige Gitano-Familie auf der Straße, die ebenfalls den Gottesdienst besucht hatte. Dalie wies mich an, langsam zu fahren und rief, halb im Ernst, halb im Scherz aus:

*Achtung, da musst du jetzt gut aufpassen! Wenn du eines ihrer Kinder umfährst, werden sie dich umbringen...sie werden dich sogar bis nach Deutschland verfolgen! Die da vorne laufen, die werden dir vielleicht nichts tun, denn das sind Christen. Aber ihre Familie, die nicht bekehrt ist...Mama!... Sie werden dich zerfleischen! Das sind Wilde!*²⁰

Aber, verglichen mit den „zivilisierten Gitans“, praktizierten die „wilden Spanier“ immerhin noch auf vorbildlich-authentische Weise die Taschentuchriten, richteten sich vorschriftsmäßig nach den üblichen Trauerperioden- und Praktiken und ließen sogar den Beweis der Jungfräulichkeit von einem evangelistischen Priester in der Kirche öffentlich ausstellen - eine Geste, die in den Augen der konvertierten Katalanen, die ihre kulturellen Fesseln gerade an diesem Ort total abstreifen wollten, jedoch als „übertrieben traditional“ interpretiert wurde.

Bei der Bewahrung der Jungfräulichkeit ging es nicht nur darum zu verhindern, dass das Mädchen auf irgendeine Art und Weise in engeren Kontakt mit Jungen gelangte, sondern es war vor allem ausschlaggebend, dass sie nicht in Verruf kam, überhaupt die entfernteste Absicht zu hegen, sich mit jungen, unverwandten Männern, mehr als unbedingt nötig einzulassen. Obgleich die Frauen fest davon überzeugt waren, dass die von der „heiligen Frau“ (*le femme sainte*) durchgeführte Jungferprobe absolut zuverlässig war und ihre weiblich-manuelle Methode, der von den arabisch-maghrebischen Nachbarn praktizierten, bei weitem in Genauigkeit und Eleganz überlegen war – nicht zu vergessen die zahlreichen Vorsichtsmaßnahmen, mit der sie unterlegt wurde, wie das Ausschließen der Menstruation am Hochzeitstag und das Vorlegen des Tests auf einen früheren Termin, falls das Mädchen sich „indisponibel“ befand. Nichtsdestotrotz stellte selbst der blutbesiegelte und materiell manifeste Beweis

der körperlichen Unversehrtheit noch längst nicht die letzte Gewissheit über die tatsächliche Sittsamkeit der *fedrine* dar. Diese bestätigte sich erst dann endgültig, wenn die verantwortliche Spezialistin in der Hochzeitsnacht das Taschentuch der anwesenden Ritualgemeinschaft zur Begutachtung darbot und dazu ihre teils gefürchtete, teils herbeigesehnte obligatorische Frage an die Menge richtete - eine Frage, die man übrigens bei kirchlichen Trauungen der Mehrheitsgesellschaft normalerweise in leicht abgewandelter Version zu hören bekommt. Dabei hob die ältere Frau von einem erhobenen Punkt des Saals, meist von der Bühne der Musiker aus, „die Ehren“ (*les honneurs*) der Jungfrau in die Höhe, die sie ihr kurze Zeit vorher in einem anliegenden Raum entnommen hatte. Sie beschwor die Versammlung, dass dieses *mouchoir* echt und unverfälscht wäre und wandte sich dann mit schriller, fast herausfordernder Stimme direkt an die versammelte Gemeinschaft der Gitans: „Wenn irgendjemand etwas gegen das Verhalten dieses Mädchen einzuwenden hat, dann spreche er jetzt, oder schweige für immer!“²¹

In manchen Fällen ging die würdevolle „heilige Frau“ so weit in der Demonstration der Authentizität des Taschentuchs, dass sie zum Zweck seiner Gültigmachung sogar die Toten auf vulgäre Weise beschwor (Mossa 1992: 49) - eine Handlung, die absoluten Anspruch auf den Wahrheitsgehalt der Performance erheben sollte, aber gleichzeitig eine subtile Transgression in einer Kultur darstellte, in der die Ahnen quasi heilig gesprochen waren und wo es strikt untersagt war, deren Namen zu einem ungebührenden Zweck zu missbrauchen. Man darf aber nicht vergessen, dass es sich hierbei um einen Beweis handelte, der ausschließlich von Frauen und unter völligem Ausschluss des männlichen Teils der Gruppe durchgeführt wurde und der, um eine potentielle und durchaus legitime Anfechtung zu vermeiden, einer besonders ausdrucksstarken und eventuell sogar einschüchternden Beweisführung bedurfte. Erst nachdem die Frage mit dem Schweigen aller Gäste quittiert wurde, durften Eltern und der Rest der Verwandtschaft, die bis zu diesem Zeitpunkt noch insgeheim um den guten Ruf ihrer Familie gebangt hatten, endlich aufatmen und sich für den Rest des Abends entspannen. Die dramatischen Momente, die sich noch kurz vorher bei der Jungfernpöbe im Nebenraum abgespielt hatten, als die verantwortliche Mutter ein letztes Mal in extrem nervlicher Anspannung um die Zuverlässigkeit ihrer Tochter bangte, waren dann schlagartig vergessen. Tränen der Freude und der Erleichterung folgten, die Braut wurde erst von ihrem leiblichen Vater, dann vom Schwiegervater und schließlich von allen anderen Familienmitgliedern und Affinen umarmt und leidenschaftlich abgeküsst.

Der gute Ruf eines adoleszenten Mädchens kam leicht zu Schaden, wenn die Eltern ihr zu viele Freiheiten gewährten, da die gegenseitige Überwachung durch Verwandte am Ort lückenlos und scharf war und die feinmaschige, regionale Vernetzung mit Sicherheit dafür sorgte, dass sich Gerüchte wie ein Lauffeuer innerhalb der gesamten ethnischen Gruppe verbreiteten.²² Und ein

bloßes Gerücht, selbst wenn es jeglicher handfesten Grundlage entbehrte, besaß die illusionäre Kraft, jede Realität gänzlich auf den Kopf zu stellen und konnte dafür sorgen, dass das Mädchen, wenn es einmal ins heiratsfähige Alter (18-20 Jahre) kam, die erwarteten Anträge nicht mehr erhielt. Zwar gaben sich die weiblichen Teenager betont unbesorgt angesichts dieser unsicheren Zukunftsperspektiven und zwei jugendliche Schwestern konterten nach den elterlichen Anstandspredigten gerne mit dem humorvollen Sprüchlein, dass sie, falls sie „sitzen blieben“, sich für das Geld, das die (nicht stattfindende) Hochzeit kostete, einen Ferrari kaufen würden. Aber letzten Endes kollaborierten die Mädchen doch mit ihren ErzieherInnen und nahmen, wenn auch mit Murren und Klagen, in ihrem eigenen Interesse in Kauf, dass sie, im Gegensatz zu ihren andersgeschlechtlichen Altersgenossen, die in ihrer Jugend einer Phase beinahe grenzenloser Freiheiten genossen, nicht ohne Begleitung im Städtchen herumspazieren oder nach Einbruch der Dunkelheit nicht mehr außer Haus gehen durften. Denn den Jungfrauen war es offiziell nicht erlaubt, sich ohne Begleiterinnen außerhalb des Wohnviertels aufzuhalten (*se promener*), wobei die Nähe des Verwandtschaftsgrads der Begleitperson und ihr Alter ausschlaggebend für die Bewilligung eines Spaziergangs oder Ausflugs sein konnte. Vorsichtsmaßnahmen aller erdenklichen Art traten in Kraft, wo man auch nur die leiseste Gefahr für den guten Ruf der jungen Heiratskandidatinnen witterte – hierin gaben sich die Gitans sehr orientalistisch. So war niemand gerne freiwillig bereit, die Zuständigkeit für den Transport eines jungen Mädchens ohne verwandtschaftliche Begleitung zu übernehmen, wenn es z.B. darum ging, die beliebten Missionsveranstaltungen der Pfingstler im nahen und fernerem Umland zu besuchen. Die Verhandlungen über die formale Besetzung der Wägen, die einem solchen, ein- bis zweitägigen Aufenthalt in eine andere Stadt vorausgingen, gestalteten sich jedes Mal langwierig und kompliziert. Die Angst, dass sich ein Mädchen ohne die sozial sanktionierte Obhut durch das Gerede der Leute am Zielort einen beschädigten Ruf einhandeln könnte, war groß und niemand war sonderlich gewillt dafür die Verantwortung zu tragen. Die Bedenken, dass sich schon auf der Anreisestrecke irgendein unvorhersehbares Unglück zutragen könnte, welches die Jungfrauen in akute Gefahr brächte, gab meist den Ausschlag dafür, dass man zu den religiösen Treffen alle gemeinsam im Autokonvoi aufbrach, der wohl als eine Art Phalanx gegen die scheinbar überall versteckten Gefahren, die in der Payout-Welt lauerten, dienen sollte. Die Gitans, die es aus Sicherheitsgründen ohnehin in jeder Situation vorzogen, in der Gruppe zu fahren, schafften es sogar auf einer stark befahrenen Autobahn sich nicht aus den Augen zu verlieren und sich in einem der billigen Schnellimbissrestaurants in der städtischen Peripherie zum gemeinsamen Rasten wieder zu treffen. Als zusätzliche Vorsichtsmaßnahme, auf deren Ausführung besonders die Älteren bestanden, sollten die Autos während der Fahrt von innen verriegelt werden, um den kriminellen Payous, die an den Ampeln gegebenenfalls Überfälle auf die Fahrzeuginsassen planten, präventiv ihr

diebisches Handwerk zu legen und um etwaigen Entführungen oder Gewaltverbrechen gegen die jungen Mädchen vorzubeugen.

Obschon die auffallende und betont modische Kleidung des jungen Mädchens dem bourgeois, dezent ausgerichteten Payou-Geschmack als provokativ oder gar als leicht frivol erscheinen konnte und minimal geschnittene Röcke, extravagante Frisuren, sorgfältiges Make-up und große Decoltées, unmissverständliche Signale aussendeten, welche die jungen Frauen in begehrenswerte Kandidatinnen verwandeln sollten, sollte dagegen das tatsächliche Verhalten der *federine* zum anderen Geschlecht von Zurückhaltung, Schamhaftigkeit und einem absichtlich vorgetäuschten Desinteresse geleitet sein. Für unbekehrte und bekehrte Gitanes gleichermaßen, stand die verführerische Kleidung, die heiratsfähige Mädchen insbesondere an rituellen Anlässen trugen und für deren Erwerb viel Geld und Zeit aufgewendet wurde, in keinerlei Widerspruch mit dem normativen Genderverhalten, das von einem rigorosen „modesty-code“ geprägt war (vgl. Abu-Lughod 1987: 157ff.). Möglicherweise lag dahinter die implizite Annahme verborgen, dass physische Attraktivität und „Sexappeal“ durchaus mit dem Ideal der Sittsamkeit einhergehen konnte, ja, vielleicht glaubte man sogar, dass die Anziehungskraft einer Frau darin bestand, dass sie verinnerlichte Tugend und repräsentative, äußerliche Reize in einer, wenn auch auf den ersten Blick widersprüchlichen Synthese, zu verbinden wusste. Wie dem auch sei, der Wert der Schönheit wurde hoch geschätzt bei den Gitans, die ihr Augenmerk mit Vorliebe auf das äußere Erscheinungsbild und das „richtige“ Auftreten (*marquer bien*) einer Person richteten und die nicht die kleinste Gelegenheit ausließen, Physiognomie und Körperhaltung (*porter bien*) anderer ausführlich und kritisch zu kommentieren. Wer hier überdurchschnittliche Vorzüge aufweisen konnte und noch dazu aus einer gutsituierten Familie stammte, der, so sagte man fast wortwörtlich, lag die Welt eigentlich schon zu Füßen (*elle a tout pour elle*). Mit Vorliebe erzählten die älteren Männer von den weiblichen „Bomben“ (*des canons*) und den begnadeten Tänzerinnen der Gitan-Gesellschaft einer früheren Epoche und zählten dabei die ganze Kette der Brautwerber auf, welche diese herausragenden Frauen zum größten Teil erfolglos umgarnten. Um als schön (*guape*) zu gelten, sollte ein Mädchen etwas puppenartig aussehen (*être comme une poupée*), ein rundliches, einschmeichelndes Gesicht haben, von kräftiger Statur und wohlgenährt sein (*être bien faite*) und mit fülligem, überlangem Haar ausgestattet sein – allesamt Kriterien, die lediglich ein bestimmter Anteil der Gitanes naturgemäß erfüllte.

Auch wenn die Schönheit der zukünftigen Braut durchaus ausschlaggebend bei der Partnersuche war und männliche Gitans allerlei Aufhebens um den Punkt machten, dass ihre Frauen den Französischen in Aussehen, Klasse und Stil weit überlegen wären, schienen doch die charakterlichen Qualitäten eines Mädchens in letzter Instanz mindestens genauso wichtig für eine Entscheidung zu sein. Immer wieder hörte man die Leute sagen, dass dieses oder jenes Mädchen zwar

überdurchschnittlich schön wäre, aber dass man sie weder als Schwiegertochter noch als „Enkelin“ haben wollte, da sie eine zu extrovertierte oder arrogante Persönlichkeit hätte. Mädchen, die sich durch keine der erwünschten Kriterien auszeichneten, hatten es schwer einen passenden Antragsteller zu finden, besonders wenn sie sehr eigenwillig und von überdurchschnittlicher Intelligenz waren. So pflegte der Onkel der 16-jährigen Chloe, vor deren mutwilligen Widerspruchsgeist selbst ihr autoritärer Großvater passen musste, nicht ohne einen Anflug von Ernst zu scherzen, dass man, wenn seine eigensinnige Nichte im richtigen Alter wäre, sie nur für die (bei den Gitans gänzlich unübliche) Brautgabe von „zwei Schlössern und einem Ferrari“ an den Mann bringen könnte. Chloe heiratete aller negativer Prognosen zum Trotz drei Jahre später – jedoch keinen Gitan, sondern einen aufgeschlossenen Franzosen ihres Alters.

Pino berichtete z.B., dass er als junger Mann zwischen Attraktivität und Tugendhaftigkeit potentieller Kandidatinnen hin- und her gerissen wurde. Als sich dann eines Tages eine ungewöhnlich attraktive Frau (*une canone*), die dem ethnischen Schönheitsideal nach mit Haaren bis zur Taille und einem vorzüglichen Körperbau ausgestattet war, ihr Interesse für Pino als Heiratspartner bekundete, fühlte er sich natürlich mehr als geschmeichelt. Glücklicherweise bemerkte er aber noch vor einem ernsthafteren Engagement, dass diese Gitane "immer die Hosen anhaben wollte" (*elle voulait porter les pantalons*) und brach die Beziehung zugunsten der Wahl einer weniger hübschen, aber dafür ruhigen und gefügigen Ehefrau, wieder ab. Er habe es niemals bereut, sagte er und das war nicht weiter verwunderlich, denn es war aus männlicher Perspektive vollkommen legitim, dass Männer neben ihrer gitanischen Ehefrau, sexuelle Beziehungen zu Nicht-Gitanes unterhalten durften, solange sie sich im Zuge dessen nicht von Frau und Kindern trennten – eine Einrichtung, von der Pino in seinen ersten Jahren Ehe, zum Leidwesen seiner Frau und Kinder, weidlich profitiert hatte.

Während es den Männern mehr oder weniger gestattet war, sich von ihrem Begehren leiten zu lassen, waren die Frauen gezwungen, unbedingten Triebverzicht zu leisten, wobei ihre reingehaltenen Körper die äußeren Zeichen der Schamhaftigkeit in Form von kaschierender Kleidung trugen, welche Hüftpartie, Geschlecht und Oberschenkel verdeckt ließen. Während der Mann eine unproblematische Triebökonomie zugesprochen bekam und seiner Natur ganz entsprechen durfte (vorausgesetzt es handelte sich bei seinen außerehelichen sexuellen Beziehungen nicht um Frauen der eigenen Gruppe), stellte die Gitane-Frau ganz und gar das Produkt von Kultur dar, anhand derer Praktiken sie ihr Verhältnis zu sich selbst und zu ihrem Körper in Anlehnung an die gültige Ordnung transformieren musste. Dabei ging man nicht unbedingt davon aus, dass die Frau aufgrund ihrer angeblich gefährlichen Nähe zur Natur kontroll- und überwachungsbedürftig wäre (vgl. Ortner 1974) oder sich aufgrund ihres unreinen Körpers bestimmter Verunreinigungstabus unterwerfen müsste (vgl. Okely 1983: 206ff.), vielmehr diente die weibliche Natur als

kostbares Rohmaterial, das der Gesellschaft zur kulturellen Bearbeitung und sittlichen Vervollkommnung zur Verfügung stand. Kontrolle über Körpergrenzen, Sexualität und Reproduktion der Frauen, gekoppelt mit einer Reihe weiblicher Selbstpraktiken (Foucault 1986: 18-20), die diese Zwangsmechanismen ergänzen sollten, konstituierten sozusagen das „Herz“ der gitanischen Zivilisation, die sich mittels der verkörperten Realisierung weiblicher Moralitäten zudem eine Form der zivilisatorischen Überlegenheit zu den, auf diesem Gebiet heute objektiv unterlegenen, Nicht-Zigeunern oder Payous aufbauen konnte (vgl. Gay y Blasco 1999: 87ff.). Payous wurden in diesem Zusammenhang als „rohe Materie“ und als „barbarisch“ angesehen, während *Gitanous* sich selber, durch die Mittlerrollen ihrer Frauen, als „gekocht“ und kulturell vollendet betrachten durften und damit ihre eigene, nicht weniger mythologische Version des Zivilisationsprozesses begründeten (vgl. Elias 1977).

Die Gitans besaßen eine eindeutig abweichende Definition von Zivilisation als die, welche im westlichen Abendland seit Jahrhunderten allgemeine Gültigkeit hat und deren inhärente Ethnozentrik bereits durch eine ganze Kette kulturellrelativistischer Denker, von Montaigne über Rousseau bis zu Lévi-Straus, anhand ethnographischer Beobachtungen aus zweiter Hand aufgedeckt und kritisch betrachtet worden ist. Dabei konnte man zwischen zwei unterschiedlichen Diskursen unterscheiden, welche in der Gitan-Gesellschaft koexistierten und die beide auf ihre Weise auch die selbstdefinitorische Zerrissenheit widerspiegelten, welche der durch Modernisierungs- und Assimilierungsprozesse ausgelöste, sozio-kulturelle Wandel, in der Gruppe verursacht hatte. Der erste explizite Diskurs betraf die Position der Gitans innerhalb der Gesamtheit aller Zigeunergruppen der *grande nation*, in Beziehung zu denen sie sich situierten und konzipierte die eigene zivilisatorische Überlegenheit als Produkt eines positiv veranschlagten Assimilationsprozesses an die Mehrheitskultur. Dabei handelte es sich zwar um eine, von außen übernommene Selbstdefinition, die aber deshalb einen hohen Gebrauchswert für sich beanspruchen konnte, da sie der ethnischen Gruppe dazu diente, sich vom Rest der hauptsächlich nomadischen Zigeunergruppen Frankreichs, wie den *Rom* und den *Manouches*, zu unterscheiden. Während letztere Gruppen vom Standpunkt der *Gitanous* aus gesehen, ihre Wohnwägen noch im „Schlamm“ (*dans la boue*) aufstellten, gebrochenes Französisch sprachen und „primitive und wilde Leute“ (*des gens simples et sauvages*) waren, stellten sich die „zivilisierten“ *Gitanous* vor, eine privilegierte Sonderstellung im Reich der Zigeuner einzunehmen, die sich durch ihre fast 100-jährige Sesshaftigkeit und den damit verbundenen, engen Kontakt mit der Kultur der Payous, entwickelt hätte. Dieser offizielle Diskurs der Selbstzuschreibung, der jeweils situativ seine entsprechende Anwendung fand, enthielt alle Attribute von Modernisierung und technischen Errungenschaften: Anstieg des allgemeinen Bildungsgrads und Weltmännlichkeit, technische Errungenschaften (Besitz von

Waschmaschine, Mikrowelle, Mobiltelefon, Autos und Fernsehen) und eine positiv bewertete Anpassung an die Zivilgesellschaft, welche sich im Rückgang gitanischer Eigengesetzlichkeit, die sich noch bis vor kurzem in Blutfehden und alttestamentarisch anmutenden Rachefeldzügen geäußert hatte, bemerkbar machte.

Der zweite, mehr implizite Diskurs bezog sich auf die kulturelle und machtpolitische Dichotomie zwischen Gitans (Zigeuner) und Payous (Nicht-Zigeuner). Diese diskursive Formation, welche sich in der Identitätskonstruktion auf die Mehrheitsgesellschaft bezog, stellte deren eigenen Anspruch auf Zivilisation vorsichtig in Frage und behauptete die Superiorität der gitanischen Kultur im Vergleich zur französischen *culture*. Für die, trotz ihrer 100-jährigen Platzgebundenheit, vom national-territorialen Kontext relativ losgelösten Gitans, die ihr Leben als eine Diaspora-Existenz begriffen,²³ sahen ihre eigene Kultur auf einer profunderen moralischen Ebene angelegt als diejenige der Mehrheit. Beispielweise hatte all das, was bekanntlich als „die feinen Unterschiede“ ins Studium der sozialen Klassen Frankreichs eingegangen ist, für diese marginalisierte Minderheit selbstverständlich keinerlei brauchbaren Distinktionswert (vgl. Bourdieu 1982). Höflichkeitsfloskeln (*la politesse*), Umgangsformen und Tischmanieren (*les bonnes manières*) und der *bourgeoise*, als artifiziell und oberflächlich empfundene Lebensstil der Franzosen, wurden bei den Gitans mittels sarkastischer Parodien gerne der Lächerlichkeit preisgegeben. Die Leute waren fast chauvinistisch stolz darauf, im Gegensatz zu den Franzosen „aufrichtige und große Herzen“ zu haben (*avoir le coeur vrai et un grand coeur*), was u.a. bedeutete, sich gegenseitig die (subjektiv empfundene) Wahrheit zu sagen und auf Verstellungskünste jeglicher Art im Umgang mit seinesgleichen zu verzichten. Natürlich teilten auch die Gitans gleichzeitig weite Bereiche ihrer Kultur mit der der Franzosen. Aber auch wenn man z.B. auf dem Gebiet der Feinschmeckerei (*la gourmandise*) den gaumenverwöhnten Nachbarn nur in wenigem nachstand, war man nicht gewillt, sich den gültigen Gesundheitsnormen anzuschließen. So weigerten sich viele Gitans kategorisch, ihre Gelüste in Bezug auf Essen und Trinken zu zügeln, da die willentliche Unterdrückung derselben, in ihrem kulturellen Sinngefüge einem Verlust an persönlicher Autonomie gleichkam. „Sich nicht zurückhalten“ (*ne pas se retenir*), zumindest auf dem Gebiet des Essens, galt selbst für Kinder als Recht des Einzelnen auf Selbstbestimmung und das hohe Gesundheitsrisiko, vor dem die Ärzte bei akuter Fettleibigkeit warnten, wurde von den Gitans, die sich selbst im Krankenhaus in ihrer persönlichen Freiheit nicht von den Payous einschränken lassen wollten, nur allzu gerne leichtfertig in den Wind geschlagen. Da z.B. jedermann die diätische Krankenhauskost verachtete, schmuggelten die Verwandten den Patienten - zum Leidwesen der Mediziner – häufig nahrhafte Essenspakete mit in die Klinik. Das Hauptthema der täglichen, manchmal stundenlangen Krankenbesuche bei eingelieferten Verwandten drehte sich in erster Linie um das schlechte bis unzumutbare Essen genauso wie um die

schmutzigen Klinikfußböden, mit denen man vorübergehend zu leben gezwungen war.

Während die Gitans auf dem Gebiet der Nahrungsaufnahme jedem Individuum die Freiheit zur uneingeschränkten Bedürfnisbefriedigung zustanden, verfuhr sie umso strenger mit sich Selbst, wenn es darum ging, sich im Sinne einer Ethik als Moralsubjekte des sexuellen Verhaltens bzw. einer „moralischen Lebensführung“ zu konstituieren (Foucault 1986: 315). Dabei war „Scham“ (*l'honte*) die sittliche Qualität, welche alle Gitanes im Überfluss besaßen, die den Payous aber seit geraumer Zeit völlig abhanden gekommen war - ja, die den fortschreitenden Verlust dieser Tugend in ihrer Kultur scheinbar noch nicht einmal bemerkt hatten. Die erschreckten, manchmal entrüsteten Ausrufe *Mais ca me fait honte!* (das macht mir Scham!), *Ca fait scande!* (das ist skandalträchtig!) oder *Ca fait latch!* (das ist peinlich!) stellten so die geflügeltesten Worte unter Frauen dar, die sich ohne Unterlass gegenseitig überwachten und Acht gaben, dass Scham in der den Gendernormen entsprechenden Kleidung verkörpert und im angemessenen Verhalten aller reproduziert wurde. Eine erwachsene Frau trug ausschließlich über die Knielänge reichende Kleider und Röcke, während es den jungen Mädchen noch gestattet war, körperbetonte Hosen anzuziehen, vorausgesetzt sie bedeckten die Hüftpartie in der Öffentlichkeit mit einem Pulli oder einer Jacke. Wenn einem beim Sitzen auf Treppen oder Bürgersteigen der lange Rock auch nur ein winziges Stück hoch rutschte, konnte man fest damit rechnen, dass umgehend eine Frau zugegen war, die diskret aber bestimmt auf den *faux pas* hinwies oder am besten gleich selber Hand anlegte, um die entblößten Partien schnell wieder zu bedecken. Junge Mädchen, die knielange Röcke bevorzugten, mussten sich in der Sitzposition die Beine obligatorisch mit einer Jacke oder einem Mantel bedecken. Neu erworbene Kleidungsstücke wurden zuerst von den weiblichen Familienmitgliedern auf ihre gesellschaftliche „Zulässigkeit“ hin geprüft, bevor sie an öffentlichen Anlässen eine direkte Anwendung fanden. Dieselbe Scham des Körpers, die Frauen öffentlich unter Beweis stellten, legten sie auch in Gegenwart ihrer eigenen Männer an den Tag. So gab der bloße Gedanke, sich vor dem Ehemann in einem Badeanzug am Strand oder im Schwimmbad zu präsentieren, schon ausreichend Anlass für frauliches Schamverhalten, wie Erröten und nervöses Lachen, das durch eine Art peinliche Berührtheit ausgelöst wurde. Erst das Alter und der sich langsam zersetzende Körper erlöste von diesen „gendered emotions“. So empfand die 82-jährige alte Mutter von Pino nach eigenen Aussagen keine Scham mehr, wenn ihr Sohn sie täglich sorgfältig von Kopf bis Fuß wusch, obgleich das Gitan-Gesetz ausdrücklich untersagte, andersgeschlechtliche oder gar nackte Körper anzusehen, geschweige denn sie einer gründlichen Reinigung zu unterziehen – ein heikler Tatbestand, der bei den Gitans regelmäßig langwierige Erörterungen über Körperpflege in Not- und Ausnahmesituationen, wie Krankheit oder Gebrechen nach sich zog. Aber Pino, der den zuständigen Payou-Krankenpfleger für „dreckig“ hielt, da er den hohen

Anforderungen gitanischer Hygiene schon allein aus beruflich bedingten Zeitgründen nicht gerecht werden konnte, störte sein Verstoß gegen das Gesetz nicht im geringsten – die absolute Reinlichkeit des Mutterkörpers ging schließlich vor dem verbindlichen Genderkodex.

Alles, was auch nur im entferntesten Sinne an „Unzucht“ und damit an „Schmutz“ erinnerte, wurde normalerweise nicht in den Mund genommen. Fäkaliensprache und andere Kraftwörter waren ein absolutes Tabu bei den Leuten, die, wenn sie sich aufregten oder ungeduldig wurden, statt dessen Gott und ihre eigene Mutter hilfeschend anriefen (*Mare meou, Seigneur!*) Nur so konnte gewährleistet werden, dass die „Amoralität“, die im Payer-Milieu tonangebend war, nicht im Begriff war, in die von Körperprozessen ideologisch rein gehaltene Sphäre der Gitans einzudringen. Während die Frauen schon bei der bloßen Erwähnung bestimmter Begriffe, wie „Homosexualität“, „Pädophilie“ oder „Bordell“ bis über beide Ohren erröteten, es selber ängstlich vermieden solche Wörter zu gebrauchen und sie statt dessen vorsichtig umschrieben, hatten die Payer keinerlei Skrupel, derart anstößigen Dinge sogar eigenhändig zu tun. Einmal hörte ich einen Manouche-Missionar bei einer Predigt vor dem Gebrauch des Wortes „Freudenhaus“, das er in einem historisch-alttestamentarischen Kontext verwendete, vorsichtig eine Entschuldigung vorausschicken, in der er den Zuhörern ausdrücklich seinen unbedingten Respekt vor ihnen versicherte. Ein anderes Mal machte ein ansonsten sehr beliebter Payer-Priester vor einem reinen Gitan-Publikum den verhängnisvollen Fehler, die unter bestimmten Payer praktizierte Pädophilie auch nur andeutungsweise zu erwähnen, wobei er mit diesen angeblich „ungebührlichen Ausschmückungen“ auf das größte Unverständnis bei seinen entrüsteten Zuhörern stieß. „Er hat von Dingen gesprochen, von denen man vor Gitans nicht reden sollte!“ regte sich die 16-jährige Chloe auf der Heimfahrt auf: „..Er hätte das nicht tun dürfen...ich habe mich geschämt...alle haben sich so geschämt!“ (*il a parlé des choses, il fallait pas parler devant les Gitans! Il aurait pas dû le faire...j'avais hôte, moi...tout le monde avait tellement hôte!*)

Homosexualität wurde nicht nur von der Pfingstbewegung als Todsünde der Payer-Menschheit betrachtet, auch die katholischen Gitans zeigten nicht das geringste Verständnis für die gleichgeschlechtliche Liebe und ihre progressive Salonfähigkeit in der Mehrheitsgesellschaft. Wie in vielen anderen Gesellschaften auch, wurde Homosexualität als Bedrohung für die Sozialordnung angesehen und deshalb gefürchtet, totgeschwiegen oder offen verachtet. Immer wieder drückte man seine aufrichtige Entrüstung über den zunehmenden „Sittenverfall“ aus, den man bei den Franzosen beobachtete und vor dem man begründete Angst hatte, er könne allmählich ins eigene Milieu übergreifen. Die angenommene, bevorstehende Auslöschung der eigenen moralischen Ordnung durch die dekadente, aber einflussreiche Mehrheitskultur ließ sich problemlos in das biblisch vorgegebene Schema des nahenden

Weltuntergangs (*le fin du temps*) einfügen, dessen ankündigende Zeichen man hier glaubte, vor allen Dingen aus den Fernsehnachrichten herauslesen zu können. „Mit der Welt geht es bergab, meine Freunde...wir leben das Ende der Zeiten. Morgen sind wir vielleicht gar nicht mehr da!“ (*Le monde va mal, mes amis...nous vivons le fin du temps. Peut-être demain nous serons plus ici!*) Mit diesem unheilvollen Satz begann und endete jede zweite Predigt in den Kirchen der Pfingstbewegung, die die schwelenden, unter ungebildeten und furchtsamen Leuten leicht entfachbaren Ängste für ihre eigenen Zwecke auszunützen wusste und sich damit einen beständigen Zuwachs an verunsicherten Gläubigen sichern konnte. Neben den anderen medial vermittelten Zeichen der biblischen Apokalypse, wie Naturkatastrophen, Terroranschläge und Kriege, wurden Homosexualität und Pädophilie als eindeutige Indizien für den nahenden Weltuntergang gewertet.

Obwohl man viel Zeit vor dem Fernseher verbrachte, schienen selbst die unkonvertierten Gitans nicht bereit, sich einem wahllosen und unreflektierten Medienkonsum auszuliefern. Diese Haltung beinhaltete auch eine bewusste Ablehnung der marktwirtschaftlichen Strategien der Medienindustrie, welche z.B. Erregung aller Art als wirksames Mittel benützte, um höhere Einschaltquoten zu erzielen und die Lust, Sinne und menschlichen Konformzwang zu stimulieren wusste, um das Verlangen für ihre Produkte zu erwecken und zu steigern. Die medialisierte ebenso wie die authentische Kultur der Payous wurde selektiv und mit achtsamem Vorbehalt konsumiert, wobei der Anreiz des Fernsehens für die Gitans hauptsächlich darin bestand, sich voyeuristische „Gucklöcher“ in die, nur von außen bekannte Welt der Payous zu schaffen. Zuweilen hatte man den Eindruck, dass diese Medienerlebnisse nur dazu dienten, die ohnehin schon tief verwurzelten Vorurteile und Vorbehalte gegenüber der anderen Kultur, noch stärker zu verfestigen. „Schau mal an, wie die Payous sich amüsieren!“ (*Regarde, comme les Payous s’amusent!*) rief Ines einmal mit einer Mischung aus Ekel und Neugierde aus, als beim gemeinsamen Ansehen eines billigen Eddy Murphy-Verschnitts, eine Nachtclubszene eingeblendet wurde, in der verführerische, in spärliches Leder gekleidete Frauen irgendwelchen dunklen Mafiosotypen appetitliche Cocktails servierten. Da kein Mann in diesem Moment im Hause anwesend war, zögerten die Frauen es ausnahmsweise träge hinaus, zur Fernbedienung zu greifen. Bei Filmausschnitten, in denen unzulänglich bedeckte Körper oder physische Berührungen zwischen den Geschlechtern gezeigt wurden, auch wenn es sich dabei lediglich um recht unverfängliche Kusszenen oder naturalistische Tieraufnahmen handelte, schalteten gewöhnlich alle Leute, gleichgültig welchen Alters oder welcher Konfession, unmittelbar in einen anderen Kanal um, so dass sie aufgrund ihrer schambedingten Selbstdisziplin bei vielen Filmen nur etwa die Hälfte der Handlung mitbekamen. “Wir haben uns nicht besonders amüsiert gestern Abend. Man musste dauernd umschalten bei diesem Film! Was für eine Schande!“²⁴, so beschwerten sich am Vormittag oftmals die geplagten

Fernsehzuschauer unter den Gitans - als wären nicht sie, sondern die Payous ganz alleine verantwortlich für ihr verdorbenes Vergnügen.

Payous beiderlei Geschlechts, die im öffentlichen Raum ihre Körperlichkeit auf mehr oder weniger indirekte Weise zur Schau stellten, wurden von den Gitans auch als „Tiere“ (*des bêtes, comme des bêtes*) oder „Wilde“ (*des sauvages*) bezeichnet. Während die Gitans in der Lage waren, ihren Körper und seine Impulse zu maïrtisieren (vgl. Williams 1992: 45) und diese Selbsttechniken in den ethnisch spezifischen Geschlechterbeziehungen und dem Respekt für die Integrität des anderen ihre Anwendung fanden, sprach man den Payous die Kulturfähigkeit auf dem Gebiet des Umgangs mit dem eigenen und fremden Körper schlichtweg ab. Die „Schamlosigkeit“, mit der z.B. Payes mit entblößtem Oberkörper am Strand lagen, mit der Liebespärchen sich in der Öffentlichkeit berührten und mit der man seinen „Perversionen“ dort sogar mit gesellschaftlicher Billigung nachging, stand in völligem Gegensatz zur Gitan-Gesellschaft, in der insbesondere die weibliche Physis als eine zivilisierte Materie und der frauliche Habitus als ein von der Kultur geformter und ausgebildeter galt. Einmal berichtete mir eine Gitane, dass man im vergangenen Sommer unter Frauen und Kindern an einen Fluss schwimmen gegangen und dort auf eine *Paye* gestoßen wäre, die splitternackt gebadet hätte. Den Frauen wäre dieser Anblick so peinlich gewesen, dass eine von ihnen die Nudistin solange hartnäckig mit Kieselsteinen beworfen hätte, bis sich die auf diese Weise gesteinigte Frau, zumindest ihr Bikiniunterteil schnell wieder angezogen hätte. Die Frauen, die sich ab ihrer Hochzeit nur noch, wenn überhaupt, fast vollständig bekleidet ins kühle Nass wagten, hatten allerdings keine Probleme, sich in langen Röcken und Blusen an einen voll belegten Meeresstrand zu legen, um ihre kleinen Kinder beim Schwimmen zu überwachen – vorausgesetzt der Rest der Teilnehmer trug eine halbwegs akzeptable Badebekleidung. Während ich es in der Gesellschaft der Gitanes als unangenehm empfand, auf diese Weise schwitzend in der Sonne zu schmoren, schienen die Frauen die Herrschaft, zu der sie auf diese Weise über sich selbst gelangten, als eine Form des moralischen Sieges über die Payes zu zelebrieren, die sich im Gegensatz zu ihnen, würdelos und ungezügelt den natürlichen Elementen und der sie umgebenden Welt auslieferten.

Ähnlich wie die ungarischen Rom, lebten die südfranzösischen Gitans mit dem Ideal einer „unkörperlichen Existenz“ (Stewart 1997: 224). Aber im Unterschied zur Rom-Gruppe, die Geburt und Tod als Teile der natürlichen Reproduktion und als Körperprozesse ansah, die „unterschlagen“ werden mussten, um sich, im Gegensatz zu den „animalischen“ Gadje, als wirklich menschliche und rein soziale Wesen imaginativ zu definieren, ergab sich die „Menschlichkeit“ der Gitans vielmehr aus der konkret angewandten Genderideologie, welche entkörperlichte und ent-sexualisierte Beziehungen zwischen den Geschlechtern als wünschenswerte Grundlage der eigenen Kultur vorschrieb. Diese vorherrschende Norm musste im Alltagsleben und insbesondere anlässlich der

Übergangsriten, wie Hochzeiten, Totenwachen und religiösen Zusammenkünften, in denen die vorgeschriebene Geschlechtertrennung am authentischsten verwirklicht wurde, von allen Gruppenmitgliedern jeweils genderspezifisch verkörpert werden. Letztere bewiesen sich auf diese Weise ihren gegenseitigen Respekt füreinander und realisierten ihre gemeinsame *Gitanitude* vis-à-vis der in diesem Punkt undifferenzierten, strukturlosen und „wilden“ Payer-Welt.²⁵

Nichtsdestotrotz lässt sich feststellen, dass auch die südfranzösischen Gitans weit davon entfernt waren, eine bloße „reaktive“ Kultur zu produzieren, indem sie ihre Identität aus einer Form jugendlich-unreifer Rebellion gegen die dominante Kultur gewannen, wie dies z.B. Bernhard Streck für die sudanesischen Niltalzigeuner angenommen hat (1996: 191/192). In der Ethnopsiganologie haben viele ForscherInnen bisher dazu tendiert, die Rolle der *Gadje* oder der *Payous* bei der Konstruktion zigeunerischer Identität zu überschätzen. Als Resultat dazu, ergaben sich manchmal ethnographische Repräsentationen, in denen der Minderheitengruppe jegliche Eigenständigkeit bezüglich ihrer sozio-kulturellen Organisation abgesprochen wurde, wobei man sie sogar mit „Dependenzkulturen“ (Münzel zitiert in Notizen N° 9; 1979: 251) oder jugendlichen „Derivatkulturen“ (Streck 1996: 191/2) verglich.²⁶ Man sollte jedoch in Betracht ziehen, dass Zigeuner sich mit ihren ethnischen Identitätsstrategien nicht, wie häufig angenommen, schon immer und in jeder Beziehung auf ein einziges konkretes Gegenüber, also auf die Mehrheitskultur, bezogen haben. Die südfranzösischen Gitans konzentrierten sich in ihrer Identitätskonstruktion, wie bereits weiter oben gezeigt, mindestens in demselben Masse auf andere Zigeunergruppen in Frankreich und Europa, als auch auf die Nicht-Zigeuner. Schuld an manchen einseitigen Repräsentationen scheint auch die oft geringe Einbettung der Felddaten über Zigeuner in geschichtlich-nationale genauso wie in globale, welt-systemische Bezüge, zu sein - eine theoretische Ausrichtung, die man als spätes Erbe des Struktur-funktionalismus betrachten könnte. Diese Forschungsausrichtungen hatten auch zur Folge, dass gegenwärtige und durch veränderte machtpolitische Hierarchien und Hegemonien, intensivierete Ethnizitätsprozesse nicht als unmittelbare Reaktion auf den, durch Moderne und später Globalisierungsprozesse, verursachten, sozio-kulturellen Wandel aufgefasst (vgl. Comaroff & Comaroff 1992: 50ff.), sondern als unwandelbare, „prämordiale“ Tatsachen betrachtet wurden. Wenn es aber zutreffend ist, dass Ethnizität, im Sinne eines erstärkten ethnischen Bewusstseins, das Produkt bestimmter historischer Voraussetzungen ist und weniger den „gegebenen“ kulturellen Unterschieden zwischen ethnischen Gruppen entspringt (Comaroff & Comaroff 1992: 50/51), müssten einiger der, zwischen 1980 und 2000 entstandenen, tsiganologischen Studien als historisch situierbare Ethnographien gelten, welche Zigeunergesellschaften, ohne dieser Tatsache annähernd Rechnung getragen zu haben, im globalisierten „Verunsicherungsstadium“ dargestellt haben. Zumindest die südfranzösischen *Gitans catalans*, die durch ihre marginale Position, weite Bereiche ihrer

traditionalen Kultur noch lange Zeit über ihre Sedentarisierung in den Anfängen des 20. Jh. hinaus, erhalten konnten, waren durch Modernisierung und die nationalstaatlich geförderte Integration ethnischer Minderheiten unter zunehmenden Anpassungsdruck geraten, auf den sie längerfristig mit verstärkter ethnischer Selbstbehauptung und der Ausbildung eines religiösen Fundamentalismus reagierten. Diese, erst seit kurzem voll artikulierten Ethnizitätsprozesse, insbesondere auf dem Gebiet religiöser Praktiken, traten manchmal auf klassische Weise gekoppelt mit der Verneinung der gemeinsamen Humanität der dominanten Mehrheit auf (ebd.: 53).

Bei allen Diskussionen um Abgrenzung, Oppositionierung oder Konfrontation sollte zudem nicht vergessen werden, dass die Gitans, ähnlich wie auch die Roma, Sinti und Gitanos, weite Teile ihrer Kultur, wie z.B. die katholische Religion, die südfranzösische Küche oder den provencalischen Dialekt, harmonisch mit der Mehrheitsgesellschaft teilten und sich, trotz einiger Vorbehalte diesbezüglich, durchaus als Teil dieser gesamtprovencalischen Kultur begriffen. Gleichzeitig zeichnete sich die soziale Organisation der ethnischen Gruppe, also das Netzwerk von Verwandtschaftsbeziehungen, -hierarchien und -solidaritäten, durch eine bemerkenswerte Autonomie gegenüber der Mehrheitsgesellschaft aus (vgl. Teil I/2). „Kulturzentristische“ Darstellungen, die soziale Strukturen nicht ausreichend zu ihrem Forschungsgegenstand gemacht haben, so wie zahlreiche ethnographische Abhandlungen der letzten Jahrzehnte, lassen jedoch leicht die Tatsache übersehen, dass Identität bei ethnischen Gruppen vor allem sozial definiert und zugeschrieben ist und nur in zweiter Linie eine erworbene Qualität darstellt (vgl. Calhoun 1993: 230).

Auf jeden Fall ließ es sich kaum von der Hand weisen, dass die kulturelle Organisation der Gitans zu grossen Teilen auf einem „set“ von Praktiken ruhte, welche die interne Sozialordnung vermittelten und deren langfristiger Aufrechterhaltung dienlich war. Zum Beispiel die Tatsache, dass sich die Gemeinschaft aller Gitans, ohne Rücksicht auf Alter oder Geschlecht, untereinander „Kinder“ (*noyes*) nannten, spiegelte meiner Auffassung nach den Versuch wieder, die geschlechterstratifizierte und familienatomistische Sozialstruktur, die dem Ideal der Egalität gegenüberstand, periodisch zu entdifferenzieren (vgl. Turner 1989: 112 ff.). Es wäre nahe liegend, diese antistrukturale Tendenz als den Versuch einer, in der Realität nach Statusgruppen stratifizierten Gesellschaft zu werten, die von Zeit zu Zeit einer gesamtethnischen *communitas* bedurfte, um ihre Einheit, Gleichheit und Brüderlichkeit angesichts der mächtigeren Payer-Welt, wiederherzustellen. Der Zug einerseits, sich in einer sorgfältig abgeschlossenen, auf Verwandtschaftsbasis beruhenden Familieneinheit zurückzuziehen, die sich vom Rest der Gemeinschaft feindselig abgrenzte und die Tendenz andererseits, sich in einer homogenen, egalitären Gemeinschaft zusammenzuschließen, bildeten zwei Pole, zwischen denen man kontinuierlich oszillierte und die eine

fluktuierende Bewegung darstellte, welche ein markantes und persistentes Merkmal des sozialen und rituellen Lebens der Gruppe durch die Zeit war. Auch bei den Geschlechterbeziehungen, die das Fundament der Kultur bildeten, standen die ethnischen Differenzierungsbelange eindeutig im Hintergrund. So war z.B. die gegenseitige Bezeichnung von unverwandten Männern und Frauen mit der fiktiven Verwandtschaftsbezeichnung „Kousin/e“ direkt auf den Sachverhalt zurückzuführen, dass die Gitans sich bewusst als geschlechtsneutrale Lebewesen definieren wollten, wenn es darum ging, Ruf und Ansehen in den Augen der anderen zu bewahren. Die um „Ehre und Scham/Schande“ hochgradig besorgten Gitans konnten durch die gegenseitige Anwendung der neutralisierenden Eigenbezeichnung „Kind/Kinder“ (*noy, noyes*) genauso wie mittels der fiktiven Verwandtschaftstermini „Kusin/Kusine“ (*cousin, cousine*) etwaige Verdächtigungen ausschließen, dass zwischen (unverheirateten) Männern und Frauen nie mehr als eine geschwisterlich-freundschaftliche Zuneigung bestand. Dasselbe kulturelle Leitmotiv wiederholte sich in der Pfingstbewegung, in denen die Frauen sich als „Schwestern“, die Männer als „Brüder“, und die gesamte Kultgemeinschaft als „Kinder Gottes“ (*les enfants de Dieu*) bezeichneten. Diese Namensgebung erleichterte den Mitgliedern der Kirche nicht nur den unbeschwerten Umgang in einer gemischten religiösen Praxis, sondern implizierte auch eine Weiterführung der Gleichung Gitans = Kinder = Kinder Gottes (oder das erwählte Volk), die zur Entstehung der angestrebten spirituellen, geschlechtslosen *communitas* u.a. eine wichtige Voraussetzung war.

In diesem Zusammenhang war es für die Leute nicht nur aufgrund der Anforderungen des je nach den Altersunterschieden zwischen zwei Personen verlangten Respekts unentbehrlich, das genaue Geburtsdatum des anderen in Erfahrung zu bringen, um abzuschätzen, ob oder wie viel von dieser wertvollen sozialen Gabe, er/sie seinen Mitmenschen schuldete. Die Angst vor Schande, viel mehr noch als der Wunsch nach Ehre oder Ansehen, schien den Alltag der Gitans zu beherrschen (vgl. Wikan 1984: 636/37). Ein gemischtgeschlechtlicher Umgang, auch wenn nur für die Dauer einer kurzen gemeinsamen Autofahrt, wurde nur dann toleriert, wenn Frau und Mann den Altersunterschied von ungefähr einer Generation hatten und sich mit den fiktiven Verwandtschaftsbezeichnungen Vater/Tochter oder Mutter/Sohn aufeinander beziehen konnten. Erwägt man jedoch, was für fatale Folgen in dieser kleinen, überschaubaren Gemeinschaft allein verleumderische Mutmaßungen anderer über das eigene Handeln haben konnten, überraschen diese anfangs als übertrieben anmutenden Vorsichtsmaßnahmen nicht mehr sonderlich. Wenn z.B. ein Mann einer verheirateten Frau hinter ihrem Rücken einen Normenbruch unterstellte und ihr eheliche Untreue nachsagte, ohne dabei konkrete Beweise vorlegen zu können, musste er damit rechnen, dass er im Namen des gitanischen Rechts zur Rechenschaft gezogen und für sein Tun von den männlichen Mitgliedern der betroffenen Familie bestraft würde. Diese strengen Regeln rechtfertigten auch, dass Frauen, es sei denn, sie hatten die Menopause bereits

weit überschritten, niemals ohne Begleitung das Haus verließen, um weitere Wege zurückzulegen, auch wenn sie bei ihren Erledigungen im Notfall nur ein kleines Kind an der Hand mit sich führten. Für die Ethnologin, die sich den Luxus einer ständigen Begleiterin nicht leisten konnte, war es anfangs mühselig, die misstrauischen und forschenden Fragen („Was machst du denn alleine hier?“) abzuwehren, die jeder Alleingang unweigerlich nach sich zog und die sich erst dann legten, nachdem es sich innerhalb der Gemeinschaft Tabascos herumgesprochen hatte, dass ich allem Anschein nach, „ein zurückhaltendes und sittsames Mädchen“ wäre (*une fille réservée et pudique*).

Es herrschte im Übrigen eine strikte räumliche Geschlechtertrennung, etwa vergleichbar mit der, welche in arabisch-muslimischen Gesellschaften allgemein üblich ist. Mit Ausnahme reiner Familienzusammenkünfte hielten sich Männer und Frauen im öffentlichen sowie im privaten Bereich in getrennten Sphären auf, die niemand, außer den reproduktionsbefreiten Älteren, zu überschreiten wagte. Männer saßen vor der Bar der Gitans, auf Totenwachen und anlässlich von anderen größeren Zusammenkünften mit Vorliebe in Kreisform, wobei sich ca. 20-30 Personen auf diese Weise formierten, während Frauen dazu tendierten sich in sicherer Entfernung dazu, in kleineren Grüppchen aufzuhalten. Familieninterne, geschlechtergemischte Gruppierungen auf öffentlichen Plätzen oder Straßen wurden umgehend in unterschiedliche Gesprächszirkel aufgelöst, sobald eine Geschlechterpartei sich durch hinzugekommene Personen in deutlicher Überzahl befand oder die Gruppe sich mit der Zeit durch den Zuwachs an unverwandten Leuten vergrößert hatte. Insbesondere als uneingeweihter Neuankömmling musste man aufmerksam darauf Acht geben, dass man sich im richtigen Moment der richtigen Partei anschloss und manches Mal wurde ich zu meinem großen Leidwesen von den männlichen Älteren „meiner“ Familie, die sommers über die heißen Nachmittage unter einer schattigen Platane direkt vor dem Wohnhaus verbrachten und immer etwas Spannendes zu erzählen hatten, bei meiner Ankunft umgehend zu den Frauen in die Küche gelotst, da ihnen meine (weibliche) Anwesenheit in der Runde sichtlich peinlich war. Während der Nachmittagsstunden, welche die Leute meist nutzten, um Besucher zu empfangen, saßen die Frauen in der Küche oder vor den Häusern auf den Treppenstufen, während die Männer sich im Wohnzimmer aufhielten – oder vice versa. Wenn die Platzverhältnisse zu knapp waren, mussten sich die Frauen in der gegenüberliegenden Zimmerhälfte gruppieren und wurden angehalten, ihre Stimmen dabei merklich zu dämpfen, damit die Männer bei ihrem wichtigen Palaver nicht gestört würden. Nach dem Gitan-Gesetz durften Frauen sich niemals in Eigeninitiative einer Männergruppe nähern, sondern waren gezwungen, sich dezent im Hintergrund halten und zu warten, bis man ihnen die entsprechenden Bewirtungswünsche mitteilte. Analog dazu war es den Gitanes strikt untersagt, Streitigkeiten oder Konflikte, die sie vielleicht mit anderen Frauen austrugen, zum Zwecke einer Schlichtung oder Aussprache, an ihre Ehemänner heranzutragen. „Das kann sehr, sehr

schlecht ausgehen...“ (*ca peut finir très, très mal...*) erklärte man mir, indirekt auf die Hitzköpfigkeit der Männer verweisend - nur Französinen würden so unselbstständig handeln und alles haarklein ihrem Ehemann erzählen.

Nach den Vorgaben der Genderideologie musste eine Gitane zurückhaltend (*reservé*), bescheiden (*modeste*) und von ruhigem Temperament sein (*être bien-posée*), alles Eigenschaften, die den durchschnittlichen *Payes* kategorisch abgesprochen wurden. Das Recht der Gitans (*la loi gitane*), welches auch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern regelte, schrieb vor, dass die Frau der Autorität ihres Ehemannes unterstellt sein sollte (*la femme doit être soumise à l'autorité de l'homme*). So durfte aus Gründen des Respekts (*le respect*), die Frau niemals von sich aus das Wort in Gegenwart von Männern ergreifen, sondern sie war verpflichtet zu warten, bis man sie von Männerseite her ansprach. Frauen, die einen „lebhaften Charakter“ besaßen (*avoir le caractère vif*) und schlagfertig oder gar vorlaut waren, gaben zwar viel Anlass zu allgemeiner Belustigung, wurden aber in der Rolle als Ehefrauen wenig geschätzt. Ihre Fähigkeit sich männlicher Autorität unterzuordnen zu können, musste sich in den täglichen Respektsbezeugungen für Vater oder (späterem) Gatte widerspiegeln, die in Gehorsam, Dienstbereitschaft und einem verallgemeinerten Deferenzverhalten ihren entsprechenden Ausdruck fanden. Es gehörte zu den ungeschriebenen Statuten des Gitan-Gesetzes, dass eine Frau nicht bössartig mit oder über andere Leuten reden durfte (*ne pas dire des méchancetés aux autres*), ernsthaft und vertrauenswürdig sein musste (*être sérieuse*), ihren Ehemann respektieren (*respecter son mari*) und sich nicht mehr als notwendig auf der Straße „herumtreiben“ sollte (*ne pas se promener partout*). Während Männer tun und lassen konnten was sie wollten und ihren Anvertrauten niemals einer Antwort schuldig waren, hatten die Frauen ihnen gegenüber akribische Rechenschaft über ihre persönlichen Tagesaktivitäten und täglichen Haushaltsausgaben abzulegen. Konvertierte Frauen genossen zwar im allgemeinen mehr Handlungsspielraum als Katholikinnen, da die schwesterlichen Gebetszirkel als guter Vorwand dienten, der Enge des Hauses auf erlaubte Art und Weise zu entkommen, dafür kollidierte ihr mobiler Lebensstil aber mit den konservativen Ansichten der Älteren, die scharfe Kritik an der Tatsache übten, dass Töchter und Schwiegertöchter, die z.T. im Besitz eigener Autos waren, ständig „spazieren fahren“ (*se promener*), so dass nicht einmal der eigene Ehemann wusste, wo sie denn eigentlich steckten.

Im Haus war es der verheirateten Frau vorgeschrieben, Gatten sowie Kinder und Gäste auf Bedarf hin zu bedienen und ihre Haushaltspflichten bestanden neben Einkaufen, Mahlzeiten zubereiten, waschen, bügeln und Kinderbetreuung darin, das gemeinsame Domizil täglich in einen sauberen und ordentlichen Zustand zu bringen – wofür die nichterwerbstätigen Frauen manchmal mehr als die Hälfte des Tages opferten. Dementsprechend und als wollten sie dem hässlichen Vorurteil der „schmutzigen Zigeuner“ (*sale Gitan!*) trotzig die Stirne bieten,

zeugten die blitzblanken Wohnräume der Gitans von einer tadellosen und putzmittelintensiven Reinlichkeit. Frauen egal welchen Alters nahmen lange Anfahrtswege zu einem der großen Supermärkte (*des grandes surfaces*) in der nächstgelegenen Stadt gerne in Kauf, nur um sich dort ein neu erschienenes Putz- oder Waschmittel mit Vanillegeruch oder weiteren wohlriechenden Aromen zu besorgen, welches die Nachbarin vielleicht seit Kürze benutzte und über dessen Vorzüge man sich bereits eigenhändig überzeugt hatte. Das morgendliche Säubern wurde, sobald die männlichen Mitglieder der Familie das Haus verlassen hatten, aus hygienischen Gründen (Angst vor Beschmutzung) im Nachthemd oder Pyjama erledigt und man zog sich gewöhnlich erst nach Mittagessen und Abwasch in die formale Straßenkleidung um, nicht ohne dass man sich vorher einer sorgfältigen Ganzkörperreinigung unterzogen hätte. Auch wenn man morgens gezwungen war außer Haus zu gehen, um auf dem Markt oder im nahe gelegenen Lidl einzukaufen, machte man sich selten die Mühe, den Schlafanzug mit der Alltagskleidung zu vertauschen, sondern warf sich lediglich bei Bedarf einen Bademantel über oder „betrog“, indem man die nächtlichen Hüllen gekonnt unter Rock und Überjacke versteckte.

Wenn eine Frau gegen das Gesetz verstieß, so hatte der Ehemann das Recht, sie dafür zu bestrafen oder gegebenenfalls auch körperlich zu züchtigen. Im Fall eines weiblichen Ehebruchs, der zweifellos das schwerste Delikt darstellte, wurde die Schuldige sofort aus der Gemeinschaft ausgestoßen und musste die Stadt umgehend verlassen. Ereignete sich ein weiblicher Gesetzesbruch innerhalb des Hauses eines Älteren, gleichgültig ob Vater oder Großvater, so hatte letzter die Pflicht, Tochter oder Enkelin an Stelle des Ehemanns, nach eigenem Ermessen zu bestrafen. Obgleich ich kein einziges Mal beobachten konnte, wie ein Mann in der Realität gewaltsam Hand an seine „ungehorsame“ Frau anlegte, wurde mir doch von Einzelfällen berichtet, die sich in der Vergangenheit zugetragen hatten und in denen alkoholabhängige Männer ihre Frauen schlecht behandelt oder im Weinrausch geschlagen hatten. Tatsächlich berichteten mehrere Zeugenaussagen der Bekehrten von Erinnerungen an die häusliche Gewalt, der sie als Kinder oder auch Erwachsene hilflos ausgeliefert waren. Aber auch konvertierte Männer sprachen meistens offen über ihr früheres Leben, indem sie sich als „vom Teufel getriebene Sklaven der Sünde“ bezeichneten, die ihre ganze Familie, manchmal auch mittels physischer Gewalt, tyrannisiert hätten. Ein paar Male wurde ich unfreiwillig Zeugin einiger intrafamiliärer Konfliktszenen, in denen die Drohung zuzuschlagen unmittelbar im Raum stand, dann aber in einschüchternden Gebärden „versickerte“. Der Anlass bestand jedes Mal in einer kritischen Äußerung der Ehefrau ihrem Mann gegenüber, die, wie gesagt wurde, mit ihrem Verhalten einen „Mangel an Respekt“ (*une manque du respect*) bewiesen und somit eine angemessene Strafe verdienen hätte.

Allerdings wurde mir von männlicher Seite her versichert, dass das ländliche Tabasco eine Stadt wäre, in der vorwiegend „zivilisierte“ Gitans wohnten, die

noch mehr oder weniger in Einklang mit ihren überlieferten Gesetzen lebten. Frauen, die aus anderen Orten nach Tabasco eingeheiratet hatten, waren ebenfalls der Ansicht, dass in dieser südfranzösischen Kleinstadt der Respekt für die Älteren und die freiwillige Unterwerfung der Frau unter den Ehemann, noch auf recht konservative Weise praktiziert würde - auch wenn die Tabasconer Gitans ansonsten sehr „payoutisiert“ (*devenu comme des Français*) wären und ihre eigene Sprache (*le Gitan*), einen katalanischen Dialekt, mehr oder weniger verlernt hätten. Während in Sète oder Montbougie die jüngeren Frauen angefangen hatten, sogar in Anwesenheit der Älteren zu rauchen, hätte dagegen in Tabasco keine Frau es jemals gewagt, sich vor den gefürchteten Patriarchen eine Zigarette anzuzünden. Im berühmt-berüchtigten Stadtteil Velline in Montbougie, in dem Araber und Gitans Seite an Seite wohnten und welches als extrem liberales, wenn nicht als dekadentes Pflaster galt, könnte man, so wurde mir zumindest berichtet, die Opfer männlicher Sittenstrenge auf der Straße herumsitzen sehen - Frauen, die sich mit blau geschlagenen Augen rauchend die Zeit vertrieben und seelenruhig in aller Öffentlichkeit aus Bierflaschen trinken würden. In diesem „heißen Viertel“ (*un quartier chaud*), wo Kleinkriminalität an der Tagesordnung war, so die Aussage, hätten sich die ungehorsamen Frauen bereits an die harten Methoden der Bestrafung gewöhnt und nähmen sie als unvermeidliches Übel für den Preis ihrer heimlichen Laster schweigend hin.

In Tabasco bedienten sich verheiratete Frauen, die durch ihre Männer ungerecht oder gar gewalttätig behandelt wurden, einer seit Generationen bewährten Methode gegen die häusliche Unterdrückung und flüchteten sich ein paar Tage zurück zu ihrer agnatischen Verwandtschaft, an ihren Geburtsort. Rosa erzählte mir die Geschichte von ihrer Mutter, die eines Tages – der Vorfall musste sich in den 40er Jahren zugetragen haben - ihre sieben Sachen und zehn Kinder auf einen Leiterwagen, der sonst der Lumpensammlerei diene, gepackt hätte und den ca. 30 km langen Weg zu Fuß von Robère, zu ihrer Familie nach Arielon, angetreten wäre, weil ihr Mann, der ansonsten ein „braver Mann“ und von Beruf Hundescherer war, sie geschlagen und gedemütigt hätte. In Arielon angekommen, hätte eine Tante, welche die ökonomisch auswegslose Situation ihrer Nichte schnell erkannt hatte, der Rebellin ins Gewissen geredet, doch unverzüglich zu ihrem Mann zurückzukehren und ihr genug Geld für den Nachhauseweg zugesteckt – einen guten Rat, den die Mutter dann auch befolgt hätte - denn sie hatte nun mal keine andere Wahl. Rosa, die Tochter, hatte in einem ähnlichen Fall 30 Jahre später auf ähnliche Weise gehandelt - mit dem geringfügigen Unterschied, dass sie nur drei kleine Kinder und drei Koffer mit in den Zug in ihre Heimatstadt Robère nahm und von dort aus telefonische Verhandlungen mit ihrem zurückgebliebenen Mann führte, der nach einer Woche dort auftauchte, um die Familie wieder nach Tabasco zu überführen. Ihre Schwestern in Robère hatten eine Woche lang eindringlich auf sie eingeredet, zu ihrem Mann zurückzukehren, sagte Rosa - und was kann man auch anderes tun?

Ironischerweise entsprach das ideale, von Männern entworfene Frauenbild, hier am ehesten einer häuslich verpflichteten und zur Unterordnung stets bereiten Mutterfigur, die sich für die sentimentale und orale Versorgung ihrer Familie in ganzer Person hingab. Diese Genderanforderungen standen gewöhnlich in scharfem Gegensatz zum gelebten Habitus der realen Gitanes, die nicht nur häufig ein sehr extrovertiertes Temperament und ein, auf den Märkten bis zur Perfektion geschultes, selbstbewusstes Auftreten besaßen, sondern die auch durch ihre ökonomische Beschäftigung als Händlerinnen, Reinigungsfrauen oder Erntehelferinnen gewohnt waren, sich schon z.T. seit Kindesbeinen an in der Payout-Welt durchzuschlagen und dafür ein selbstständiges finanzielles Einkommen zu beziehen. Bereits im Alter von 10 -12 Jahren hatte für viele Frauen (und Männer) der mittleren Generation die Händlerausildung auf den Wochenmärkten begonnen (*faire les marchés*), wo man ihnen, nachdem sie anfangs mit einfachen und unbeliebten Handlangerdiensten, wie Auf- und Abbau der Marktstände von Familienmitgliedern beschäftigt wurden, beibrachte, deren Ware auch ohne erwachsene Hilfe zu verkaufen. Dalie, für die mit 11 Jahren das Leben auf den Märkten in der Region begann, wo sie zuerst bei ihrer Großmutter, einer für ihr Verkaufsgeschick sehr angesehenen Händlerin und dann bei ihrem Onkel Filo den Handel mit Kleidungsstücken erlernte, erzählte wie andere erfahrene Gitanes auch von den harten Anfangsjahren im Geschäft, in denen sie als billige Arbeitskräfte von ihren älteren Verwandten ausgenutzt und nach einem arbeitsintensiven Tag mit einem Apfel und einem Ei heimgeschickt wurde. Sie schilderte, wie ihr gewinnstüchtiger Onkel Filo ihr manchmal nach erfolgreich getaner Arbeit lapidar mitgeteilt habe, dass ihr Tagesumsatz nicht ausreichend gewesen wäre und dass sie für den Verkauf keinen Lohn beanspruchen könnte. Es habe ihr das Herz gebrochen, damals als junges Mädchen, sagte Dalie und dann habe sie angefangen, sich einfach das zu nehmen, was ihr ihrer Ansicht nach rechtmäßig zustand. Sie kassierte ab und zu das Geld für ein verkauftes Kleidungsstück und behielt es dann heimlich für sich ein. Niemand hätte ihr damals je einen Pfennig Taschengeld gegeben, fügte sie wie entschuldigend für ihre Schummelei hinzu: „Wenn du jung bist, dann denkst du nicht nach. Du willst einfach ein bisschen Geld, du bist dir nicht klar darüber, was du eigentlich tust...“²⁷

Geschäftstüchtige Frauen waren bei den Gitans keine Seltenheit. Bevor es eine geregelte staatliche Sozialfürsorge gab, ist in vielen Familien die Frau die Haupterwerbstätige gewesen, während die Männer von sporadischer Gelegenheitsarbeit lebten und einem klassisch „bohemischen“ Lebensstil nachgingen, der von Spiel, Trunk, Frauen und Flamenco-Festen geprägt war und welcher fast größtenteils aus weiblichen Einnahmen finanziert wurde. Obwohl das gitanische Dandytum weit davon entfernt war, die Regel in der Gesellschaft darzustellen und es viele Männer gab, die pflichtbewusst für den Lebensunterhalt ihrer großen Familien aufkamen, gab es auch noch heute einen gewissen Prozentsatz an „Flaneuren“ unter den älteren, katholischen Gitans, die

man äußerlich an ihrer auffällig eleganten Kleidung, ihren spiegelblank geputzten Schuhen und dem obligatorisch, breitrempigen Hut, schon aus weiter Entfernung erkennen konnte und deren etwas weniger gepflegte Frauen oftmals wie Aschenputtel neben Prinzen wirkten. Diese *Bohémiens*, die sich nach ihrer christlichen Bekehrung, welche mit einem Rückzug von den „Dingen dieser Welt“ (*se retirer des choses du monde*) einherging, selber retrospektiv als unverbesserliche „Festleute“ (*des fêtards*) bezeichneten, führten nach eigenen Angaben ein ausschweifendes, oft von nächtelangen Flamenco-Festen (*les fêtes flamencas*) geprägtes Leben, auf Kosten ihrer Frauen, die für sie auf den Märkten arbeiten gingen und zudem gezwungen waren, die zahlreichen Gäste zu bewirten, die ihre Ehemänner regelmäßig zum Essen nach Hause einluden. „Das Volk der Gitans ist ein festliebendes Volk“ (*le peuple gitan est un peuple fêteur*), kommentierten die jungen Gitan-Priester lakonisch diese gesellschaftlichen Misstände, „nur Gott alleine, kann uns ändern.“ (*C'est Dieu seul, qui peut nous changer*). Auch aus diesem Grund wurde jede religiöse Bekehrung eines ausschweifenden Lebemanns und Partylöwens als besonderes Wunderwerk Gottes bestaunt und vornehmlich von allen weiblichen Anhängern freudig gefeiert. Die reumütigen und bescheiden wirkenden Ex-Dandys wurden auffallend häufig an die Kanzel gerufen, um ihre an Sensation grenzenden Zeugenberichte über das Mikrophon abzulegen, in denen sie allen voran als leuchtende Beispiele von ihrem wundersamen Lebenswandel berichten durften.

Die älteren und noch wenig emanzipierten Frauen hatten die Dinge noch einfach schweigend hinzunehmen. So war die heute 84-jährige Ana, Mutter von fünf Kindern, vollzeitig mit Kleidungshandel tätig, während ihr Mann die Nächte im „Café“ verbrachte, wo er sich mit Gewinnspielen die Zeit vertrieb. Sie erzählte mir nicht ohne nachträgliche Verbitterung, dass sie morgens um vier Uhr aufgestanden sei, das Haus gereinigt hätte (sie habe sogar die Wände geputzt, sagte sie), die Kinder gewaschen und angezogen und dann die ein-zweistündige Fahrt auf die Wochenmärkte ins Languedoc angetreten hätte. Ihr Mann dagegen, der gegen drei bis vier Uhr morgens aus der Bar oder dem Spielsalon zurückgekommen wäre, hätte das Bett erst dann verlassen, als sie bereits das Mittagessen für die große Familie auf den Tisch gestellt hätte.

„Mein Mann war immer pikfein angezogen. Wenn Du ihn gesehen hättest...mittags stand er mindestens eine Stunde vor dem Spiegel und hat sich fertig gemacht zum Ausgehen.“ Die alte Dame, die von den Jüngeren respektvoll mit *Madame Prinzipe* angedredet wurde und von der jedermann mit Hochachtung in der Stimme sagte: „Die Ana, die konnte vielleicht verkaufen!“, ahmte mit betont eingebildeter Handbewegung nach, wie ihr verstorbener Mann sich das pomadisierte Haar gewohnheitsgemäß zurückgekämmt hatte. „Er trug nur *Pierre Cardin* - Socken, nur vom Feinsten! Er hatte Socken im Wert von 600FF. Die Großmutter durfte seine Socken nicht einmal waschen! Unmöglich...er hat darauf bestanden, sie selber zu waschen! Die Leute haben ihm den Spitznamen *le Baron* gegeben...“ rief ihr Enkel Moise aus. „Und einmal

hat er sogar aus der Haushaltskasse Geld entnehmen wollen, um zu spielen...“ fügte ihr ältester Sohn Paul ergänzend zur Ausführung der anderen hinzu - noch im nachhinein scheinbar ganz sorgenvoll bei dieser unangenehmen Erinnerung. „Ich habe es im letzten Moment verhindern können. Er wollte mich schlagen! Aber wir brauchten das Geld dringend um Essen zu kaufen.“ Kinder und Enkel von *Madame Prinzipe* machten einstimmig die harte und langfristige körperverschleißende Arbeit auf den Märkten für den heutigen, schlechten Gesundheitszustand der älteren Dame verantwortlich. Tatsächlich hatten sich viele Frauen mittleren Alters, die ihr Brot in jüngeren Jahren durch Schuh- und Kleidungshandel verdienten, aus gesundheitlichen Gründen seit einiger Zeit aus dem Marktgeschäft zurückgezogen: Artrosen und Gelenkschmerzen, die durch stundenlanges Herumstehen in der feuchten Winterkälte verursacht wurden, gekoppelt mit der permanenten Unsicherheit des Verdienstes (*un jour tu vends, un autre tu vends pas*), ließ sie die abenteuerliche Unabhängigkeit des fliegenden Händlertums mit der regelmäßigen Sicherheit eines Arbeitsplatzes als Reinigungshilfe nur allzu bereitwillig eintauschen. Die heute halbseitig gelähmte Ana hatte mehr ein halbes Jahrhundert lang, bis ins hohe Alter von über 70 Jahren, ihren Stand bei Wind und Wetter mehrmals wöchentlich in Béziers, Carcassonne und Narbonne aufgeschlagen, wo man ein interessierteres Klientel vorfand als in der wohlhabenden Provence. Ihre potentiellen KundInnen hatte sie mit einem von weitem vernehmbaren Lockruf „Ich habe gute Ware!“ (*J'ai de la bonne marchandise!*) auf sich aufmerksam gemacht. Ana erzählte, dass sie ein gutes Gespür für die jeweils gefragte Mode hatte und dass sie ihr Warenangebot bei bekannten Marseiller Großhändlern geschickt zusammengestellt hätte. Als sie noch arbeitstätig war, wäre Ana, die immer gut angezogen gewesen wäre, sogar zwei Mal die Woche zum Friseur gegangen, sagten ihre Enkel: „Die Großmutter „hatte echte Klasse!“ (*la Gaia, elle avait de la classe, elle!*). Auf einem Photo aus den 60er Jahren sieht man sie mit blond getönten, dauergewellten Haaren, falschem Pelzmantel und modischer Hornbrille. Nichts an der äußeren Erscheinung erinnerte an ihre gitanische Herkunft und diese bewusst eingesetzte „Ethnokosmetik“ stellt noch heute ein gebräuchliches strategisches Mittel dar, da Payous lieber bei Payou-Händlern kaufen, als bei den Zigeunern. Zum Verkauf habe sie die Ware blitzschnell in eine bereitliegende Tüte eingepackt und der Kundin direkt vor die Nase gehalten, so dass sie die Kundschaft damit überrumpeln und vor vollendete Tatsachen stellen konnte, erläuterte Ana stolz ihre effiziente Verkaufsstrategie: „‘Meine Süße’, habe ich gesagt, ‘meine Schöne’, diese Hose ist wie für Dich gemacht!... und die Leute, die haben gekauft!“

Die mehrheitlich arbeitstätigen Gitanes waren so gezwungen, in zwei verschiedenen und einander ausschließenden Kulturzonen zu leben: zum einen in der liberalen Sphäre der Erwerbstätigkeit unter *Payous*, wo sie Durchsetzungsvermögen und individuellen Unternehmergeist beweisen mussten und zum anderen innerhalb der strikt geschlechtersegregierten Ordnung der

eigenen Gemeinschaft, wo von ihnen Anpassungsfähigkeit und Unterordnung abverlangt wurde (vgl. Okely 1983: 204/5). Vor allem aus diesem Grund schien es ihnen schwer zu fallen, die eingeforderte Unterwerfung gegenüber Ehemännern, Vätern und Älteren widerspruchslos hinzunehmen und es war kaum zu übersehen, wie weit äußerliche Performance und innere Überzeugung dabei auseinanderklafften. Ihrer Loyalität gegenüber den Familienoberhäuptern waren eindeutige Grenzen gesetzt, die u.a. durch solidarische intra- und interfamiliäre Frauenzusammenschlüsse ständig neu gezogen und bekräftigt wurden. Innerhalb der religiösen Organisation der Pfingstbewegung, welche die nötigen Strukturen für ein gezieltes, gemeinsames Handeln schuf, bildeten die „Schwestern“ eine geschlossene Front, die sich bei Bedarf sozialfürsorgerisch um, vom männlichen Machtmissbrauch betroffene, Frauen kümmerten und die sich bemühten, ihnen den Eintritt in die Glaubensgemeinschaft, die hier einen gewissen Schutz bot, zu erleichtern.

Wie in anderen Gesellschaften auch, fügte man sich zwar als Frau um des lieben Friedens Willen dem patriarchalen Ethos, hielt jedoch heimlich an seinem eigenständigen und abweichenden Standpunkt in Bezug auf die Männerwelt fest. Viele Gitanes hatten in dieser Beziehung eine ausgeprägte Neigung zur versteckten Rebellion, während wenige andere ihrem Widerstand gegenüber der männlichen Hegemonie in z.T. offen aufbegehrenden Handlungen gegenüber ihren Ehemännern und Vätern Ausdruck verliehen. Beinahe obligatorisch waren *die* Frauengespräche, die stattfanden, nachdem der männliche Teil wie gewöhnlich nach der Mahlzeit unverzüglich das Haus verlassen hatte und welche entfernt an therapeutische Selbsthilfegruppen erinnerten, die katharsische Lösungen herbeiführen sollten. In diesem sicheren Rahmen hatten die Frauen Gelegenheit, lautstark ihren Unmut gegenüber ungerechter, männlicher Behandlung kundzutun oder sich, wie im Falle der gemäßigeren, beherrschteren Konvertierten, auf subtil ironische Weise über die autoritären Verhaltensweisen ihrer Männer zu mokieren. Dieselben Frauen, die ihre Männer noch einen Augenblick vorher scheinbar selbstlos bei Tisch bedient und deren herrische Machoallüren sie dabei mit vordergründiger Engelsgeduld hingenommen hatten, fingen dann ganz unvermittelt an, sich sturzbachartig ihren Kummer von der Seele zu reden oder ganz einfach derb und hemmungslos drauflos zu schimpfen.

Der Widerspruch, der zwischen dem Selbstbild der Frauen und der herrschenden Ideologie der Geschlechterbeziehungen bestand, sorgte dafür, dass die Kluft, welche die beiden Geschlechter trennte, niemals zur Zufriedenheit beider Parteien überbrückt werden konnte. Mehrfach wurde mir mit verhaltener Resignation in der Stimme versichert, dass die „schönste Zeit im Leben einer Frau die Zeit vor der Ehe sei“ (*Le temps le plus beau dans une vie d'une femme, c'est avant le mariage*) und einige Gitanes hatten sich angewöhnt, von ihrem abwesenden Ehegatten lieblos als „der andere“ (*l'autre*) zu sprechen. Bequemere Mädchen aus wohlhabenderen Familien hatten es immer weniger

eilig mit dem Sprung ins Eheleben und zögerten den Termin zum Leidwesen ihrer traditionsbewussteren Eltern manchmal bis ins reife Alter von 25 Jahren hinaus. Vorbildliche Ehefrauen, die ihren häuslichen Aufgaben sonst mit äußerster Gewissenhaftigkeit nachgingen, sprachen manchmal mit einer Art mitleidiger Herablassung über ihre männlichen Gebieter – als ob sie ihrem Schicksal spotten wollten. Mimi, eine 38-jährige evangelikale Christin, die sich im Besitz mehrerer prestigeträchtiger „Geistesgaben“ befand und dafür ein hohes Ansehen in der Kirche genoss, erzählte mir einmal wie beiläufig, dass während sie von Gott erwählt und reichlich beschenkt worden war, ihrem Mann diese Gnade in all den Jahren gemeinsamen Kirchgangs niemals zuteil geworden sei: „Er kommt immer mit in die Kirche... ja, das ist wahr.... aber er ist noch nie von Gott berührt worden, noch nie von Gott ausgezeichnet worden - der Arme...“, bemerkte sie in betont nonchalantem Ton. Gleich vielen anderen bekehrten Frauen genoss Mimi es offenbar, wenigstens auf spirituellem Gebiet frauliche Machtansprüche gegenüber ihrem Partner geltend zu machen. Religiös sehr engagierte Frauen fühlten sich oft zu Unrecht von ihren gleichfalls bekehrten Männern in eine Art Nebenrolle gedrängt, mit der sie sich, die in der Kirche als spirituelle Medien oder gar Prophetinnen Gottes auftraten, verständlicherweise nicht identifizieren konnten und wollten.

4. Alternative Allianzen

Bei weitem nicht für alle Mädchen im heiratsfähigen Alter wurde ein standesgemäßer und ordentlicher Hochzeitsritus organisiert. Neben der institutionalisierten Form der Eheschließung, der ein formaler Heiratsantrag von Seiten des Vaters des Verlobten in spe an den Vater der Braut vorausging und bei dessen (und heute auch des Mädchens) Einwilligung im Anschluss eine festliche Verlobungszeremonie abgehalten wurde, gab es noch eine alternative Form der Eheschließung, die ohne Zustimmung der Eltern beiderseits stattfand und die *fugie*, oder Fluchtehe genannt wurde. In zahlreichen Gesellschaften weltweit praktiziert, wurde sie auch bei den Gitans als unumgängliches Übel geduldet, ohne jedoch zuerst einen rechtmäßigen, offiziellen Status für sich beanspruchen zu können. Die *fugie* entsprach einer Art Notlösung, auf die ein Paar zurückgriff, das sich „gegenseitig wollte“ (*se vouloir l' un et l' autre*), dessen Zusammenschluss aber durch eine oder beide Familien blockiert wurde, da man vielleicht schon eine andere Partnerwahl für Sohn oder Tochter getroffen hatte oder die Allianz mit der entsprechenden Familie aus Prestige- oder Antipathiegründen ablehnte. Manchmal war das Mädchen auch noch nicht im heiratsfähigen Alter, das bei den Gitans idealerweise um die 20 Jahre lag, wollte sich aber trotz der ausdrücklichen Weigerung ihrer Eltern unverzüglich mit dem Jungen ihrer Gefühlswahl zusammentun. Zu diesem Zweck „floh“ das junge Paar in geheimer Mission zu eingeweihten Verwandten in einer möglichst entfernten Stadt oder, wenn es die finanziellen Mittel aufbrachte, in ein billiges und abgelegenes Hotel, wo es die nächsten Tage gemeinsam verbrachte. Bei seiner Rückkehr wurde die Familie vor vollendete Tatsachen gestellt, die sie wohl oder übel akzeptieren musste: das Mädchen war nun nicht mehr Jungfrau und somit kaum mehr mit einem anderen Mann zu verheiraten. Meist folgte eine informelle Anerkennung der Eheschließung nach ein paar Tagen in Form einer kleinen und unspektakulären Feier im engsten Kreise, auf der man noch schnell die Gelegenheit hatte, die pflichtmäßigen Hochzeitsbilder in weiß als Erinnerung für die Nachkommenschaft zu schießen und um der weiteren Verwandtschaft, die sich ihre Tapeten mit Vorliebe mit den Fotos repräsentativer Brautpaare tapezierte, einen kleinen Gefallen zu tun. Manchmal ließ die Anerkennung der Ehe auch länger auf sich warten, insbesondere dann, wenn der Vater des Mädchens die Partnerwahl seiner (minderjährigen) Tochter nicht gleich akzeptieren wollte. In diesen Fällen war eine schnelle Schwangerschaft der jungen Frau von Vorteil, da die Eltern, in Erwartung eines Enkels oder einer Enkelin, meist wesentlich verzeihlicher gestimmt waren und ihre ablehnende Haltung schneller aufgaben. Des weiteren konnte die Fluchtehe von den Älteren als halbwegs ehrenhafter Kompromiss vorgeschlagen werden, wenn Gerüchte den Umlauf machten, die dem beantragten Mädchen (*la fille demandée*) die Jungfräulichkeit absprachen – der junge Mann aber trotz allem auf die Heirat mit diesem Mädchen bestand.

Nadia, die zu Unrecht das Opfer der üblen Nachrede schlecht informierter Leute wurde, erzählte mir gleich zweimal die Geschichte ihrer Verlobung, der ein äußerst schwieriger Anfang vorausging, die aber schließlich doch ein gutes Ende fand. Bereits mit 14 Jahren begann diese Gitane aus Nîmes Miguel, einen Jungen aus Tabasco, in den sie verliebt war, heimlich zu treffen. Die beiden wollten sich verloben, aber dann erschien Miguel plötzlich während eines ganzen Jahres nicht mehr bei ihr. Etwas später fand die Enttäuschte heraus, dass seine Eltern Gerüchten Glauben geschenkt hatten, die verlauten ließen, dass Natascha keine Jungfrau mehr wäre und ihren Sohn in der Zwischenzeit mit einer anderen Gitane, einem Mädchen, das scheinbar einen besseren Ruf als Nadia genoss, verlobt hatten. Aber Miguel, der sie offensichtlich bedingungslos liebte, kam kurze Zeit später wieder zu ihr zurück, nachdem er vorher die andere Verlobung gelöst hatte. Auf Geheiß seines Vaters hin, der sich nach seinen Mutmaßungen nicht noch mehr bloßstellen wollte, indem er ein aufwändiges Hochzeitsfest für eine vermeintlich „Entehrte“ organisierte, schlug Miguel ihr die *fugie*, die Fluchtehe, vor. Nadia lehnte dieses Angebot jedoch ab und bestand auf eine rechtmäßige Hochzeit mit ihrem Geliebten, um so die Gelegenheit zu haben, mit ihrem Taschentuch ihre Ehren vor den Augen aller Gitans wiederherstellen und damit als würdige und respektable Schwiegertochter in Tabasco einziehen zu können.

Als der Tag schließlich kam, an dem die Antragsteller in Nîmes eintreffen sollten, beschwor Nadias Mutter ihre Tochter noch einmal eindringlich, den Heiratsantrag unter allen Umständen abzulehnen, da er von einer Familie kam, die den Namen ihrer Tochter und damit den ihrigen für die Dauer eines ganzen Jahres mit unhaltbaren Verdächtigungen in den Schmutz gezogen hatte. Alles war bis ins letzte Detail besprochen, als die Delegation der Frauennnehmerfamilie schließlich in der Stadt eintraf. Dem jungen Mädchen war nachdrücklich eingeschärft worden, im entscheidenden Augenblick die Frage mit „Nein“ zu beantworten, um die Ehre der eigenen Familie zu rehabilitieren. Aber die Liebe trug märchenhaft den Sieg über alle kleinlichen Statusermäßigungen der Erwachsenen davon. Sie erwiderte spontan mit „Ja“, als man sie fragte, ob sie nun in die Heirat mit Miguel einwillige – zur großen Enttäuschung ihrer Mutter, die sich jedoch schon bald, wenn auch anfangs widerstrebend, den Wünschen ihrer Tochter fügte. Wie alle Gitanes, ist Nadia, die letztendlich doch noch zu ihrem ersehnten, wenn auch nur in einem kleinen und bescheidenen Rahmen abgehaltenen Hochzeitsfest gekommen ist, das von ihrem Schwiegervater innerhalb von drei Tagen überstürzt auf die Beine gestellt wurde, um zu vermeiden, dass Nadias Familie aufgrund der Ehrverletzung doch noch einen Rückzieher machen würde, heute stolz auf ihr Taschentuch. Wie es sich gehörte, wurde es von ihrer Tabasconer Schwiegermutter sorgfältig auf einem Ehrenplatz, in einem alten Schrank aufbewahrt.

Die Fluchtehe störte nicht nur den Prozess der Reproduktion der sozialen Strukturen, sie stellte auch gleichzeitig eine inhärente Gefahr für die egalitäre

politische Organisation und das Gleichgewicht des gesamten sozialen Systems dar. Wo z.B. kein formaler Beweis der Jungfräulichkeit hergestellt wurde, existierte auch keine offizielle Anerkennung der Ehre der Familie der Braut, die durch die feierliche Zeremonie des Taschentuchs anlässlich des Ritus die Möglichkeit erhielt, die implizit hierarchische Beziehung, die zu den Frauennehmern bestand, wenigstens für die Dauer der rituellen Performance zu egalisieren (vgl. Bloch 1989: 89/90). Das Verhältnis zwischen den Frauengebern und den Frauennehmern blieb bei der *fugie* von extremer Asymmetrie geprägt, da die Frauengeberseite nicht einmal auf ideologische Weise für ihre, ohnehin unersetzliche Menschengabe, kompensiert wurde. Außerdem war der Wert der Brautgabe ein geringer, da die körperliche Unversehrtheit des Mädchens, d.h. seine „Ehren“ (*ses honneurs*), nicht unter rituellen Beweis gestellt wurden. Während im formal gebräuchlichen Hochzeitsritus die Frauengeber vor der Gesellschaft gültig machen konnten, dass die Tochter hinsichtlich ihrer physisch-moralischen Konstitution dem Ideal einer Gitane entsprach und so im Fall einer Rückgabe durch die Frauennemer, die junge Frau, falls sie kinderlos geblieben war, im Zweifelsfall wiederverheiraten konnten, hatte ein Mädchen nach einer misslungenen Fluchtehe deutlich weniger Chancen auf dem Heiratsmarkt.

Es gab aber einige Gitanes, die nicht darauf warten wollten, bis ihnen das Eheglück von selber in den Schoß fiel oder ihnen durch die Gesellschaft zwanghaft vermittelt wurde, sondern welche selber aktiv mit Hand an die Weichenstellung ihres persönlichen Schicksal legten. Für diese, größtenteils unkonformistischen Frauen, stellte die Fluchtehe einen, wenn auch risikoreichen Ausweg aus einem strukturellen Dilemma dar, der, wenn die geplante Allianz, von der die Gesellschaft ja ausgeschlossen war - und die deshalb ihre Zustimmung erst je nach Gelingen oder Scheitern des Unternehmens erteilte - von Erfolg gekrönt war, durchaus Chancen hatte, sich als Alternative zur verbindlichen Sozialordnung zu etablieren, um dann selber in die Struktur mit integriert zu werden.

Deborah, die sich nach einer gescheiterten, einjährigen Ehe mit einem, von ihren Eltern für sie ausgewählten und wie sich leider zu spät herausstellte, nervenkranken Mann aus Montpellier, wieder allein vorfand, beschloss, sich mit ihrer, aus derselben Stadt stammenden, platonischen Jugendliebe Flori zusammenzutun, um eine neue Familie zu gründen (*pour fonder un foyer*). Da Deborah aber ihre Jungfräulichkeit bereits unter Beweis gestellt hatte und kein „junges Mädchen“ (*une fedrine*) mehr war, stellte sich die Mutter Floris gegen die Verbindung zwischen Deborah und ihrem Sohn. Sie hatte bereits eigenständig beschlossen, Flori mit einem unberührten Mädchen aus Béziers zu verloben und begab sich zum Zweck des Heiratsantrags (*le demande en mariage*) in Begleitung ihres Sohnes, in die kleine Stadt ins Languedoc. Als Deborah kurz nach deren Abreise von dieser Reise erfuhr, wusste sie sofort, dass sie nun schnell handeln musste, um den Mann zurückzuerobern, den sie sich als

zukünftigen Ehemann wünschte, der aber zu passiv war, wie sie meinte, um sich gegen die Autorität seiner dominanten Mutter durchzusetzen. Unter dem Vorwand sich ein neues Kleid für eine anstehende Hochzeit kaufen zu wollen, bat Deborah ihre Großmutter um das nötige Reisegeld und heuerte eine ältere Kusine an, die sich im Besitz eines eigenen Autos befand, sie in heimlicher Mission nach Béziers zu begleiten. Nach einer Nervenzermürbenden Fahrt, während der, wie Dalie sich erinnerte, die im Kofferraum gestapelte Marktware der Kusine geräuschvoll herumpolterte, am Zielort angekommen, suchten die beiden Frauen umgehend das Haus auf, wo sich Flori nach Angaben von Verwandten aufhalten sollte. Deborah, die aus Gründen der Etikette nicht selber wagte, an der Tür zu klopfen, schickte eine männliche Mittlerperson in die Wohnung hinauf, die Flori mitzuteilen hatte, dass sie, Deborah, draußen auf ihn wartete und dass dies jetzt seine allerletzte Chance wäre, die Wünsche seiner Mutter in den Wind zu schlagen und sich zu ihr, Deborah, als Ehefrau zu bekennen. Es dauerte nur ein paar Minuten angespannten Wartens, bis Flori herunter in den Hof kam, wo Deborah und ihre Kusine aufgeregt von einem Fuss auf den anderen traten. Flori hatte sich, wenn auch völlig überrumpelt, endgültig für Deborah entschieden. Das Paar flüchtete mit dem Rest des Geldes der Großmutter in einen, im Winter völlig ausgestorbenen Küstenort und kehrte nach Ablauf einiger Tage wieder gemeinsam nach Tabasco zurück. Ihre legitime Hochzeit vor dem Standesamt fand erst zwölf Jahre später statt, nachdem Deborah drei Kinder zur Welt gebracht hatte und sie und ihr Mann sich gemeinsam zum Evangelismus konvertiert hatten. Die Schwiegermutter habe sie erst nach einigem Zögern als rechtmäßige Tochter anerkannt, schloss Deborah die Erzählung ihrer Geschichte ab. Es hatte viel Zeit und Geduld gebraucht, bis sie voll und ganz in der Familie ihres Mannes akzeptiert wurde. „Ich habe alles getan, damit sie mich liebten“ (*je me suis fait aimer*), fügte sie mit charakteristischem gitanischen Pragmatismus hinzu: „Einfach war das nicht am Anfang, wie du dir vorstellen kannst...“

Die beiden *fugies*, die sich während meines Forschungsaufenthalts in Tabasco ereigneten, gingen weniger glimpflich aus und beide Male stieß die Handlungsweise der beteiligten Mädchen und die seiner, indirekt daran beteiligten Familie aus diesem Grund innerhalb der örtlichen Gemeinschaft auf Missbilligung oder sogar offene Ablehnung. Die sechzehnjährige Rani z.B., unternahm, den Wünschen ihrer Eltern zum Trotz, eine Fluchtehe mit einem gleichfalls minderjährigen Jungen aus Montpellier, die nur für die Dauer von einigen Monaten hielt, da sich die jungen Eheleute nicht verstanden und ständig miteinander im Streit lagen. Hochschwanger kam das Mädchen schließlich alleine von Montpellier nach Tabasco zurück und zog wieder ins Haus ihrer Eltern ein, wo sie schon bald einen Sohn zur Welt brachte. Ihre Eltern zürnten zwar nach wie vor über den Ungehorsam ihrer Tochter und seine ungunstigen Konsequenzen, sahen sich aber durch den Zuwachs des Enkelkinds, ein strammer und gesunder Junge, in gewisser Weise für ihren Statusverlust

entschädigt. Der Rest der Gitans sah Ranis Verhalten mit deutlich weniger Nachsicht an, auch wenn man sich auf weiblicher Seite mit rührender Fürsorge dem neugeborenen Kind zuwand, und das immerhin ein willkommener, wenn auch nicht ganz legitimer Nachwuchs für die Gruppe darstellte. Zwar versuchten die konvertierten Frauen während einer ganzen Weile das enttäuschte Mädchen in ihre Religionsgemeinschaft aufzunehmen, um Ranis Seelenheil zu retten, ließen aber schnell wieder von ihren Bemühungen ab, nachdem ersichtlich wurde, dass Rani kein ernsthaftes Interesse an einer Bekehrung aufbrachte. Die meisten Leute, mit denen ich über das „Problem Rani“ redete, machten kein Hehl aus ihrer Missbilligung für diesen zu jung geschlossenen und deshalb unweigerlich gescheiterten Bund und zeigten sich der jungen Mutter gegenüber z.T. recht unbarmherzig in ihrer Kritik. Rani habe gegen jegliche Vernunft gehandelt und trage selber die Schuld für ihre Dummheit, sagte man, die darin bestanden hätte, dass sie jeden wohlgemeinten und vernünftigen Rat der anderen in den Wind geschlagen und sich nicht wie andere Mädchen bis zu ihrer Volljährigkeit mit der Eheschließung geduldet hätte.

„Herr, erlöse dieses Mädchen von seinem depressiven Zustand und fülle es wieder mit Hoffnung und Licht aus. Mein Gott, lass sie aus diesem unglücklichen Zustand herauskommen, so dass sie ihren Weg und ihr Glück wieder findet!“²⁸ Der Priester stand vor einem hübschen, zierlichen Mädchen mit dunklem, glatten Haar, das fast bis zur Taille reichte. Er hatte ihr die Hände auf den Kopf gelegt und sprach mit geschlossenen Augen und mit einer beschwörenden Intensität, wie sie sich nur auf das Übernatürliche richten kann. Bijoux war jetzt schon mehrere Male zum Händeauflegen (*poser les mains*) nach vorne an die Kanzel gegangen. Ihre bekehrte Mutter, eine bei den Gitans integrierte *Manouche*, hat sie regelmäßig mit in die Kirche gebracht, weil sie sich für ihr depressives Kind eine Besserung ihres Zustandes erhoffte. Bijoux war erst kürzlich von einer missglückten, mehrmonatigen Fluchtehe mit einem deutschen Sinti und Landfahrer wieder zurück in ihr Elternhaus gekommen. Ihr Mann hatte sie sehr schlecht behandelt und auch mehrmals ohne besonderen Grund geschlagen. Sie wollte davonlaufen, aber die Sinti, die Bijoux als ihr rechtmäßiges Eigentum betrachteten, hatten sie an der Flucht gehindert. Die heimliche Entwendung der Tochter durch die Mutter, die sich, da sie allein stehend war, eigenständig mit dieser schwierigen Aufgabe behelfen musste, klang recht abenteuerlich. Bijoux Mutter ist aus dem Süden Frankreichs bis in die Vororte von Grenoble gefahren, wo die Sinti ihr Camp aufgeschlagen hatten und hatte in unmittelbarer Nähe im Auto auf die bereits heimlich benachrichtigte Tochter gewartet. Nachdem die „Entführung“ erfolgreich verlaufen war, hatten die beiden sich dann gemeinsam im Haus der Großmutter mütterlicherseits, in Grenoble, versteckt. Die, durch den Verlust einer „ihrer“ Frauen, aufgebrachten Sinti-Männer hatten jedoch ihre Spur verfolgt und sich bewaffnet zum Haus der Großmutter begeben, um das verloren gegangene Mädchen, notfalls mit roher Gewalt, zurückzuholen. Es folgte ein kleines Gefecht, im Verlauf dessen sogar

ein paar Schüsse abgefeuert wurden, aber bei dem glücklicherweise niemand verletzt wurde. Die Sinti mussten wegen der alarmierten Polizei den Rückzug antreten und Mutter und Tochter kehrten kurz danach wohlbehalten nach Tabascon zurück. Das Beten des Pastors hatte bisher nichts genützt. Bijoux war, nach ein paar Monaten Aufenthalt im Hause ihrer Mutter, nun zum zweiten Mal eine Fluchtehe eingegangen, diesmal mit einem jungen Algerier aus der Nachbarschaft. Chloe, eine junge Gitane, bemerkte, dass da nichts mehr zu machen wäre, dass Hopfen und Malz an Bijoux, verloren gegangen wären...

Die *fugie* wurde zwar bis zu einem gewissen Grad geduldet, aber trotzdem ungern gesehen, da dieser nicht-ritualisierten Eheschließung die formalen Sicherheiten fehlten, mit der eine, nach dem Gitan-Gesetz, legale Hochzeit, sonst unterlegt wurde, welche nun mal keinen *pas-à-deux* darstellte, sondern einen neuen, verwandtschaftlichen Bund zwischen zwei Familien vermittelte. Mangelnde Kenntnis oder gar Nichtanerkennung der Verwandten des Bräutigams, die für die Fluchtehe typische Bedingungen waren, da das offizielle Verlobungsjahr wegfiel, indem sich nicht nur die zukünftigen Brautleute, sondern auch ihre Affinen näher kennen lernen sollten, stellte insbesondere für die Familie der Braut einen hohen Unsicherheitsfaktor dar, da diese gezwungen war, das Schicksal ihrer Tochter in die Hände einer unbekanntes, möglicherweise sogar verfeindeten Familie zu legen. In dieser kleinen, recht überschaubaren ethnischen Gruppe, in der Scheidung noch als eine Art Tabu gehandelt wurde und lediglich in den hoffnungslosesten Fällen anerkannt wurde, sollte eine Verlobung wohlbedacht und allmählich geschlossen werden, denn sie musste, zumindest nach Auffassung der Älteren, „für das ganze Leben halten“ (*le mariage c'est pour toute la vie*). Im Vergleich zu den Payous, deren Familienleben vergleichsweise wenig Stabilitäten aufweisen konnte, war man unter den Zigeunern stolz darauf, eine äußerst geringe Scheidungsrate vorweisen zu können - eine Tatsache, die sich allerdings auch aus der Asymmetrie der Geschlechterbeziehungen herleiten ließ, da z.B. eine, nach ihrem eigenen Willen geschiedene Frau, wenig Aussichten hatte, erneut einen Mann zu finden und nicht nur, weil sie ihre Jungfräulichkeit bereits verloren hatte.

Zur Verlobungszeit (*le temps de fiancailles*) gehörte, falls die einander Versprochenen nicht allzu weit entfernt voneinander wohnten, das gemeinsame Essen des Paares bei Mutter oder Schwiegermutter, das die noch zarten Bande zwischen den alliierten Familien zementierte und außerdem den Verlobten die Möglichkeit gab, sich aus sicherer Entfernung näher kennen zu lernen. Gleichzeitig sorgte das überlieferte, aber heute stark abgemilderte Verbot der direkten Kommunikation von Mann und Frau, das früher vom Tag des Heiratsantrags an, bis zum Hochzeitstermin, sechs Monate bis ein Jahr gültig war, dafür, dass die beiden dennoch als distinkte Repräsentanten ihrer jeweiligen Familien und ihres Geschlechts in die Ehe gingen. Im Laufe der vorgeschriebenen, aber zeitlich nicht immer genau eingehaltenen

Verlobungszeit, die eine offizielle Probe- und Prüfungszeit darstellte, während derer die Gemeinschaft aller Gitans die Gelegenheit hatte, sich davon zu überzeugen, dass die zukünftigen Eheleute tatsächlich füreinander bestimmt waren, diente die strikte Kommunikationsschranke zwischen Mann und Frau auch dazu, diesen lebenslänglich gefassten Entschluss unter Beweis zu stellen. In erster Linie schien man jedoch dafür sorgen zu wollen - nach dem Motto „was noch nicht ausgesprochen wurde, hat auch nicht existiert“ - die Bedingungen für ein neues Bündnis zu erleichtern, falls, was nicht selten vorkam, eine Trennung des Paares schon während der Verlobungszeit, bevorstand. Einer der Tabasconer Pastoren fasste diese kulturspezifischen Auflagen einmal in einem Gleichnis von Taufe (die Hochzeit mit Christus), der ebenfalls eine einjährige, liminale Novizenzeit vorausging und gitanischem Hochzeitsritus zusammen, welche beide einen Übergangsritus markierten, der gut vorbereitet sein musste und dessen unabdingliche Grundlage in beiden Fällen die Liebe zum zukünftigen Bräutigam war:

Es existiert eine Probezeit zwischen Verlobung und Hochzeit. Man muss herausfinden, ob das Mädchen und der Junge wirklich Liebe füreinander empfinden. Wenn das Mädchen nach einer bestimmten Zeit nach der Verlobung anfängt, mit anderen Jungen auszugehen, da werden sich die Älteren sagen: Das, das wird nicht halten, da ist nicht genügend Liebe vorhanden, da muss man eine andere Lösung finden...²⁹

Obgleich sich die Verlobten zum Zeitpunkt des Antrags aufgrund der herrschenden Geschlechtersegregation meist nur sehr oberflächlich kannten, glaubten zumindest die älteren Gitans auf antike Weise an eine vorbestimmte Zusammenführung der zwei zersprengten Hälften Mann und Frau, die jedoch in ihren Augen nur dann verwirklichtbar war, wenn sich die beiden Partner vorschriftsmäßig an die überlieferten Praktiken der Eheschließung hielten. Das traditionelle Verbot des Miteinandersprechens wurde von den Älteren (*les anciens*) als eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen einer Ehe angesehen. Seine Einhaltung sollte zudem von der Askese der beiden Partner zeugen, die erst nach Ablauf der Hochzeitsnacht anfangen, verbal und geschlechtlich miteinander zu verkehren. Mittels der Fähigkeit zur Kontrolle über ihre Körper konnten sie sich ferner anhand dieser „Selbsttechniken“ (Foucault 1986: 18) als ethnische Moralsubjekte konstituieren und auszeichnen. Von einem rein funktionalistischen Standpunkt aus gesehen, verhalf die zwanghaft aufrechterhaltene Distanz zwischen den Verlobten natürlich dazu, voreheliche Sexualität von vornherein auszuschließen und sicherte damit imperativ die gesellschaftlich geforderte Unberührtheit des Mädchens am Hochzeitstag. Wie die meisten Verbote, regte auch die aufoktroierte Schweigepflicht zu subversiven Praktiken an, mit welchen man die tradierten Vorschriften zu umgehen trachtete. So bedienten sich die heutigen Verlobten während der Zeit des offiziellen Redeverbots zum Zwecke der Verständigung gewöhnlich einer

jüngeren Schwester oder Kusine, welche die Rolle des Vermittlerin einnahm und der bei Treffen im Kreise der Familie oder bei Telefonaten die Aufgabe zuteil wurde, dem anderen wortwörtlich das wiederzugeben, was der Eine laut hörbar nur einen Augenblick früher ausgesprochen hatte. Diese moderne, indirekte Kommunikationsweise, die der außenstehenden Beobachterin zuerst als komödienhaft anmutete, entpuppte sich bei längerer Betrachtung durchaus als ein wirksames Mittel zur „Erziehung der Herzen“, wobei sich trotz, oder vielleicht gerade aufgrund der sprachlichen Barrieren, ein seltsam romantischer Flirt zwischen Frau und Mann entwickeln konnte.

Pino und Rosa, die Mitte der 60er Jahre heirateten, hatten noch nicht einmal die Möglichkeit, sich am Verlobungstag wenigstens visuell einer eingehenden, gegenseitigen Begutachtung zu unterziehen. Pino, der damals 20-jährig, auf der Suche nach einer geeigneten Frau war, erzählte, dass sein Vater vom Hörensagen erfahren habe, dass sich in Béziers ein anständiges Mädchen aus guter Familie im heiratsfähigen Alter befände. Als sein Vater, wie es sich gehörte, dann eines Tages in Begleitung eines Kusins ersten Grades bei Rosas Eltern erschien, um den Antrag für seinen Sohn zu stellen (*demandeur q.u.*), haben Rosas Schwestern ihr noch neckisch zugerufen, dass am Hauseingang Leute warteten, die „für sie gekommen wären“ (*ils sont venu pour toi!*). Die bescheidene Rosa ist daraufhin ungläubig zum Fenster geeilt, wo sie gerade noch einen flüchtigen Blick auf ihren zukünftigen Ehemann erhaschen konnte, bevor dieser mit der Delegation der Frauennehmer im Salon des Hauses verschwand. Als die Männergruppe sich nach einer Weile verabschiedete, wurde Rosa von ihrem Vater nach unten gerufen. Sie erzählte, auch jetzt noch mit bemerkenswert stoischer Gelassenheit, dass sie weder mit „ja“, noch mit „nein“ geantwortet, sondern lediglich unmerklich mit dem Kopf genickt hätte, als der Vater sie gefragt hätte, ob sie Pino heiraten wollte. Ihre Familie war arm, die Eltern mussten finanziell entlastet werden und, das wusste Rosa sehr gut, so bald würde kein besserer Bewerber mehr auftauchen. Sie sagte, dass es ein großer Schock gewesen wäre, als sie sich plötzlich, knappe drei Monate später, mit einem gänzlich fremden Mann und einer unbekanntem Familie unter einem Dach und in einer, von ihrem Heimatort fernen Stadt, vorgefunden hätte. Aber im Gegensatz zu ihren Angehörigen, die bei Rosas Verabschiedung bitterlich geweint hätten, habe sie keine einzige Träne an jenem Tag vergossen, als sie mit Pino vor 40 Jahren nach Tabasco gezogen wäre, erzählte sie, zufrieden mit ihrer vorbildlichen Selbstbeherrschung, die sie auch im Laufe der Jahre in gewisser Weise beibehalten hat.

Wesentlich wichtiger als Brauchgemäß zu handeln, war es für die junge Generation, den Partner vor der Ehe besser kennen zu lernen, damit das berühmt-berüchtigte böse Erwachen am darauf folgenden Tag ausblieb. Allerdings war es auch immer wieder erstaunlich zu sehen, dass einige junge Paare den Bund der Ehe eingingen, obgleich sie sich vorher nur ein einziges Mal

gesehen hatten. Die nachrückenden Generationen waren zweifellos moderner und damit auch ein ganzes Stück bequemer geworden. Die wenigsten jungen Mädchen waren nach ihren eigenen Aussagen bereit, Heimatstadt und Mutter ohne adäquate Entschädigung zu verlassen und fast alle wünschten sich für die spätere Ehe idealerweise einen Mann Vorort, den sie am besten schon seit der Kindheit kannten oder wenigstens, wenn auch das nicht im Bereich des Möglichen lag, einen jungen, vertrauenswürdigen Gitan aus einer nah benachbarten Stadt. Zum größten Leidwesen der älteren Generationen, welche diese tradierte Einrichtung als ein Symbol der erwünschten moralischen Ordnung betrachteten, fingen die zeitgenössischen Verlobten jetzt an, schon einige Wochen oder gar Monate vor der offiziellen Hochzeit direkt miteinander zu kommunizieren. Vor allem unter den konvertierten Gitans, die sich aufgrund der zusätzlichen moralisch-klerikalen Erziehung ihrer Sprösslinge weniger Sorgen um das sittsame Verhalten der Braut machen mussten und wo das Liebespaar außerdem schon vorher als Schwester und Bruder „in Christus“ (*frère et soeur en Christ*) vereint und damit in gewisser Hinsicht „neutralisiert“ worden war, hatte es sich eingebürgert, das Verbot eigenmächtig und wesentlich frühzeitiger als von der Tradition vorgesehen, außer Kraft zu setzen. Auch aus diesem Grund konnte man auch anlässlich von christlichen Hochzeiten (*les mariages chrétiens*) nur selten schüchterne und um Worte verlegene Paare beobachten.

Auch wenn man sich ansonsten unter den Konvertierten, da man sich ohnehin schon unzähliger Traditionsbrüche schuldig gemacht hatte, akribisch an das vorgeschriebene Allianzenprotokoll hielt und es z.B. nicht versäumte, die älteren Familienoberhäupter vor einer offiziellen Verlobung ausdrücklich um ihre Zustimmung zu bitten, so hatte man doch schon meist vorher über deren Kopf hinweg beschlossen, Tochter oder Sohn mit eine/r Konvertierte/n zu verheiraten und im Rahmen einer christlich-evangelikalen Zeremonie aneinander zubinden. Es muss als ein Symptom der schwindenden Macht der traditionellen Autoritäten gedeutet werden, dass ihnen die Kontrolle und Planung zukünftiger Allianzen, die ja entscheidend für die Aufrechterhaltung und Perpetuierung der Sozialstrukturen waren, neuerdings vorenthalten wurde und dass bekehrte Gitans sich nur noch pro forma ihre Einwilligung dazu einholten, welche dann nicht mehr viel mehr als eine leere Geste des Respekts darstellte. Zwar betonte z.B. Sino, dessen Tochter den Antrag eines jungen Mannes evangelikalen Glaubens bekommen hatte, vor seinem katholischen Schwiegervater, dass es in letzter Hinsicht an der Entscheidung des Älteren liegen würde, ob er seine Tochter an diesen Bewerber vergeben würde: „...weil Sie der Großvater sind, ist es an Ihnen die Entscheidung zu treffen...(*Parce que vous êtes le grand-père, c'est à vous de prendre la décision..*)“, hatte Sino zu dem Älteren gesagt. Tatsächlich aber wäre zu vermuten, dass Sino, der selber konvertiert war, seine väterliche Entscheidung nicht ohne weiteres umgeworfen hätte, auch wenn er ein klares Nein als Antwort erhalten hätte, das möglicherweise zu einer

endgültigen Entzweiung mit dem Schwiegervater geführt hätte. Unter den Pfingstlern war man es sozusagen gewohnt sich notfalls, wenn auch eventuell mit großen, persönlichen Einbußen verbunden, gegen das Gitan-Gesetz und damit gegen die Autorität der Patriarchen zu stellen. Sinos Schwiegervater stimmte zwar pro forma der Verlobung seiner Enkelin zu, drückte aber seine unverhohlene Missbilligung zu dieser Allianz damit aus, dass er zur Hochzeitsfeier in schmuckloser Alltagskleidung erschien und bereits nach zwei Stunden wieder verschwand, ohne am festlichen Abendessen teilzunehmen. Der Rest seiner Familie, der sich im klaren darüber war, wie viel Überwindung ihm der Gang auf die Feier der anderskonfessionellen Partei gekostet hatte, war gewillt seinen, wenn auch kurzen Auftritt, fast als ein kleines Wunder zu betrachten. Man sagte einträchtig im nachhinein, dass er eigentlich nicht hätte kommen müssen...

Zeitgenössische Verlobungen (*le demande en mariage*), bei denen die explizite Zustimmung des Mädchens zur Ehe ausschlaggebend war, stellten das Ergebnis feiner Diplomatie dar, die in vorsichtigen, vortastenden Verhandlungen ihren Ausgang nahmen. Gewöhnlich war, aufgrund der in regelmäßigen Abständen praktizierten Übergangsriten der Gruppe, auf denen sich intraethnische Nachrichten wie ein Lauffeuer verbreiteten, den Leuten gut bekannt, wer unter den heiratsfähigen Kandidatinnen noch frei, wer dagegen schon „beantragt“ (*demandé*) war. Dem eigentlichen Antrag des Vaters des Jungen, an den Vater der Erwählten ging eine Serie von inoffiziellen Nachforschungen über seine Tochter voraus – eine Art unterhändlerische Tätigkeit, mit der der junge Mann gewöhnlich eine Schwester oder Kusine ersten Grades betraute. Ziel dieser Erkundigungen war in allen Fällen eine letzte Gewissheit darüber zu erlangen, ob das begehrte Mädchen die Zuneigung des jungen Mannes im demselben Maße erwiderte oder ob es sich aufgrund mangelnder Anziehung gar nicht erst lohnte zur nächsten Stufe der Werbung, nämlich zur offiziellen Antragstellung, überzugehen. Es konnte vorgekommen, dass ein auf diese Weise ausgekundschaftes Mädchen zwar potentiell Interesse an den Tag legte, aber z.B. ihre Einwilligung zunächst von der Erfüllung zusätzlicher Bedingungen abhängig machte, die sie auf dem Wege der Unterhändlerin an den Bewerber herantrug. Wurden ihre Forderungen, die z.B. im Fall einer (seltenen) Allianz zwischen einer Konvertierten und einem Unkonvertierten, die Erlaubnis zum uneingeschränkten, mehrmals wöchentlichen Kirchgang enthalten konnte, nicht befriedigend erfüllt, wurden die Verhandlungen daraufhin sofort wieder abgebrochen. Mit dieser Einrichtung konnte gewährleistet werden, dass die Frauennehmer sich mit einem deplacierten, d.h. abgelehnten Heiratsantrag, der ja eine semi-offizielle Handlung in dieser Gesellschaft darstellte, bei dem auch der Ruf der Familien auf dem Spiel stand, nicht unnötig blamierte.

Konfessionelle Mischehen unter Gitans waren tatsächlich noch seltener als exogame Allianzen mit Nicht-Zigeunern, die u.a. durch die habitatsbedingte

Koexistenz mit maghrebischen Migranten in den den letzten Jahren erheblich zugenommen hatten. Auch wenn man es aus Gründen der kulturellen Gemeinsamkeiten immer noch vorzog „jemanden seiner eigenen Rasse zu heiraten“ (*se marier avec quelqu'un de sa race*), wie man sich ausdrückte, gab es mittlerweile in Tabasco Mischehen von männlichen *Gitans catalans* mit drei Maghrebinerinnen, vier Französinen, einer Spanierin und drei *Gitanes andalous*. Traditionell streng endogam, mit einer ausgeprägten Tendenz zur Hypergamie (vgl. Williams 1983: 272 für die *Rom*), stellte es nach wie vor ein ungeschriebenes Verbot in dieser Gesellschaft dar, die eigenen Frauen an die Payous oder andere Zigeunergruppen abzugeben, während es auf der anderen Seite erlaubt war, dass ein Gitan mit einer Frau aus einer anderen ethnischen Gruppe die Ehe einging. Ein etwa 30-jähriger Franzose, der während meines Aufenthalts unwissenderweise den, zugegebenermaßen etwas dreisten Versuch unternahm, um die Hand einer 17-jährigen Gitane anzuhalten, empfing, statt des erwarteten verbalen Arrangements vom Vater des Mädchens einen deftigen Faustschlag ins Gesicht und wurde anschließend grob zur Tür gebeten. Ein Bekannter des auf diese Weise verunglückten Franzosen, der sich bei dem 57-jährigen Filo, lauthals über den angeblichen „Rassismus“ der Gitans beschwerte, bekam von diesem ruhig und bedacht die folgende Antwort:

Nein, das ist nicht üblich bei uns. Wir, die Gitans, geben unsere Töchter nicht an Payous. Ein Junge, ja, aber ein Mädchen, nein. Wenn sich einer unser Jungen mit einer Araberin oder einer Französin verheiratet, dann ist das nicht schlimm. Im Gegenteil, wir wären glücklich, aber ein Mädchen, nein. Das ist eine Frage der Ehre der Familie.³⁰

Aber auch hier, auf dem Gebiet der sozialen Strukturen und Allianzen, begann die Gruppe allmählich von ihren tradierten Praktiken abzuweichen und sich an die Mehrheitsgesellschaft anzupassen. Wo man noch vor ein paar Jahren im Falle einer potentiellen Verbindung zwischen einer Gitane und einem Franzosen verächtlich das vielsagende Sprichwort: „Besser ein Kopf voller Läuse als ein Payou“ (*Mieux vaut une tête pleine des pous qu'un Payou*) angewandt hatte, begann man nun, wenn auch widerstrebend, eindeutige Kompromisse zu schließen, wenn die Ehre der Familie durch einen drohenden Verlust der Jungfräulichkeit des Mädchens gefährdet war.

Normalerweise heirateten die bekehrten Pfingstler untereinander, schon allein deshalb, weil man auf Seite der Konvertierten davon ausging, dass eine solche Konstellation die Nähe der Ehepartner fördern würde, die ja nach der Vorgabe neutestamentarischer Allegorien zur körperlich-geistigen Einheit eines einzigen Menschen zusammenwachsen sollten genauso wie sie die freiwillige Unterwerfung der Frau, den „Körper, unter ihren Mann, dem „Kopf“ begünstigen würde (Epheser 5). Bei schon vor der Volljährigkeit konvertierten Mädchen, deren Zahl gerade im Laufe der letzten drei Jahre durch das religiöse

„Erwachen der Jugend“ (*le reveil de la jeunesse*) stark angestiegen war, stellte sich die Suche nach einem passenden Partner schon deshalb leichter (und gleichzeitig schwerer) dar, da die Auswahlmöglichkeiten deutlich begrenzter waren und sich auf die, mit Tabasco vernetzten, kirchlichen Gemeinschaften im Süden Frankreichs beschränkten. Gleichzeitig stand den bekehrten Gitans aufgrund der Tendenz zur Hypergamie die Möglichkeit offen, sich mit einer andalusischen *Gitana* zu verheiraten, von denen ein verhältnismäßig hoher Anteil in den Kirchen der Katalanen am religiösen Leben teilnahm. Zudem gab es einige wenige Allianzen mit, vom Islam zum Christentum konvertierten Algerierinnen, die sich, nachdem sie Abstand zum eigenen kulturellen Umfeld genommen, in diesen Teil der ethnischen Gruppe integriert hatten. Ansonsten zeigte man sich unter den Bekehrten, ganz im Gegenteil zu den katholischen Gitans, äußerst feindselig gegenüber den Muslimen, von denen man behauptete, sie würden „in der Dunkelheit“ leben (*être dans les ténèbres*), da sie Jesus nicht als ihren Retter und Erlöser und lebendigen Sohn Gottes anerkennen würden.

Statt die erste Bekanntschaft mit der zukünftigen Braut auf einem der großen, katholischen Hochzeitsfeste zu schließen, lernten sich viele Bekehrte auf den Missionsveranstaltungen kennen. Der konvertierte Josué z.B., der sich im Alter von 20 Jahren verheiraten wollte, beauftragte seine allein stehende Mutter Caro damit, eine passende Ehefrau unter den konvertierten Mädchen der Region für ihn zu finden. Da einer von Caros Kusins ersten Grades, Alberto, das Pastorenamt in einem 250 km von Tabasco entfernten Städtchen innehatte, leitete sie ihre bräutlichen Erkundigungen mit einem Telefonat an Alberto ein, der prompt ein junges und vertrauenswürdiges Mädchen, eine „Espagnole“ aus seiner Kirchengemeinschaft, als Heiratskandidatin vorschlug. Nachdem der Pastor sichergestellt hatte, dass Kali, die andalusische Gitane, Interesse an ihrem, bisher nur durch Beschreibungen bekannten Bewerber zeigte, wurde eine informelle Begegnung auf einer überregionalen Kirchenveranstaltung (*une mission*), vereinbart, auf der Josué die Gelegenheit bekommen sollte, die Braut in spe auf unverbindliche Art und Weise zu begutachten. Caro erzählte mir, dass ihr Sohn, der Kali während der Evangelisierungspredigt von einem günstigen Platz aus beobachtete, positiv von Erscheinungsbild und Verhalten der jungen Dame überrascht war. „Ich will Kali. Ma, sie gefällt mir!“ (*Je veux Kali. Ma, elle me plaît!*), hatte er ihr nach der Veranstaltung heimlich zugeflüstert, sich aber aus lauter Schüchternheit nicht getraut, das Mädchen direkt anzusprechen. Kurze Zeit später wurde der offizielle *demande en mariage* bei Kalis Eltern arrangiert, zu dem Caro, mangels eines Ehemanns, in Begleitung ihrer jüngeren Schwester Mimi fuhr. Es wurde den angereisten Antragstellern zuerst ein ausgiebiges Festmahl mit mehreren Gängen serviert, das bei einer christlichen Verlobung den Ersatz für die traditionale *fête flamenca*, das mit Musik, Tanz und Trunk begleitete und bis in die Morgenstunden gefeierte Verlobungsfest der Katholiken, darstellte. Dann folgte der offizielle Antrag von Seiten Caros, welcher umgehend bewilligt wurde. Die Hochzeit von Josué und Kali fand, wie

bei den Gitans beider Konfessionen üblich, einige Monate später, am Wohnort der Eltern der Braut statt, die so für den Verlust ihrer Tochter, welche nach dem patrivirilokalen Wohnsitzmuster zu den Eltern des Bräutigams zog, zumindest zum Teil, entschädigt wurden. Kalis *mouchoir* wurde, wie bei den traditionsbewussten spanischen Zigeunern die Sitte, unmittelbar im Anschluss an die religiöse Trauung, in der Kirche öffentlich vom Pastor vorgezeigt.

Wenn ein Mädchen ins heiratsfähige Alter kam, war sie mehr oder weniger gezwungen, passiv abzuwarten, bis sich ein Antragsteller ihres Geschmacks und Formats einstellte. Die einzigen Mittel, die sie zur Verfügung hatte, um einen erwünschten *demande* herauszufordern, waren ihre attraktive, äußere Erscheinung und ihre gut „inszenierten“ Auftritte auf den rituellen Performances, wie Kirchentreffen, Totenwachen und Hochzeiten und, im Falle der unbekehrten Gitanes, ihre tänzerischen Darbietungen auf den Hochzeitsfesten. Vielmehr als auf einen trickreichen Liebeszauber verließ man sich hier und weitaus wirklichkeitsbezogener, vornehmlich auf seine körpereigenen, weiblichen Waffen. Für die bekehrten Mädchen, denen jegliche exhibitionistischen Körpereinsätze von der kirchlichen Doktrin grundsätzlich untersagt waren, blieb bei der Suche nach einem passenden Mann noch als letzte Zuflucht das Gebet, an dem sich in wirklichen Notfällen, die eigene Familie und die gesamte kirchliche Gemeinschaft aktiv beteiligten. Da die Bekehrten sich als „Kinder Gottes“ (*les enfants de Dieu*) verstanden, die sich vom Vater alles erbitten konnten und deren Chancen erhört zu werden mit der Zahl der Fürbitter anstieg (Matthäus 18), meinte man auch im Falle von Heiratsanträgen auf magische Weise das zukünftige Handeln eines gewünschten Bewerbers beeinflussen zu können.

Lolas Mutter, eine sehr devote und seit mehr als 10 Jahren praktizierende Christin, erzählte z.B., wie ihre intensiven Gebete ihrer ältesten Tochter dazu verholfen hätten, den Jungen als Partner zu bekommen, den Lola seit ihrer Jugend förmlich anbetete, der aber nichts von seinem Glück wissen wollte, oder es einfach ignorierte, indem er sich mit einem anderen Mädchen verlobte:

Du weißt, ich habe für die Zukunft meiner Tochter gebetet. Ich habe dafür gebetet, dass Noa, ihr jetziger Mann, um ihre Hand anhält, weil ich wusste, dass meine Tochter ihn wollte und weil er ein guter Junge ist. Aber sie (die Familie von Noa) haben einen Antrag an ein Mädchen aus Corazon gemacht. Ich hatte eine Trauer in meinem Herzen, das kannst du dir nicht vorstellen! Ich habe geweint, ich habe nichts anderes getan als geweint. Wie eine Trauer habe ich das empfunden... Aber ich habe nicht aufgehört zu beten. Dann hat das Mädchen aus Corazon die Verlobung aufgelöst und Noa hat meiner Tochter einen Antrag gemacht. Siehst du? Mein Mann war nicht damit einverstanden, weil Noa schon um die Hand eines anderen Mädchens angehalten hat. Aber ich habe mit ihm geredet, ich habe ihn schließlich überzeugt...³¹

Der Schock, den die unvorhergesehene Verlobung Noas mit der corazonischen Gitane in der Familie ausgelöst hatte, war zum damaligen Zeitpunkt groß und hatte sich so tief in die Erinnerung eingegraben, dass der ehrengelränkte Vater Lolas, selbst als seine Tochter und Noa schon auf dem Standesamt waren, noch immer mit seiner ausdrücklichen Einwilligung in den minderjährigen Bund zögerte und auf die Frage der Bürgermeisterin hin, statt mit einem klaren Jawort, lediglich mit einer ambivalenten Handbewegung, antwortete.

5. Die Hochzeit der Gitans

„Die Gitans, sobald es eine Hochzeit gibt, kommen sie von überall her. Die Gitans sind wie Ameisen, immer kommen sie in großen Mengen. Die Franzosen nicht, sie brauchen dafür eine Einladungskarte, aber die Gitans, die genießen sich nicht. Auf einmal ist alle Welt da zur Hochzeit...wie die Ameisen!“³²

(Nadia, 36 Jahre)

Vorbereitungen

Eine *noces gitans* in einer der zerstreuten Gemeinschaften Südfrankreichs wurde ca. ein bis drei Monate vor dem anstehenden Termin festgelegt und daraufhin angekündigt. Spätestens eine Woche später wussten schließlich alle Mitglieder der ethnischen Gruppe durch Mundpropaganda (*de la bouche à l'oreille*) Bescheid, wo und wann der Ritus genau stattfinden würde. Lediglich aufgrund eines Todesfalls in der Verwandtschaft der beiden alliierten Familien, wurde das Datum aufgrund der Trauerperiode und des Respekts vor der Verstorbenen kurzfristig verschoben – manchmal sogar für die Dauer einiger Monate. Jedes Ding, Trauer genauso wie Freude, hatte bei den Gitans seine angemessene Zeit und man nahm sich diese liminalen Freiräume, um einen Übergangsritus, der eine Trennung markierte, abzuschließen, bevor man mit dem nächsten Zyklus, der eine soziale Geburt einleitete, begann. Nichtsdestotrotz stellte Trauer bei den Gitans keine sozial verpflichtende Angelegenheit dar, die innerhalb genau festgelegter Daten stattzufinden hatte, sondern beruhte auf dem persönlichen Empfinden und auf individueller Entscheidung – „jeder nach seinem Herzen“ (*chaqu'un selon son coeur*), wie die Leute gerne zu sagen pflegten (vgl. Williams 1992: 29/30) für die *Manouches*). Auf einer Hochzeit im Winter 2002 „verheiratete“ z.B. ein perpignesischer Gitan, dessen Bruder in Tabasco lebte, seine zweitjüngste Tochter Kali. Es war das erste Fest, an dem er anwesend war, seit seine Frau vor 5 Jahren an Krebs verstorben war. Man merkte ihm an der stoischen Unbeteiligtheit an, mit der er wie automatisch die obligatorischen Phasen des Ritus absolvierte, dass er, obgleich unkonvertiert, in der Zwischenzeit Abstand zu weltlichen Vergnügungen genommen hatte. Seine zwei älteren Töchter, die bald nach dem Tod ihrer Mutter ins heiratsfähige Alter kamen, hatte er im Hinblick auf den Verlust, ohne jeglichen zeremonialen Rahmen und lediglich mit dem abstrakten Beweis ihrer Jungfräulichkeit an den Mann gebracht. Da er sich bis heute nicht vom Schock über den Tod seiner Frau erholt hatte und einen deprimierten Eindruck machte, sagten seine Verwandten, dass er sich, obgleich keine direkten äußerlichen Anzeichen mehr vorhanden waren, nach wie vor in Trauer befände. Natürlich musste man sich auch bei den Gitans nach der zwingenden, öffentlichen Meinung richten und so konnte man, selbst als entfernter Verwandter des Verstorbenen, nicht heute eine Beerdigung und morgen schon eine Hochzeit besuchen, ohne mit seinem Verhalten vollkommen in Verruf zu geraten. Denn wurden die Festlichkeiten, die eine Eheschließung begleiteten, trotz eines kürzlichen Todesfalls in der weiteren Familie abgehalten, was z.B.

bei einer Hochzeit im Sommer 2003 in Tabasco der Fall war, verweigerten zahlreiche Angehörige und insbesondere die Älteren ihre Teilnahme, da es sich in ihren Augen um einen „Mangel an Respekt“ (*une manque de respect*) vor der Toten und ihren Nahestehenden gehandelt hätte.

Die katholischen Hochzeitsriten versammelten, je nach Anzahl der Brautpaare, die abhängig von den Finanzierungsmöglichkeiten, von eins bis vier rangierte, zwischen 300 und 600 Festteilnehmer, die aus der gesamten Region Südfrankreichs, samt Kind und Kegel zu diesen feierlichen Anlass anreisten. Während aber die Hochzeiten noch bis in die 70er Jahre hinein, aus ökonomischen und kulturbedingten Gründen klein und bescheiden ausgerichtet waren und im engsten Kreise der Verwandtschaft stattfanden (*c'était une chose entre familles*), war für die zeitgenössischen Feste ein Ritualbudget von mindestens 5000 bis über 20 000 € notwendig, den die beiden Familien, die sich gleichmäßig an der Finanzierung des Fests beteiligten, im Laufe des Verlobungsjahrs mühsam ersparen und erborgen mussten. Je nach Besitz und Vermögen, wurde von allen männlichen Familienmitgliedern gleichermaßen erwartet, dass sie ihren angemessenen Teil zum sozialprestigeträchtigen Ritus beisteuerten. Das kostspieligste Hochzeitsfest fand während meiner Feldforschungszeit im September 2001 im „mondänen“ Montpellier statt, wo die dort ansässigen und z.T. recht wohlhabenden *Gitans catalans* für ihre Verschwendungssucht und Extravaganz in Sachen Kleidung und Manieren bei den ländlich unverschnörkelten Tabasconiern berühmt-berüchtigt waren und anlässlich dessen man, allein für die weiße Robe der Braut, die stattliche Summe von 15 000 € ausgegeben hatte. „Nicht möglich! Was für eine Verschwendung! Und das alles nur, um anzugeben! Und am Tag danach müssen sie dann den Gürtel enger schnallen...“³³, kommentierte man in Tabasconer Kreisen anschließend, teils neidisch, teils schadenfroh die lokalen Heiratsbräuche dieser städtischen „Nobelzigeuner“, an die man, wie man mit vorgehaltener Hand zu sagen pflegte, seine Töchter nur sehr ungern hergab, da man wenig Vertrauen in diese Leute hätte...

Aber auch auf dem Land hatte man seine liebe Mühe, die immer ausschweifender und größer werdenden Feste zu finanzieren, da die egalitäre Ideologie der moralisch-politischen Gleichwertigkeit der Familien im Zeitalter des Kapitalismus auch einer materiellen Grundlage bedurfte, um tragfähig zu werden und man deshalb stets eifrig bemüht war, den anderen Familien in puncto Umfang, Ausschmückung und Ablauf des Fests in keinsten Weise nachzustehen. Dabei schien es sich jedoch nur vordergründig um einen rigorosen, materiellen Wettbewerb zwischen den einzelnen Familien zu handeln, die sich mit verschwenderischen Ausgaben und ostentativem Herumgeprotze gegenseitig übertreffen und ausstechen wollten. Zwar war die Tatsache nicht zu leugnen, dass die katholischen Familien in beständiger Konkurrenz zueinander befanden, die von Zeit zu Zeit in heftige Agonismen umschlagen und in direkten Konflikten münden konnte. Aber hinter oder besser gegenüber diesem

konkurrierendem Verhalten stand zur selben Zeit das sozial motivierte Streben der Gruppe, das familientranszendierende Ideal der Gleichheit aller Gitan(e)s, die gesamtethnische *communitas*, die mit der alltäglichen Sozialordnung im Widerspruch stand und dieser als ausgleichender Zug entgegenwirkte durch rituelle Verkörperung oder mittels der „Ritualisierung der Gleichheit“ (Stewart 1997: 202/203), insbesondere in den Übergangsriten, aber auch im Kontext religiöser Rituale, wenigstens zeitweilig zu verwirklichen.

Diesem „agonistischen Egalitarismus“ zufolge (ebd.: 1997: 202), bemühte man sich, jede Hochzeit gleichzeitig so originell und so konform wie möglich zu gestalten. Keiner der sechs Hochzeitsriten, an denen ich während der Feldforschung teilnahm, war, was den Ablauf, die verschiedenen Sequenzen und die Art betraf, mit der er ausgeführt wurde, mit einem anderen völlig identisch, obschon die strukturellen Ähnlichkeiten dabei nicht zu übersehen waren. Während man zum Beispiel auf zwei Performances, das Taschentuch längere Zeit „tanzte“, wurde es auf einer anderen Hochzeit unmittelbar nach der öffentlichen Zuschaustellung wieder in Pappschachteln weggepackt und man trank lediglich gesittet ein Gläschen Champagner auf das freudige Ereignis. Je nach Familie und Vermögen, gestaltete man den Abend bis zu einem gewissen Grad nach eigenem Ermessen und es gab Feste, wie z.B. die, die in Veranion abgehalten wurden, von denen man einstimmig sagte, dass sie ein ganz besonderes Ambiente (*une ambiance*) hätten, das man sonst nirgendwo anders vorfinden könnte. Ein prächtiges, finanziell aufwändig veranstaltetes Fest, zu dem hunderte von Gästen anreisten, die dort umsonst verköstigt und mit Getränken im Überfluss bewirtet wurden, ließ das Ansehen der Organisatoren-Familie, auch wenn es natürlich immer Kritiker und Neider gab, die eine solche unchristliche Verschwendungssucht anprangerten, plötzlich beträchtlich hochschnellen. Noch Wochen danach war die „Traumhochzeit“ in aller Munde und in der gesamten Region schauten sich diejenigen, die das große Ereignis verpasst hatten, die überall zirkulierenden Videokopien an, um wenigstens ein bisschen mitreden zu können.

Nichtsdestotrotz schien man sich bei der Planung und Gestaltung des Rituals, die größtenteils Frauensache war, bis auf die teuerste Investition, die beiden Kleider der Braut, um deren Originalität aufgrund ihrer bedeutungsträchtigen Symbolik viel gedanklicher und finanzieller Aufwand getrieben wurde, größtenteils auf die Nachahmung der Organisation der jeweils vorhergehenden Hochzeit zu verlassen. Die nötigen Informationen dazu hatte man sich entweder durch persönliche Anwesenheit oder mittels der professionellen Videoaufzeichnungen verschafft, die zu jedem Fest (trotz der hohen Anfertigungskosten) obligatorisch erstellt wurden und die man sich unter Verwandten und Bekannten gegenseitig auslieh. Die Gitanes pflegten zwar eine gewisse Vorliebe für alles Außergewöhnliche, ahmten einander aber gleichzeitig mit einer gesellschaftlich sanktionierten Kopierfreudigkeit nach, die unter Nicht-Zigeunern, die wir uns dem Individualismus als vorherrschende gesellschaftliche Ideologie verschrieben haben (Dumont 1981), eher als

aufdringlich gelten würde. Wenn beispielsweise auf einer Hochzeit die zuständige Organisatorin die Idee gehabt hatte, getrocknete Rosenblätter streuen zu lassen, konnte man sicher sein, dass sich, zwei Monate später, anlässlich der nächsten Riten, diese Prozedur haargenau wiederholte. Trug ein Mädchen auf einer Hochzeit in Tabasco eine vielbewunderte und außergewöhnliche Krone als Kopfschmuck, so war die nächste Braut in Béziers, ein paar Monate später, mit voraussehbarer Gewissheit mit einem frappierend ähnlichen Modell geschmückt.

Wie im Ritual, so stellte die Imitation der anderen Familie auch im Alltag die treibende und gestaltende Kraft bei den meisten Konsumgewohnheiten der Gruppe dar, wobei das Streben nach gleichem Besitz von Möbeln und Wohnungsdekor, Autos und Kleidungsstücken eine weitgehend bewusst ausgeübte Strategie war, das prekäre politische Gleichgewicht zwischen den Familien immer wieder von neuem auszuloten. Die Nostalgie nach Egalität stellte den Gegenzug zum Wettbewerb und dem Prestigestreben der Familien dar, welcher auch als eine direkte Folge des ansteigenden Wohlstands gewertet werden könnte und auch eine gewisse Verlagerung des Gewichts von moralischen zu materiellen Werten anzeigte. Wie im III. Teil der Arbeit noch ausführlich gezeigt wird, sollte im Rahmen der religiösen Pfingsbewegung diesem „verloren gegangenen“ Traum von *communitas* wieder mehr Raum und Entwicklungschancen gegeben werden. Jedenfalls ähnelten sich die Einrichtungen der Sozialbauwohnungen der Gitans der impliziten, egalitären Ideologie entsprechend, bis ins allerletzte Detail, wobei helle Ledersofas, farbig-transparente Gardinen, die an vergoldeten Vorhangstangen befestigt und apricofarbene Tapeten, die mit breiten Borten abgesetzt waren, während meines Aufenthalts in Tabasco, gerade der letzte Schrei in den „HLM“ waren. Analog dazu herrschte eine auffallende Konformität in der Alltagskleidung vor und keine Frau schien sich gestört zu fühlen, wenn andere sich identische Kleidungsstücke zulegten – ganz im Gegenteil. So machte z.B. im Sommer 2002 ein bestimmtes Schuhmodell in Tabasco Furore, das für 100 FF auf dem Wochenmarkt verkauft wurde und in verschiedenen Farbkombinationen erhältlich war. Binnen einiger Wochen trug, abgesehen von wenigen Ausnahmen, die gesamte weibliche Gitanesgemeinschaft den modischen Schlupfschuh. Der Marktverkäufer, ein Payou, hatte den Coup der Saison gelandet und sicherlich für die Dauer der Sommermonate finanziell ausgesorgt. Vor jeder Hochzeitszeremonie, die neben einem Übergangs-, gleichzeitig einen weiblichen Initiationsritus beinhaltete, hatten alle Teilnehmer quasi die gesellschaftliche Pflicht, sich neu einzukleiden und die Haare schneiden, frisieren oder rasieren zu lassen. *Se faire-à-neuf* (sich neu-machen, nicht *s'habiller de neuf*, sich neu einkleiden) nannte man diese kollektiven, rituellen Präperative (Turner 1985: XII), mit denen man jede dieser wichtigen Performances weit im Vorfeld anging und welche die gesamte lokale Gemeinschaft schon ein paar Wochen vorher in emsige Geschäftigkeit fallen

ließ: Märkte wurden besucht, Schnitte entworfen und Schneiderinnen aufgesucht, Leihgesuche gestellt, Kleider vorgeführt und diskutiert, Schuhläden abgeklappert und Friseurtermine arrangiert. Diese formalen Vorbereitungen wiesen bereits verdeckt auf die regenerativen Aspekte hin, welche die emotionale, soziale und physische Erfahrung der Teilnahme an dieser rituellen Performance, für den einzelnen Teilnehmer haben würde. Mit Hilfe der transformativen Kräfte, welche durch die symbolischen und am Körper orientierten Praktiken, die den Initiationszyklus des Mädchen konstituierten, ausgelöst wurden, sollte die soziale Geburt der Novizin genauso wie ein genereller Erneuerungs- und Regenerationsprozess der Gesamtgesellschaft bewirkt werden (vgl. J. Comaroff 1985: 97). Natürlich war das Performance-Outfit ebenfalls eine Sache des Prestiges und des (Familien)stolzes. Bei diesen gesamtethnisch zelebrierten Übergangsriten trat jeder einzelne Gitan/e (auch Kinder) als Repräsentant/in seiner Großfamilie auf und wurde folglich dazu angehalten, äußerlich "etwas darzustellen" (*marquer bien/be*), um seiner, in diesen Dingen überdurchschnittlich kritischen Verwandtschaft, möglichst keine Schande zu bereiten (*faire honte, faire latch*). Da es auf die Dauer unerschwinglich für die Leute war, die kinderreichen Familien für jede Hochzeit vollkommen neu auszustaffieren, war es, insbesondere unter bekehrten Frauen gang und gäbe, Kleider und Schuhe untereinander zu verleihen, so dass der Eindruck der totalen Erneuerung der AkteurInnen nur für Nichteingeweihte entstand.

Die Braut wurde mit Hilfe ihrer Mutter vestimentär ausgestattet und am Hochzeitstag von einer Gruppe weiblicher Verwandten angezogen und zurechtgemacht, für Kleidung und Aufmachung des Bräutigams war dagegen sein leiblicher Vater zuständig. Die jungen Mädchen bevorzugten für den so genannten „schönsten Tag ihres Lebens“ vornehmlich glockenartig ausgestellte und mit dicken Petticoats gefüllte Reifröcke, die mit korsagenförmigen, mit reichlich Blumen, Strass oder Perlen bestickten, schulterfreien Oberteilen kombiniert wurden, die ihrer Gestalt einen prinzessinnenartigen Anstrich verliehen (auch *la robe Sissi*, nach der österreichischen Kaiserin, benannt). Wenn noch genug Geld für das Schneidern einer zweiten Robe, das so genannte „Abendkleid“ (*la robe de la soirée*) bzw. die „Unterwäsche“ (*les sous-vêtements*) vorhanden war - zwei unterschiedliche Kleidungsalternativen, in welche sich die Mädchen nach der liminalen Phase des Initiationsritus umzogen - so pflegte man hier eine Vorliebe für bunte bis schrille Farbtöne, extravagante, körperbetonte Schnitte und dicht mit Glimmer oder Strass besetzte Stoffe zu hegen. Als zusätzliche Ausstattung war für beide Roben eine passende „Krone der Braut“ (*la couronne de la mariée*) vorgesehen, welche ihren Status als unbefleckte Jungfrau signalisierte und sozusagen die symbolische Auszeichnung für ihre moralischen Verdienste an die Gemeinschaft repräsentierte (die mit funkelnden und bunten Strasssteinen besetzte Krone einer Gitane-Braut schmückt auch das Cover einer unlängst erschienenen CD der *Gipsy Kings*).

Während das weiße Kleid, welches vor dem Initiationszyklus getragen wurde, ihre mädchenhafte Unschuld und sittliche Reinheit symbolisierte, zeigte die freizügige Abendrobe, die einem verführerischem Cocktailkleid glich und die die Braut anlässlich des Angliederungsritus und für den Rest der Nacht trug, die Geburt ihrer Sexualität und das Erlangen des Frauenstatus an. Das alternative Modell der „Unterwäsche“, die ihrem Namen alle Ehre machte, bestand aus einem ärmellosen, reich an Applikationen und Stickereien verziertem Nachthemd, über das ein loser Negligé-Überwurf getragen wurde. Es hatte eine verwandte symbolische Bedeutung und erinnerte an eine Frau, die nach dem morgendlichen Erwachen geradewegs aus dem Bett gestiegen war und unterstrich eine wichtige Botschaft des Ritus, dass hier die Gesellschaft die Kontrolle über Sexualität und Reife der Frau innehatte, und nicht der Ehemann, der erst ein Tag nach der Defloration, an einem von seiner Gemeinschaft entfernten Ort, geschlechtlich mit seiner Frau verkehren durfte.

Der Bräutigam, obgleich er auf einer geschlechtersegregierten *noces* kaum Zeit mit seiner zukünftigen Frau verbrachte, wurde im sichtbaren Einklang mit seiner Partnerin meist in die Rolle des Prinzen eingekleidet, was die Parallelen der Hochzeit zu Inthronisierungszeremonien noch deutlicher hervorhob (vgl. van Gennep 1981: 138). Lange rosa, fliederfarbene oder grasgrüne Gehröcke und Hosen, die mit breiten strassbesetzten Gürteln und Krawattennadeln verziert wurden und die im seltsamen Kontrast zu den modischen Mecky-Frisuren der jungen Männer standen, gaben ihrer Erscheinung eine sehr auffällige, fast feminin einschmeichelnde Note. Auch männliche Schönheit wurde sorgfältig dekorativ herausgestellt und Videofilme der Hochzeiten dokumentierten das Anziehritual der Braut und das des Bräutigams fast auf die gleiche, ausführliche und detailtreue Weise. Falls der junge Mann aus einer wohlhabenden Familie stammte, kleidete er sich nach dem Deflorationsritus seiner Frau in einen farblich und stilistisch passenden „partnerlook“ um, wobei hier die knalligen Farbtöne und extravaganten Schnitte noch einmal eine beträchtliche Steigerung erfuhren. Während man im Alltagsleben vorwiegend dazu tendierte, die ethnische Besonderheit nicht über alle Maßen zur Schau zu stellen und schon gar nicht, sie sofort für alle ins Auge stechend, am eigenen Körper anzubringen, boten diese Performances die rare Gelegenheit, für ein paar Male im Jahr, mit Prunk und Glamour, man selber und noch ein bisschen mehr zu sein.

Auf einer christlich-evangelikalen Hochzeit in Robère, die pflichtgemäß mit einem gemeinsamen Gang aufs Standesamt debütierte, fanden sich, als Brautpaar und Hochzeitsgäste vor das Tor des historischen Rathauses traten, plötzlich Scharen von Touristen ein, die angelockt durch die einschmeichelnde Exotik der Gitarrenklänge, den Flamencogesang und die glamourösen Festroben der Gitans, in kollektivem Aufruhr ihre Fotoapparate zückten. Die Feriengäste waren über ihren ungewöhnlich exotischen Fund derart begeistert, dass sie solange die Auslöser betätigten, bis selbst die als vornehme Adelsgesellschaft gekleideten Gitans sich von dieser Zudringlichkeit gestört fühlten und

fluchtartig den Rückzug antraten, indem sie sich auf schnellstem Wege in ihren privaten Festsaal begaben. Natürlich wäre es, wie schon Patrick Williams für die Beerdigungen der *Manouches* gezeigt hat (1992: 20), ein grober Irrtum anzunehmen, dass sich die Zigeuner nichts aus der Neugierde der Payous machen würden. Anlässlich aller Übergangsriten und insbesondere zu den dreitägigen Totenwachen, zeigte sich diese ethnische Gruppe, welche ansonsten innerhalb einer breiten Region (von Nizza bis Perpignan) verstreut lebte, in ihren tatsächlichen Ausmaßen und bot den Payous auf diese Weise ein eindrucksvolles Bild ihrer weitflächigen Vernetzung und ihrer engen Solidaritätsbeziehungen. Die Tatsache, dass Gitans aus allen Ecken und Enden Südfrankreichs anreisten, um an einer Hochzeit teilzunehmen, erfüllte die Menschen, die gewöhnlich in einer fragmentierten Form in der Minderheit lebten und eine schmucklose Randexistenz in den Sozialbautenghettos führten, mit Stolz und ethnischem Selbstbewusstsein, welches sie natürlich auch nach außen hin bekunden wollten. So wurde das Brautauto, ein S-Klasse Mercedes oder ein großer BMW Cabrio - gewöhnlich die Leihgabe eines wohlhabenden Kusins oder Onkels aus Montpellier - liebevoll mit Blumen, Schleifen und dem Namen des Brautpaars dekoriert. Die Gitans hatten außerdem die Angewohnheit, schon mit einem überdurchschnittlich lautstarken Hupkonzert und einer kilometerlangen Wagenkolonne ihre bevorstehende Ankunft am Rathaus der Stadt anzukündigen. Nach der standesamtlichen Zeremonie wurde das frischgebackene Brautpaar von einem Gitarristen und einem oder mehreren Sängern mit Musik die Rathhaustreppen hinunterbegleitet, die dann auf dem Vorplatz ein kleines, aber recht Aufsehen erregendes Konzert zum Besten gaben – eine öffentliche Inszenierung religiös-ethnischer Identität, die regelmäßig für viele fremde Zuschauer sorgte.

Wenn man sich ansonsten in der breiten, südfranzösischen Bevölkerung gerne und ausführlich über die befremdliche Andersartigkeit dieser Gruppe beschwerte und seine unzweideutigen rassistischen Einstellungen bisweilen erschreckend offenherzig bekundete, wurden die christlichen Hochzeiten dieser ungeliebten Ethnie von den zuständigen französischen Stadtverwaltern, aufgrund der Repräsentabilität ihrer „Traditionalität“ (die ja eine z.T. eine erfundene war) und dem schnell erkannten Marktwert ihrer touristischen Anziehungskraft, gerne als Teil der authentischen, provencalischen Kultur ausgegeben und somit generös in das eigene Kulturerbe mit integriert. Sobald eine standesamtliche, d.h. öffentlich sichtbare, gitanische Hochzeit stattgefunden hatte, erschienen z.B. in den örtlichen Wochenblättern überdimensionale Fotos vom vergangenen Spektakel, die mit beifallspendenden Artikelchen paraphrasiert waren. Bourgeoise und steife Zivilbeamte überschlugen sich förmlich vor Höflichkeit und Toleranz, wenn eine riesige Hochzeitsgesellschaft alle Stockwerke des Rathauses lärmend und völlig undiszipliniert in Beschlag nahm. Vergessen waren dann auf einmal die so häufig geäußerten Vorwürfe, dass die Gitans sich kürzlich in eine ominöse, „christliche Sekte“ zusammengeschlossen hätten, deren Bestehen man

als Befürworter des staatlichen Laizismus nicht unbedingt gutheißen könne – Bürgermeister und Bürgermeisterinnen taten das Ihrige, die Gruppe zu weiteren legalen und pittoresken Ehebündnissen zu ermutigen...

Die Gitans pflegten sich für diese Hypokresie der Payous indirekt zu revanchieren, indem sie den Tumult und die einschlägige Wirkung ihrer Exotik auf die Mehrheitsbevölkerung zwar sichtlich genossen, aber ansonsten großzügig darauf verzichteten, die freundlichen Franzosen näher über ihre Sitten und Bräuche aufzuklären. Wie anderswo bei Zigeunern, zog man es hier aus bewährter Erfahrung vor, die Payous oder Gadje im Geheimnis über seine eigene Kultur zu lassen (vgl. Williams 1986: 31). So kam es z.B. bei oben erwähnter Eheschließung in Robère, die zwischen einem Tabasconier Gitan und einer Robèrese gefeiert wurde, dazu, dass der stellvertretende Bürgermeister sich in seiner öffentlichen Ansprache in überschwängliche Lobreden erging. Letztere huldigten die Tatsache, dass mit dieser Heirat auch gleichzeitig eine bildhafte Vermählung zweier provencalischer Städte stattfand und *Monsieur le maire* begrüßte feierlich den zukünftigen Zuwachs dieser neuen Familie in Robère. Niemand von den anwesenden Festteilnehmern machte sich jedoch die geringste Mühe, den braven Beamten darüber aufzuklären, dass sie, die Gitans, herkömmlicherweise außerhalb der lokalen Gemeinschaft einheirateten, patri-virilokal wohnten und immer am Ort der Eltern der Braut Hochzeit feierten. Dass die beiden Eheleute, die stellvertretend für den Rest der Gruppe ohnehin recht wenig mit Heimatgefühlen und Provinzloyalitäten am Hut hatten, ihre Familie in Tabasco gründen würden, blieb das wohl gehütete Geheimnis der Gitans, die mit ihrer Anwesenheit im Rathaus und der Eheschließung vor dem Staat, das für alle Christen verbindliche, biblische Gebot „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, aber gibt Gott was Gott gehört.“ (Lukas 20) bereits erfüllt hatten.

Der rituelle Prozess

Es ist ein kühler und klarer Dezemberabend in der Camargue. Die Einwohner von Tabascon haben ihre lavendelblauen Fensterläden schon früh verschlossen, damit der scharfe Mistral, der aus dem Rhôneetal unmittelbar in die Camargue-Ebene weht, ohne wie in benachbarten Regionen durch die schützenden Wände der Berge aufgehalten zu werden, die Häuser nicht für die Nacht auskühlt. Irgendwo klappert und knarrt eine lose Tür oder ein unverriegelter Fensterladen contrapunktiert zum singenden Wind. Bis auf ein paar vereinzelte Passanten, die mit kraftvollen Schritten mühsam gegen die mächtigen Böen ankämpfen, sind die engen und schlecht beleuchteten Gassen der Altstadt fast menschenleer. Eine kleine Gruppe von wartenden Männern steht frierend vor dem Türeingang eines hell beleuchteten Hauses, in dem dutzende von festlich gekleideten Frauen die letzte Hand an die Ausschmückung der Braut legen. Trotz des überfüllten Schlafzimmers, in das sich immer wieder Kinder und Neuankömmlinge drängeln, die die Braut begutachten wollen, herrscht, zumindest unter den älteren Frauen, ein ruhiger und praktischer Geist vor: Die letzten Vorkehrungen

für den richtigen Sitz der weißen Robe werden getroffen, Tüllschichten geordnet, die Schleppe drapiert, Schmuck angelegt, Lippenstift aufgetragen und glitzerndes, silbriges Puder auf den nackten Oberarmen verteilt.

*Das ist schön!...Wie schön das Kleid doch ist!...Was für eine Schönheit!...Schön!...Schön!...Wie schön die Kali doch ist!*³⁴ Der untätige Rest der Gesellschaft begutachtet in freudiger Erregung das großzügig mit lebensgroßen Stofflilien und Glassteinen bestickte Kleid, dessen raumfüllende Oberfläche an ein himmlisches Blütenmeer erinnert und dessen Krönung eine riesige, für die Friseurin sehr schwer zu befestigende, Textilblüte als Kopfschmuck darstellt. 5000 € soll sie mit dem kleinen Kunstnerz gekostet haben, den die Braut lediglich zur Anfahrt zum Festsaal über ihre Schultern tragen wird – ein stattlicher Preis, wenn man bedenkt, dass Kali, die Braut, zu den wenigen übrig gebliebenen Gitanes gehört, die noch unter sehr einfachen Bedingungen im Wohnwagen leben und dass sie noch nicht einmal das nötige Geld für eigene Brautschuhe aufbringen konnte, sondern sich mit einer Leihgabe behelfen musste. Renée, die 40-jährige Frau eines Pastors bemerkt, dass man bei der Prächtigkeit der heutigen Brautkleider, die von Jahr zu Jahr origineller und extravaganter würden, gar nicht mehr wisse, wie man seine Kinder später einkleiden solle, wenn die schließlich an die Reihe kämen. Eine Ältere, Paula, spaßt, dass wenn es wirklich nur um Originalität ginge, man den zukünftigen Bräuten doch einfach nur Duschvorhänge umbinden könnte – das wäre dann wirklich mal etwas anderes! Niemand lacht mit ihr, denn die Frauen spitzen aufmerksam die Ohren. Von draußen hört man die Geräusche einer kleinen Autokolonne und dann lautes, ungeduldiges Hupen unmittelbar von dem Haus. Zwei von Kalis Schwestern, die ebenfalls von Kopf bis Fuß in weiß, in den so genannten *robes d'honneur*, den Ehrenkleidern angetan sind, stürzen ans Fenster und rufen aufgeregt aus: *Sie sind mit einem BMW gekommen, um dich abzuholen!* Zwei Minuten später steht Kalis Schwiegervater in spe, ein stattlicher, durch seine Größe und Breite imposant wirkender Mann, zwischen den vielen Frauen im Zimmer wie ein Fels mitten in der Brandung und posiert mit einem schmatzenden Kuss auf Kalis Wange für die bereitgehaltene Kamera der Ethnographin.

Etwa eine Stunde später. Die schlammigen Parkplätze rund um den Festsaal, der inmitten einer einsamen und winterlich öden Camarguelandschaft liegt, sind schon jetzt, am frühen Abend, mit hunderten von Autos belegt. Beim Betreten des Saals dröhnen einem die Rumbarythmen der Gipsy Kings mit ohrenbetäubender Lautstärke entgegen. Der Saal ist bereits zum Platzen gefüllt mit Gästen. Obgleich die anwesenden Männer sich wie üblich auf der Seite der Bar versammelt haben, wo die ersten harten Drinks, Whisky, Pattis und Gin, ausgegeben werden und Frauen und Kinder im gegenüberliegenden Teil unbeschäftigt und plaudernd verweilen, herrscht zu diesem frühen Zeitpunkt schon ein hektisches Durcheinander und geschäftiges Hin- und Herlaufen. Verwandte, die von weiter her angereist sind, werden freudig begrüßt, man begutachtet einander von Kopf bis Fuß, tauscht Komplimente für besonders

gelungene „Outfits“ aus. Als die drei Brautpaare mit einiger Verspätung am Eingang erscheinen und sich in einer Reihe anordnen, kehrt wie auf einen Schlag Ruhe ein. Beifälliges Gemurmel und vereinzelt ein paar unterdrückte Jubelrufe. Zwei Ältere sind schwer damit beschäftigt, eine Bresche durch die neugierige Menschenmenge zu schlagen, die, da sie sich an den schmucken Bräuten scheinbar nicht genug sattsehen kann, nur zögernd weicht. Die Paare sollen auf die „männliche“ Seite des Saals gelotst werden, wo sie den dort versammelten Älteren ihre Aufwartung machen müssen. Eine Gitans-Musikgruppe aus Montpellier, die aus zehn kräftigen jungen Burschen besteht, scheint noch verzweifelt nach dem richtigen Lied für den festlichen Einmarsch zu suchen – drei Stücke werden angespielt und kurz danach wieder abgebrochen. Am nächsten Tag wird man sich erzählen, dass sie das falsche Lied ausgewählt hätten, es wäre nicht romantisch genug für den *entrée* gewesen. Für die drei Brautpaare, die sich ohnehin vor lauter nervöser Schüchternheit keines Blickes würdigen, sondern leer und verlegen ins Publikum oder auf den Boden vor sich starren, war das in diesem Augenblick gewiss gleichgültig. Nachdem sie im Blitzlichtgewitter der Fotoapparate den ersten Teil des Ritus absolviert haben, indem sie sich vor den Älteren gezeigt und ihnen damit den gebührenden Respekt erwiesen haben, werden sie auch schon wieder getrennt. Die Bräutigame werden an der Bar in die Obhut der Männer genommen, während man die Bräute auf der „Frauenseite“ auf kleine Kinderhocker setzt, statt auf normale Stühle, um die ausladenden Reifröcke nicht zu zerquetschen. Man fächelt den in ihren schweren Stoffhüllen bereits Erhitzen ein wenig Luft mit Hilfe von Pappdeckeln zu und reicht ihnen Plastikbecher, die lediglich zur Hälfte mit Wasser gefüllt sind. Nach einer kurzen Verschnaufpause werden sie auch schon wieder erbarmungslos von einem Älteren hochgescheucht, der ihnen befiehlt, nun mit dem Tanzen zu beginnen.

Die ersten Hochzeitstänze der Nacht gehören dem Schwiegervater, der Schwiegermutter und dem Rest der affinen Verwandtschaft und, wohlgemerkt, nicht dem Bräutigam. Die kognatischen Verwandten werden zwar später noch bis zur Genüge das Tanzbein schwingen, spielen aber in diesem Moment aus guten Gründen eher eine untergeordnete Rolle. Die Schwiegermütter tanzen anfangs am häufigsten und am längsten mit ihren zukünftigen Töchtern. Ihrer Autorität, neben der des Ehemannes, ist das Mädchen für den Rest seines Lebens unterstellt und sie wird die wichtigste Bezugsperson in ihrer neuen familiären Konstellation sein. Jede der drei Bräute wird bis zum Morgengrauen mit jedem einzelnen der FestteilnehmerInnen getanzt haben, solange sich diese/r dafür zur Verfügung stellt – und fast jede/r möchte hier einmal die Ehre haben. Manchmal erhalten die Bräute für den Tanz auch Geldspenden von ihren männlichen Tanzpartnern, statt der allgemeinen Sammlungsaktion mit Hilfe eines Männerhutes. Aber die Nacht ist noch jung. Die Bräute stehen jetzt in einem losen Halbkreis zueinander, während die Verwandten, eine nach der anderen, ihnen jeweils für die kurze Dauer von ein bis drei Minuten, ihre

tänzerische Aufwartung machen. Die Gemeinschaft der Frauen hat einen großen Kreis um die drei Jungfrauen gebildet, ihr schnelles Händeklatschen gibt den Takt für die bewegten Darbietungen vor und sie lassen dabei ihre Körper im Rhythmus der Rumbas leicht mitschwingen. Auch viele Kinder, die wie auf allen Hochzeiten der Gitans üblich ganz besonders hübsch und auffällig herausgeputzt sind - kleine Mädchen im weißen Brautkostüm und Winzlinge im Samtanzug mit Krawatte - drängen sich immer wieder selbstbewusst in die Runde, um mit den jungen Bräuten versuchsweise ein paar schneidige Schritte aufs Parkett zu legen.

Die solo- oder paargetanzte Rumba (*rumba gitana/rumba flamenca*), die heute neben der Salsa die beliebteste Musikrichtung und der bevorzugte Tanzstil der *Gitans catalans* ist, hat in Frankreich ihre ersten Impulse von *Pauvr'porc*, dem (unter Gitans) berühmten Vater der Gebrüder Reyes, die besser unter ihrem (Payout-)Namen *Gipsy Kings* bekannt sind, erhalten. Ursprünglich hatten Gitans aus Barcelona die kubanische Rumba übernommen (Leblon 2001: 164), die sich dann aber rasch unter den katalanischen Brüdern jenseits der Landesgrenze verbreitete. *Pauvr' porc* feierte in den 60er und 70er Jahren als Sänger in Perpignan seine großen Auftritte auf den Hochzeitsfesten der Gruppe und seine beeindruckende Flamenco-Stimme (*le voix flamen*) und das hohe Niveau seiner künstlerischen Darbietungen sind bis heute frisch und lebendig in der Erinnerung und schon etwas abgenutzt, auf billigen Kassetten im Besitz der älteren Gitans als interessante Zeitzeugnisse erhalten geblieben. Seine fünf Söhne haben später die noch stark vom Flamenco geprägten Interpretationen aus seinem Gesang herausgefiltert und viele Texte seines Repertoires, das an sich zu großen Teilen aus verschiedensten Anleihen bestand, nach kubanischem Vorbild „verrumbat“ und schließlich weltweit bekannt gemacht.

Die so genannte *rumba flamenca* ähnelt dem klassischen Flamenco (*flamenco puro*) nur noch in der Ausführung der Arm-, Hand- und zu einem äußerst geringfügigeren Teil, den hier wenig akzentuierten Fingerbewegungen, wobei die rhythmische Fußarbeit (*zapateado oder escobilla*), unüberhörbares Merkmal jedes reinen Flamencos, vollkommen wegfällt. Ihr Bewegungsbild erinnert, zumindest was den Torso betrifft, an große Vögel, die ausladend und elegant mit den Flügeln schlagen (leitet sich „los Flamencos“ vielleicht doch von „Flamingos“ ab?). Mit einem Partner ausgeführt, mutet sie auch wie eine Art vielschichtig verkörpertes Höflichkeitsritual an, das natürlich auch einer gewissen Sinnlichkeit nicht entbehrt. Beide TänzerInnen, die gleich- oder andersgeschlechtlich sein können, müssen sich auf die Bewegungen des Partners hin intuitiv abstimmen, ohne dass es zulässig wäre, den anderen dabei einfach nur phantasielos zu kopieren. Regelmäßiger Seitenwechsel (*pasada*) gehört wie auch bei den verwandten, andalusischen Volkstänzen, den *sevillanas*, zum integralen Bestandteil der Choreographie – dabei tauscht man mit anhaltendem Bezug zum Partner beinahe hautnah die Plätze, ohne jedoch in direkte körperliche Berührung miteinander zu kommen. Der Tanzstil der gitanischen

Rumbas, der im Hinblick auf Stil und Ausdruck eine entfernte Ähnlichkeit mit höfischen Tänzen höherer Gesellschaftsschichten einer früheren Epoche aufweist, drückt komplexe Gefühle und komplementäre Einstellungen zum anderen aus: Zuneigung und Respekt, Nähe und Distanz, Demut und Stolz, Hingabe und Selbstbehauptung, Leidenschaft und Selbstbeherrschung werden hier auf ästhetische Weise, in rasch abwechselnder Reihenfolge oder sogar manchmal gleichzeitig verkörpert. Die beiden TänzerInnen verschmelzen in ihren Bewegungen zu einer harmonischen, aber offenen Einheit, ohne dabei nur für einen Moment ihre Eigenständigkeit und ihren persönlichen Stil aufzugeben.

Die Bedeutung des Tanzens ist sicher nicht mit linguistischen Kommunikationstheorien alleine aufzuschlüsseln. Den Tanz aufgrund der Formalisierung seiner Körpersprache als eine „minderwertige Form der Kommunikation“ zu abzuwerten, die stets im Dienste traditionaler Autorität steht, wie es Maurice Bloch bisher weitgehend unangefochten getan hat (Bloch 1974: 72), stellt ein äußerst reduktionistisches Argument dar, dem nicht nur die Grundlage der notwendigen Erfahrungswerte fehlen, sondern dem auch die christliche Tradition der Geringschätzung des Status des Körper, seiner expressiven und instrumentellen Möglichkeiten und seiner widersetzlichen Eigendynamik, zugrunde liegt. Setzt man voraus, dass der Tanz innerhalb eines spezifischen, sozialen Umfelds und zu einem bestimmten Anlass aufgeführt wird und seine Botschaften komplex, vielschichtig oder subversiv sind, wäre es zutreffender, ihn als eine „mehrkanalige“ Form der Kommunikation zu definieren (Blacking 1987: 123). Diese lässt sich jedoch kaum auf die „zwanghafte Wiederholung“ körperlicher Bewegungen und die Vermittlung von „festen, wiederholten und fusionierten Botschaften“ (Bloch 1974: 72) reduzieren, wie Bloch glauben zu machen versucht. Seine aus madagaskischem Feldmaterial gewonnene These, dass Musik und Tanz stets im Dienste konservativer Machtinteressen stehen, ist durch die bekannte Tatsache, dass Musik von marginalisierten Gruppen als wirksames Medium für die Artikulierung politischen Widerstands genützt wurde, wie z.B. in Südafrika und in der europäischen Rockmusik der 60/70 er Jahre der Fall war, bereits hinreichend widerlegt worden (Blacking 1981). Auch im Flamenco der andalusischen *Gitanos* wird u.a. die Erfahrung von Marginalisierung und Unterdrückung lyrisch aufgearbeitet, wobei der tänzerische Ausdruck mit seinen kraftvoll geschlagenen *zapateados* und seinen stolzen, kämpferischen Posen die Aussagekraft der Verse untermauert und sie gleichzeitig in siegesgewisser Selbstbehauptung zunichte macht oder transzendiert. Bei allen allgemeineren Debatten um die Bedeutung musikalisch-tänzerischer Performances wäre es wichtig, im Auge zu behalten, dass der Tanz, und insbesondere der folkloreferne Flamenco, eine lebendige, sich ständig erneuernde künstlerische Ausdrucksform beinhaltet. Kunst bildet aber eine menschlich-universelle Konstante, die soziale und historische Rahmenbedingungen bis zu einem gewissen Grad transzendieren kann (vgl. Steingress 1997). So wandert und verbreitet Musik sich schneller als

jedes andere materielle Kulturgut, nimmt Einfluss auf fremde Musiksysteme und geht die bizarrsten Synthesen mit ihnen ein. Wie alle Eingeweihten (*los aficionados*) gut wissen, zieht die Praktik des Flamencotanzes, der Mitte/Ende des 19. Jahrhunderts in Andalusien als Musikrichtung entstand (Leblon 2001: 23), eine totale emotionale, körperliche und spirituelle Erfahrung für Praktizierende und auch Zuschauer mit sich. Die Rumbas der Gitans besitzen zwar nur noch entfernt die tief ergreifende, hypnotisierende Wirkung des reinen Flamenco, sind aber dafür als „demokratischer“ Volkstanz, ähnlich wie die *sevillanas*, durchaus dafür geeignet, nach längerer Anwendung leichte Trancezustände auszulösen. Manchmal noch unmittelbarer und integraler als mittels Sprache und Handlungen, scheint durch das gemeinsame Tanzen auch zeitweise eine Form einzigartiger menschlicher *communitas* verwirklicht zu werden, deren Grundlage nicht nur geteilte „kulturelle Ideen“ sind, wie Blacking schreibt, die sich so „symbolisch manifestieren“ (1995: 228), sondern welche z.B. auch die vollendete Harmonie, Symmetrie und Gleichzeitigkeit der künstlerisch-überschwänglichen Bewegung zweier oder mehrerer Personen ist.

Jede tänzerische Performance ist natürlich in einen präzisen sozio-kulturellen Zusammenhang eingebettet. Im rituellen Kontext der Hochzeit scheint das Tanzen erst einmal dabei zu helfen, die mentalen Barrieren zwischen den Mitgliedern fremder Familien abzubauen und sich vorsichtig, aber verbindlich aneinander zu gewöhnen. Die Rumba schmiedet die noch zarten Bande, die zwischen der Schwiegertochter und ihren Affinen bestehen und zementiert *peu-à-peu* auf dem Wege der verkörperten Performanz die vorerst prekäre, verwandtschaftliche Gemeinschaft. Die soziale Integration der *belle-fille*, der „schönen Tochter“ in ihre affine Familie, wird durch die Praktik des Tanzens, das durch seine gleichförmigen und stilisierten Bewegungen, nivellierend, vereinigend und folglich *communitas*stiftend wirkt, förmlich in Gang gesetzt und im Ablauf des rituellen Prozesses, kombiniert mit weiteren Mitteln der Performance, bis zu einem gewissen Grad bewerkstelligt. Auf diesem doppelten Übergangsritus wie auch auf allen anderen *rites de passage* der Gitans, wie Taufe, Verlobung und Pilgerfahrt, steht die sozio-physische Aktivität des Tanzens durchgehend im Vordergrund: Sie stellt das zentrale und beschleunigende Medium der rituellen Performance dar, das Initiantinnen und Teilnehmerinnen dazu verhelfen soll, von einem Stadium in ein anderes höheres transportiert zu werden. Statt die Stufen des Initiationszyklus nur einfach formlos zu erklimmen oder die Torturen passiv über sich ergehen zu lassen, die für sie bereitgehalten werden, tanzen sich die Neophytinnen aktiv durch sie hindurch oder werden mit Unterstützung der Ritualteilnehmer durch die verschiedenen Übergänge, die bestimmten Sequenzen des Rituals entsprechen, hinweggetanzt oder getragen getanzt. Dieser transformative Prozess hat sowohl einen symbolisch-expressiven Charakter (Symbole werden durch Tanz vermittelt, Stimmungen ausgedrückt), trägt aber auch eine rein pragmatisch-instrumentelle Bedeutung in sich (Sax 2002: 5): Das Ziel der verkörperten

Performance ist es, alle TeilnehmerInnen in einen anderen Bewusstseinszustand zu erheben, so dass sie schließlich, am Ende des Prozesses angelangt, die individuelle Erfahrung einer persönlichen Erneuerung und die gemeinschaftliche einer kollektiven „Wiedergeburt“ gemacht haben. Zweifellos wird auch die Erfahrung des Heiligen, der Übergang in die Sakralsphäre, in vielen Fällen durch den Tanz und die gelegentlich damit verbundenen Trancezustände erreicht. Die Derwischtänze der türkischen Sufi-Orden und die nordafrikanischen Besessenheitskulte sind nur die prominentesten Beispiele. Aber auch im spanischen Katholizismus wird fleißig getanzt. So bildet z.B. das mehrstündige, abendliche Tanzen der *sevillanas* einen wichtigen Bestandteil der andalusischen Pilgerfahrt nach Rocio, und unzählige *sevillanas*-Strophen drehen sich um *el camino*, die bedeutsame, spirituelle Erfahrung des Pilgerwegs oder sprechen von der freudigen Erwartung, die den Pilger bei der Aussicht auf die Jungfrau erfüllt, die er am Zielort dann endlich leibhaftig erblicken und anbeten kann.

Von Zeit zu Zeit nähert sich dem Geschehen einer der Älteren, der gleichzeitig der Schwiegervater eines der Mädchen ist, fasst eine der drei Grazien an der Hand und zerrt die Widerstrebende von der Frauenseite des Saals auf die gegenüberliegende Männerseite, damit auch männliche Verwandte, die den Rest der Nacht an der, ausschließlich für Männer vorbehaltenen, Bar verbringen werden, die Gelegenheit haben, die prachtvoll geschmückten Prinzessinnen aus nächster Nähe zu betrachten oder bei Wunsch mit ihnen zu tanzen. Die zwei anderen Bräute und der Rest der partizipierenden Frauen folgen wohl oder übel nach und formieren sich auf der Männerseite von neuem in einem Tanzkreis. Sie bleiben jedoch nur wenige Minuten und flüchten nach einer kurzen und leicht gehemmten Vorstellung wieder im Pulk auf ihre eigene, gegenderte Seite des Raums. Dieser Vorgang, der sich noch zwei bis drei Mal in der nächsten Stunde wiederholt, lässt sich als Teil des Abtrennungsritus identifizieren, der den Auftakt des Initiationszyklus der Mädchen bildet. Die Novizinnen werden körperlich von der sie umringenden Frauengemeinschaft abgetrennt, deren Mittelpunkt sie bisher dargestellt haben und mit sanfter Gewalt der Gemeinschaft der erwachsenen Männer und Älteren übergeben, wo sie ihre Scham überwinden und ihr Können unter Beweis stellen müssen. Während das junge Mädchen im Kreise ihres eigenen Geschlechts eine bekannte Person und ein, ihrem Alter entsprechend mit Respekt bedachtes Subjekt darstellt, wird sie hier mit autoritären Mitteln zum exponierten Objekt gemacht. Die anderen Frauen zeigen sich jedoch solidarisch und folgen den Novizinnen geschlossen auf die Männerseite, wo sie eine schützende Menschenmauer um die Tänzerinnen bilden, die sie vor den neugierigen Blicken der Männer abschirmt. Der spielerisch durchgeführte, aber nichtsdestotrotz erzwungene Seitenwechsel spricht die Notwendigkeit an als nunmehr erwachsene und verheiratete Frau aus der Geborgenheit und Intimität der weiblichen Gesellschaft, in der die Novizin bisher aufgehoben war, herauszutreten, um ein volles, mit allen Rechten und

Pflichten bedachtes Mitglied einer Gesellschaft zu werden, in der Macht und Autorität von Geschlecht und Alter abhängig sind. Mit diesen performativen „Entführungen“ der Braut durch den Schwiegervater wird die unantastbare Vorherrschaft der Männer und Älteren, die nach dem Gitan-Gesetz (*la loi Gitane*) von den statusgeringeren Mitgliedern unbedingten Gehorsam und fraglose Unterwerfung abverlangen dürfen, konkret rituell etabliert und die Strukturen der Hegemonie performativ reproduziert. Wie auch in anderen Abschnitten des rituellen Prozesses, manifestiert sich das Prinzip der vereinzelter, patriarchalen Macht, die man auch als eine Macht der Eroberung und Unterjochung bezeichnen könnte (vgl. Deleuze 1965: 25) und dominiert über die einheitlichen, weiblichen Gegenkräfte, die sich in regulativer Solidarität und gegenseitiger Unterstützung äußern - und errichtet auf diesem Weg die herrschende Asymmetrie und das Machtgefälle zwischen den Geschlechtern. Während im (erzählten) Alltagsleben noch ausreichend Spielräume für persönliche Autonomie und weibliches Dissidenzverhalten vorhanden waren und, wenn man auch weit davon entfernt war, ein annäherndes Kräftegleichgewicht zwischen den zwei Polen zu erreichen, weibliche und männliche Macht doch abwechselnd zum Zuge kamen und sich gegenseitig in Frage stellten, so wurde dieser Fluktationsprozess mittels der demonstrativen Machtübernahme durch die Männer, zu denen die Frauen ihre verkörperte Zustimmung, wenn auch unter Zwang gaben, im Ritual autorativ zum Stillstand gebracht.

Nach einer kleinen Verschnaufpause leiten ein paar ältere Frauen die drei Bräute aus dem Festsaal. In einem anliegenden Zimmer, einer Art Rittersaal und Speisezimmer, an dessen hohen Wänden dutzende von schwarzfelligen Stierköpfen mit gläsernen Augen das Geschehen zu überwachen scheinen, haben sich bereits an die 20 verheiratete Frauen eingefunden. Sie sind damit beschäftigt, die zum Wischen aufgestellten Stühle von einem der langen Banktische zu heben und plappern leise auf Katalanisch vor sich hin. Mit Hilfe von Mutter und Tanten wird dem ersten Mädchen, die ein Diadem aus flachen, strassbesetzten Sternen auf den kunstvoll geflochtenen, blonden Haaren trägt, aus den mehrschichtigen Röcken geholfen, bis sie entblößt und frierend mitten im Zimmer steht. Dann kleidet man sie schnell in die „Unterwäsche“ (*les sous-vêtements*), die in diesem Fall aus einer Art blütenweißen, mit Spitzen bedecktem Nachthemd und einem, mit Satinvollants reich verziertem Negligé besteht. Dazu werden nachher kleine, pelzbesetzte Pantöffelchen mit hohen, weißen Absätzen getragen. Anschließend muss sich die Novizin längs ausgestreckt auf den Tisch legen, während die *femme sainte*, eine sehr würdevolle, weit über 60-jährige Gitane, sich an ihrem Fußende aufstellt. Die Spezialistin, extra aus Béziers angereist, trägt die langen, grauschwarzen Haare streng zu einem großmütterlichen Nackenknoten geschlungen und auf ihrem Decolté liegt ein schweres, goldenes Kreuz wie eine Medaille. Sie hat ein einfaches, flamencisch ausgerüstetes Kleid aus dunkelblauem Stoff mit weißen

Punkten an und auch an ihren Ohren trägt sie soliden Goldschmuck, reich verzierte Kreolen. Rasch wickelt sie ein spitzenverziertes Battisttaschentuch, das in Wirklichkeit die Ausmaße einer kleinen Tischdecke hat, um die Finger ihrer rechten Hand. Die anderen Frauen beziehen langsam rund um den Tisch Stellung, bilden einen dichten Kreis um das zugedekte Mädchen. Die Älteren haben den Vortritt. Man ruft nach ihnen, die sich stillschweigend auf den äußeren Plätzen an der Wand niedergelassen haben. Immer wieder tritt eine jüngere Frau aus der Runde, um einer schwarzgekleideten Älteren respektvoll Platz zu machen – bis die Ordnung hergestellt ist. Das Gesicht des Mädchens ist verkrampft vor Aufregung, die Lippen hält es fest aufeinander gepresst, die Augen sind stark vergrößert und starr. Man redet von allen Seiten sanft auf die Verängstigte ein, streichelt ihr beschwichtigend über die nackte Haut der Arme, rät ihr an tief und regelmäßig durchzuatmen. Manchmal, wenn sie zuviel weint oder jammert, versucht man sie auch mit Drohungen und Härte zu Raison zu bringen. „Es ist für die Ehre deines Vaters“, sagt man ihr dann, „du willst doch deinem Vater keine Schande bereiten, oder?“ Wenn das auch nicht mehr funktioniert, schreit man ihr schon mal ins Gesicht, dass diese Art von Entjungferung immer noch weniger schmerzhaft sei, als die andere...dann ist endliche Ruhe. Die Mutter der Novizin scheint noch wesentlich aufgeregter als ihre Tochter, die wie ein Opferlamm immer noch wartend und hilflos aufgebahrt auf dem schweren Holztisch liegt. Sie ist kurz davor in Tränen auszubrechen. Jemand reicht ihr ein Glas mit kühlem Champagner, versichert ihr beruhigend, dass es keinen Grund zur Aufregung gäbe, denn man wisse genau, alles würde schon gut gehen...

„Hat irgendjemand etwas gegen das Verhalten dieses Mädchens einzuwenden, dann spreche er jetzt oder schweige für immer!“ Die Stimme der „heiligen Frau“, welche die angespannte Stille im Raum wie mit einer scharfen Messerklinge durchbohrt, klingt wie ein Widerhall aus fernen, vergangenen Zeiten. Tiefes, überzeugtes Schweigen. Zwei der Frauen spreizen der Jungfrau mit sanfter Gewalt die Beine und halten sie in dieser Position fest. Sie liegt jetzt in der Gebärstellung, aber das lange Nachthemd und ein zusätzliches Leintuch bedecken schützend Unterleib und Beine. Die Ältere fängt an, den Unterleib des Mädchens sorgfältig zu untersuchen, sticht dann ein paar Male kräftig mit dem Zeigefinger zu, es folgt ein kurzer Aufschrei und leises Stöhnen. Als sie fertig ist, hebt sie das Taschentuch triumphierend in die Höhe. Die Anwesenden klatschen verhalten...der erste „Stern“ (*estrella*) ist gemacht und wird mit einem Knoten (wie die Nabelschnur) abgebunden, damit er seine letzte, gültige Form erhält. Dieselbe Prozedur wiederholt sich noch zwei Male, dann plädieren die Frauen dafür, dass es genug sei. Es gäbe zwar ehrkäsige Gitans, die machten ganze fünf Sterne, aber man will das erschöpfte Mädchen nicht noch länger folternd auf die Probe stellen. Eine Art *alboreá*, ein freudvolles und beschwingtes gitanisches Hochzeitslied wird auf Katalanisch angestimmt, die Frauen klatschen rhythmisch dazu. *Viva la novia, viva la novia!* Sie beschließen

das Lied mit gedämpften Hochrufen auf die Braut, von der jetzt sichtbar alle Anspannung fällt und die sich langsam wieder vom „Operationstisch“ aufrichtet. Tränen der überstandenen Schmerzen stehen ihr noch in den Augen und ihr kleines Gesichtchen ist vor lauter Aufregung ganz gerötet, aber die Braut sieht, als sie sich wieder in der Vertikale befindet, trotz allem sehr erleichtert, wenn auch merkwürdigerweise um Jahre gealtert, aus. Alle umarmen sie anerkennend, küssen ihr eine nach der anderen auf die Wangen und die endlich beruhigte Mutter reicht ihr ein paar Papiertaschentücher, damit die kunstvolle Schminke nicht ganz verläuft. Nun ist das zweite Mädchen an der Reihe - derselbe Ablauf, nur mit deutlich weniger Aufschreien und gänzlich ohne Tränen. Ihre vorbildliche Tapferkeit wird von allen Seiten gelobt. Die Gitanes, die oft von den schlimmen Schmerzen erzählten, die sie bei ihren Geburten auszustehen hatten, schienen die Entjungferung dagegen als eine Art Mutprobe zu betrachten. Beide Vorgänge, der erste eine private, der andere eine halb-öffentliche Angelegenheit, versprachen nach ihrer Vollendung gesellschaftliche Anerkennung und direkte Statuserhöhung. Im Gegensatz zum Geburtsvorgang, erwähnten die Frauen die erlittenen, körperlichen Schmerzen also nicht, wenn die Rede auf ihr Taschentuch kam, sondern sprachen, wenn überhaupt, von der intensiven Scham (*l'honte*), die sie empfunden hätten, als sie ausgeliefert vor den Augen aller auf dem Tisch lagen. Die dritte und letzte Kandidatin hat ihr Taschentuch bereits ein oder zwei Wochen vor der Hochzeit gemacht, da sie, wie man ausgerechnet hatte, am Stichtag menstruieren würde. Sie wechselt ihre Toilette deshalb nicht, sondern behält ihr weißes Hochzeitskleid an. Wenn die Prozedur nicht im Rahmen des Festes abgehalten wird, lädt man dazu so viele verwandte und unverwandte Frauen wie möglich aus den anliegenden Städten und auch von weiter her ein, damit diese Handlung eine offizielle Note erhält und ihre Resultate eine unantastbare Glaubwürdigkeit verliehen bekommen. Als man schließlich mit dieser dramatischen Sequenz des rituellen Prozesses zu Ende gekommen ist, an der Männer und Jugendliche beiden Geschlechts ausgeschlossen werden, greifen die zwei Schwiegermütter eilig nach den fertigen Taschentüchern und posieren stolz mit ihren wertvollen Trophäen vor der Kamera. Die Taschentücher werden nach dieser Nacht in ihren rechtmäßigen Besitz übergehen. Endlich haben sie den Beweis der Jungfräulichkeit (*la preuve de la virginité*) ihrer neuen Töchter in der Hand, erst in diesem Moment ist der Bund zwischen den beiden Familien mit Blut besiegelt, das Mädchen offiziell an die Familie des Ehemannes übergeben. Das enge Verwandtschaftsband der Tochter zur Mutter wurde durch die öffentliche Kontrollübernahme der älteren Frauen und der Schwiegermutter, die das Mädchen in ihre Obhut nahmen, und seinen Körper in die geöffnete Pheis einer reifen Frau verwandelten, gleichzeitig mit dem Jungfernhäutchen, symbolisch zerrissen. Vielleicht stellt dieser abrupt vollzogene Übergang, der einer erzwungenen Abnabelung gleicht, auch einen Grund, neben den (oft begründeten) Zweifeln über die Unberührtheit der Tochter dar, warum die Mütter vor und während der Operation förmlich psychisch kollabieren. Denn mit dem Eingriff wird mehr als körperlich

transformiert. Die Novizin wird von dem Augenblick ihrer Entjungferung an, nicht mehr *fedrine* (oder *une jeune fille*, d.h. „junges Mädchen“), sondern *donne* (oder *une femme*, d.h. „Frau“) genannt. Sie ist durch die rituelle Körperöffnung physisch und psychisch gezeichnet und hat von nun an die soziale Identität und den Status einer erwachsenen Frau. Jeder scheint übrigens froh zu sein, diese schwere Stufe überwunden zu haben – die fremde Beobachterin mit eingeschlossen.³⁵

Es geht wieder zurück vom Ritter- in den Festsaal. Der Angliederungsritus, die letzte Stufe der Initiation, kann beginnen. Am Haupteingang, an der Schwelle der Tür, werden die Novizinnen von den Frauen an ihre eigenen Familien zurückgegeben und von Onkeln oder Kusins geschultert, wobei jeweils zwei starke Männer für eine Brautlast zur Verfügung stehen. Der Saal hat sich in der Zwischenzeit noch mehr mit Menschen gefüllt und die rigide Geschlechtertrennung des Vorabends hat sich plötzlich in ein kunterbuntes, dichtes Chaos aufgelöst. Man wartet gespannt auf die zweite Ankunft der Bräute. Zahlreiche Gäste aus der umliegenden Region sind erst jetzt eingetroffen, um die Taschentuchzeremonie, für die meisten Gitanes der „schönste Augenblick auf einer Hochzeit“ (*le moment le plus beau d'un mariage c'est le mouchoir!*), hautnah mitzuerleben. Unter Singen und lauten Jubelrufen werden die, auf Schultern getragenen Novizinnen durch einen, diesmal von der Menge freiwillig geschaffenen Mittelgang im Raum hin- und her transportiert: von der Männerseite, der Bar, zur Frauenseite, vor der Bühne und wieder zurück - die Schwiegermütter mit den weißen Taschentüchern in den hochgestreckten Händen immer in der Vorhut des ausgelassenen Triumphzuges. Mindestens zweimal durchquert man so die ganze Länge des Saals, der repräsentativ für die unstratifizierte, ungedegerte Gesamtgesellschaft steht, an die man die Initiantinnen nach der der liminalen Phase wieder zurückgibt. Viele TeilnehmerInnen laufen die Strecke mit ab. Die Atmosphäre ist rauschhaft und wie von elektrischer Spannung aufgeladen. Man singt:

*„Du bist Jungfrau, wie **die** Jungfrau! Du wirst deinem Mann treu sein. Dein Mann ist zufrieden. Er wird dich behüten! Du bist eine gute Ehefrau und du wirst eine gute Mutter sein!“³⁶*

Die Novizinnen, deren Oberkörper durch den raschen und unsteten Schritt ihrer Träger ohnehin heftig hin und her schwingen, machen sich nun bereit, um auf den Schultern ihrer Verwandten „zu tanzen“. Sie breiten dazu den freigebliebenen Arm aus und machen voluminöse, flügelschlagende Bewegungen – die Körpersprache erinnert an riesige Vögel, die mit einem längeren Anlauf zum Flug ansetzen wollen. Die über den Köpfen der Menge scheinbar frei schwebenden Bräute sind flügge geworden und bereiten sich vor, das Nest ihrer Eltern zu verlassen. Nachdem sie ein paar Runden auf diese Weise gedreht haben, werden jetzt auch die Bräutigame von ihren Verwandten geschultert und

ihren Ehefrauen so gegenübergestellt, dass die Partner sich in die Augen sehen können. Man beginnt in immer schneller werdenden Rhythmus, die Getragenen mit Hilfe von abgestimmten Kniebewegungen schwungvoll auf und ab zu wippen. Es hat den Anschein, die Brautpaare wären Reiter, die auf galoppierenden Pferden saßen und welche, ähnlich wie auf einem mittelalterlichen Ritterturnier, kurz davor wären, mit abenteuerlicher Geschwindigkeit rittlings aufeinander loszustürmen. Ebenso möglich wäre, dass Mann und Frau in diesen Momenten selber die Pferde verkörpern. Manchmal zerreißen sich die Bräutigame während dieses wilden „Galopps“ auch das Hemd vor der Brust, so dass sie mit nacktem oder halbnacktem Oberkörper „weiter reiten“ (vgl. Pasqualino 1998: 93). Dieser theatralische Akt der Selbstentblößung scheint jedoch seltener geworden zu sein, seit die ChristInnen versuchen ihren Einfluss auch auf den Hochzeitsfesten geltend zu machen, da diese ritualisierte, aber mit leidenschaftlichem Überschwang durchgeführte Geste von der Kirche, die danach trachtet ihre Anhänger zu „zivilisieren“, als „wild“ und zügellos (*sauvage*) betrachtet wird. Der Ritt des Brautpaars wird, allerdings in leicht abgemilderter und kürzerer Form, von einigen Christen als integraler Bestandteil der Taschentuchriten beibehalten.

Die gesamte „Ritt-Performance“ trägt die Züge eines Fruchtbarkeitsritus und die recht eindeutigen Anspielungen auf den Liebesakt deuten auf die gesellschaftlich eingeleitete Geburt ihrer Geschlechtsreife hin und zeigen den Eintritt des Paares ins reproduktionsfähige Alter an. Die Frau ist, nach der Öffnung ihres Körpers, für ihren Mann sexuell zugänglich geworden und sozusagen in sein Eigentum übergegangen. Sie wird ihm jetzt, vorerst nur zum Zwecke der tänzerischen Vereinigung, zugeführt. Die mimetische Verkörperung dieser Tiere ist wahrscheinlich kein Zufallsspiel. Das Pferd, insbesondere der Hengst, kann als eine weit verwendete Metapher für leidenschaftliche Erregbarkeit und sexuelle Energie gelten. Die südfranzösischen Zigeuner können außerdem auf eine jahrhundertalte Vergangenheit mit dem Pferd als Bezugspunkt und Zentrum ihres beruflichen und privaten Lebens zurückblicken. Noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts waren viele Gitans der camarguaisischen Region Pferdehändler, die wilde oder gezähmte Camargue-Pferde ankauften und, nachdem sie sie zugeritten oder wieder in Form gebracht hatten, mit Aufschlag verkauften. In den südwestlich gelegenen Provinzen Languedoc und im Roussillon soll der Großteil der damals halbnomadischen *Gitans catalans* bis zur Einführung des Traktors und des Automobils, Berufe ausgeübt haben, die sich allesamt um das Pferd drehten: Pflege und Instandhaltung der Tiere, Handel und Rosstäuscherei, Geschirrlederarbeiten und die Herstellung und Reparatur von Kutschen (Tarrus 1999: 58). Das Pferd ist, selbst bei den heute überwiegend sesshaften Gitans, ein wichtiges Symbol mobiler Identität und ihrer, zu großen Teilen, platzgelösten Kultur geblieben (Okely 1983: 100). So dient der historische Pferdewagen (*la roulotte*), der früher den wohlhabenderen Zigeunern als Behausung und Schlafstätte diente und der erst sehr spät, nämlich in den 50er Jahren, vom modernen, Autogezogenen Wohnwagen als

verkäufliches Serienmodell abgelöst wurde, bei den Hochzeitsfesten als überaus beliebtes Motiv für die Herstellung von kunstvollen, meterlangen Torten, neben der etwas weniger populären Gitarre in süßer Kuchenform.

Die Gitans haben sich zudem noch zahlreiche Allegorien und Sprichwörter in ihrem katalanischen Dialekt erhalten, die sich auf das Pferd und seinen komischen, fast völlig gezähmten Gegenspieler, den Esel, beziehen. Es existiert hier nach wie vor eine Form ausgeprägter Identifikation von Mensch und Tier, wie sie im engen Kontakt mit Lebewesen entsteht, mit denen man lebt und arbeitet und die, auch in der fortgeschrittenen Moderne, nur langsam zu weichen scheint. Ähnlich wie die englischen Gypsies, die Pferdehandel und Frauentausch symbolisch gleichsetzen (Okely 1983: 100), vergleichen die südfranzösischen Gitans ihre Frauen auch mit unberittenen Pferden, deren rohe Kraft mit menschlicher Habilität überwältigt und deren Wildheit gebändigt und domestiziert werden muss, um sie für ihre Zwecke nutzbar zu machen. Den Aussagen einer der evangelikalen Pastoren zufolge, kam es manchmal vor, dass katholische Männer, die erfahren hätten, dass die Christinnen ihren Ehemännern besser gehorchten und deutlich weniger Widerspruchsgeist an den Tag legten, ihre eigenen unfolgsamen Frauen unter Zwang in die Kirche schicken wollten, damit diese dort, unter dem stetigen Einfluss der christlichen Geschlechterideologie und ihrer exekutiven, pastoralen Instanzen „wie ein wildes Pferd gezähmt würden“ (*être dompté comme un cheval*). Diese Männer, die nach Meinung des Pastors den Sinn der, vom Übernatürlichen und nicht vom Menschen herruhenden Bekehrung, gänzlich missverstanden hätten, würden sich durch die, zweifellos erzieherische Wirkung der Religion, eine baldige Transformation ihrer Ehefrauen in gefügige und sanfte Lämmer versprechen.³⁷

Rituelle Performances sind nicht immer so wirksam oder besser, so lange vorhaltend, wie mancher Ethnologe zu glauben geneigt ist und auch die pädagogische Wirkung der Initiation der jungen Frau scheint mit dem Alter wieder nachzulassen, wenn sie, durch die Geburt ihrer Kinder, die soziale Statusleiter um ein beträchtliches Stück erklimmt. Aber jetzt, auf dem Höhepunkt des Rituals, ist die Botschaft noch frisch, eindringlich und greifend. Bereits in ihren Jugendjahren und später auf dem formalen Wege ihrer korporellen Initiation, wurde die natürliche Sexualität des jungen Mädchens von der Gesellschaft überwacht, beschlagnahmt und mittels autoritärer Zwangsmaßnahmen domestiziert. Indem man die frisch gebackene Frau nach den liminalen Torturen ihrem legitimen Ehemann in der gut präparierten Rolle des bereits „besänftigten Pferdes“ zuführt, wird ihre unstrukturierte Wildheit in familiäre, häusliche Bahnen gelenkt und in kulturell- und gesellschaftsförderliche Impulse umgeleitet. *Du bist eine gute Ehefrau und du wirst eine gute Mutter sein!*...Die übergeordnete Bedeutung ist gut aus der poetischen Struktur der Performance ablesbar: Während die junge Frau von der patriarchalen Gesellschaft mit ritueller Gewalt unterworfen wird, wobei sich diese ihren Körper und dessen interne Substanzen mit einer Art Opferhandlung

zum Zwecke ihrer regenerativen Erneuerung aneignet, ist der junge Mann von den Sozialisierungsprozessen, in denen die Interessen der Gesellschaft den Willen des Einzelnen besiegen und in denen Natur in Kultur umgewandelt wird, ausgeschlossen. Er muss sich keiner öffentlichen Transformation unterziehen, um erwachsen zu werden – sozusagen in der Rolle des wilden Hengstes wird er im Kontext der performativen Darstellung seiner unberührten und gefügig gemachten Braut zugeführt, die jetzt soweit ist, ihn zu empfangen. *Du bist Jungfrau...Dein Mann ist zufrieden!* Seine eigene geschlechtliche Reife hat schon unmarkiert in früher Jugend begonnen, wo er ungehindert mit sexuell verfügbaren Payes experimentieren und dabei, auf sicherem Gebiet jenseits der ethnischen Grenze, ausreichend Erfahrung mit dem anderen Geschlecht sammeln konnte. Die uneingeschränkte Triebhaftigkeit und aggressive Virilität des Mannes war, im Gegensatz zu der der Frau, sozial erwünscht oder wurde zumindest positiv geduldet: Sie sollte gewährleisten, dass er Meister über sein Tun und Lassen blieb, sich unter Payous und Männern seiner eigenen Gruppe durchsetzen konnte und dass er seine eigene Frau wirksam zu dominieren wusste. Während die Frau durch ihre verkörperte Scham, die sich im Beweis der Jungfräulichkeit materialisierte, für die „Ehre der Familie“ einstehen musste und mit dieser Opfergabe maßgeblich daran beteiligt war, die moralische Barriere zwischen Payous und Gitanes aufrechtzuerhalten sowie später durch Geburt und Erziehung ihrer Kinder den zukünftigen Fortbestand der ethnischen Gruppe sicherte, trug der Mann hier vergleichsweise wenig soziale Verantwortung. Zudem sollte die Tatsache berücksichtigt werden, dass der Lebensunterhalt der Familien manchmal zu großen Teilen von Frauen bestritten wurde und dass Mütter, trotz hoher Kinderzahlen, meist erwerbstätig waren. Angesichts dieser ungleichen Aufgabenverteilung macht es Sinn, dass diese Gesellschaft sich in ihren rituellen Praktiken der Initiation fast ausschließlich auf das weibliche Geschlecht konzentrierte: Frauen, und nicht Männer stellten hier die ideologischen genauso wie realen Kulturträger und das „Markenzeichen und Gütesiegel“ gemeinsamer ethnischer Identität dar.

Man setzt die Getragenen inmitten der bewegten Menschenmenge wieder ab. Die Musik kommt zu einem jähen Ende. Dann formieren sich alle Familienmitglieder mit den drei Brautpaaren auf der Bühne des Festsaals. Über das Mikrophon werden dringlichst vermisste Angehörige ausgerufen, die jetzt auf dem schnellsten Wege zu ihren Familien auf die Empore hinzustoßen sollen. Die Taschentücher werden von den Schwiegermüttern der Bräute, die im Vordergrund stehen, wie präziöse Ausstellungsstücke auf einer Auktion hochgehalten, so dass die versammelte Gitanesgemeinschaft die Echtheit der Ergebnisse verifizieren kann. Die Stimmung im Saal scheint nun auf ihrem Höhepunkt gelangt zu sein. Die Zuschauer, welche noch sichtlich ergriffen von dem eben erst beendeten Schauspiel sind, drängeln sich ungeduldig und wie trunken so nah wie möglich an die Bühne heran, um sich ja keine Einzelheit des Spektakels entgehen zu lassen. Überall zucken die Blitze der Photoapparate auf,

die blind über die Köpfe gehoben werden – alle haben sich plötzlich in teilnehmende BeobachterInnen verwandelt. Ein graumeliertes Älterer, der im scharfen Kontrast zu seinen Jahren in einem leuchtend indigoblauen Anzug gekleidet ist, tritt ans Mikrophon und verkündet mit rauchiger, fast brüchig klingender Stimme:

*Diese Mädchen haben ihre Ehren gemacht, was wir, die Gitans, das Taschentuch nennen. Das ist unser Brauch und die Freude der Mutter, des Vaters und der ganzen Familie! Heute haben wir das mocador gemacht und wir, die Gitans, werden es auch morgen machen - und in allen den Jahrhunderten die kommen werden!*³⁸

Champagnerkorken knallen. Lautes, begeistertes Klatschen und übermütige Hochrufe von überall aus dem Publikum. Die Familien der Paare fallen einander in die Arme. Die Väter der Bräute haben feuchte Augen vor Rührung. Sie sind die Ersten, die die Mädchen nach diesem „ethnischen *Statement*“ umarmen und küssen dürfen und sie sind sichtlich erleichtert, dass die Ehre, die ja ihnen gilt, nun ein für alle Male bewiesen ist. Die Angst, dass das Mädchen vielleicht doch heimlich irgendeine Dummheit begangen haben könnte, die ihnen von ihren Frauen verschwiegen wurde, ist ausgestanden, gehört nun der Vergangenheit an. Obgleich starke, positive Emotionen auch bei Männern geduldet wurden, stellten männliche Tränen, selbst in den Gefühlsräuschen religiöser Rituale, eher eine Seltenheit in dieser Gesellschaft dar. Anlässlich des Taschentuchritus war es jedoch gesellschaftlich erwünscht, dass die Väter und männliche Verwandte ihrer emotionalen Rührung öffentlichen Ausdruck verliehen. Einige Männer pflegten dabei sogar das Taschentuch ihrer Töchter mit sentimentaler Geste ans Herz zu legen oder den weißen Stoff an den Mund zu führen und mit heißen Küssen zu übersäen. Im nachhinein sprach man gerne mit Nostalgie über diesen stark „gefühlbetonten Moment“ (*un moment emotional*) in seinem Leben. „Das hat schon etwas in mir ausgelöst, als meine Tochter ihr Taschentuch gemacht hat. Ich habe weinen müssen. Das ist einfach so wunderschön, das Taschentuch!“³⁹ „gestand mir einmal ein bekannter Mann ganz von sich aus.

Die Musiker sind wieder auf ihren Plätzen. Spanische Lieder mit zigeunerischem Flair und religiösen Untertönen erklingen zu Ehren der Jungfrauen. *Que bonita la bonita...!* Die rauchige Stimme hallt tagtäglich aus hunderten von Lautsprechern in Kneipen und Einkaufszentren rund um den Globus. Nicolas Reyes aus Arles, der mittlerweile stark ergraute Sänger der *Gipsy Kings*, der auch ein entfernter Verwandter einer der alliierten Familien ist, ist gekommen, um dem Fest eine besondere musikalische Note zu verleihen. Die weltberühmten Künstler und ihr Musikstil sind das ethnische Emblem der Gruppe geworden, ihre millionenfach verkauften Schlager „Bamboleo“ oder „Volare“ sozusagen ihre tönenden Totems. Wer das Glück hat, mit den allseits beliebten Musikern näher verwandt zu sein, kann sie um ein paar

Hochzeitsständchen bitten oder für die Hochzeit des Sohnes, ihr riesiges Festareal mit schmucker Halle und ausladenden Grillflächen direkt an der Rhône, fast umsonst mieten. Im Gegensatz zu den meisten Payou-Künstlern, die die Karriereleiter erklimmen haben und einen gewissen Ruhm erlangt haben, haben sich die „Zigeunerkönige“ Bescheidenheit und Menschlichkeit bewahrt. Tatsächlich kann man den einen oder anderen Bruder Reyes mit ein bisschen Glück Sonntag abends in einem populären Burgerrestaurant in der Gewerbezone von Arles zu Gesicht bekommen, indem regelmäßig zahlreiche Gitan-Familien der näheren Umgebung den heiligen Tag mit Pommes, Cola und einem BicMäc ausklingen lassen.

Auf der Bühne herrscht dichtes, unübersichtliches Gedränge. Sechs große Familien müssen sich das Parkett untereinander teilen, aber das scheint in dieser ausgelassenen Stimmung niemanden mehr sonderlich zu stören. Nach der Anerkennung ihrer moralisch-sittlichen Leistung durch die Gemeinschaft aller Gitans, müssen die Intiantinnen jetzt noch in ihre neuen, sozialen Positionen eingestimmt und eingewiesen werden. Sie tanzen weiterhin durch ihre *rite de passage*, die jetzt in ihre letzte Phase, die der Inkorporation, mündet. Während des Tanzens werden sie von Zeit zu Zeit von einem ihrer leiblichen Verwandten, wie ein Baby mit ein paar Schlücken Champagner aus der Flasche getränkt - ein Glas für sich alleine dürfen sie während der ganzen Nacht nicht für sich beanspruchen, während ihre deutlich weniger bewegungsengagierten Ehemänner schon um Mitternacht einen ziemlich beschwipsten Eindruck machen. Der Tanz mit den Taschentüchern beginnt. Zuerst nimmt der eigene Vater und dann jeder Verwandte einer nach dem anderen das Taschentuch in die rechte Hand und tanzt langsam im Paar, aber mit einigem Abstand zur Braut, die ihr/ihm gegenüber steht. Auch die Bräutigame tanzen nun das erste Mal in dieser Nacht mit ihren Frauen, wenn auch recht schüchtern und stets vorsichtig bemüht, jeglichen Augenkontakt mit ihren Partnerinnen zu vermeiden. Je nach Familientemperament- und Brauch, kann daraus ein kontemplativer Slow mit anmutiger, ja fast schon kunstvoller Handhabung des spitzenbesetzten Tuchs entstehen, oder die Veranstaltung schlägt nach einer Weile in eine wilde, beinahe frenetische Freitänzerie um, in der der weiße Stoff dann schon mal ziemlich verschlungene Wege geht. Mit dieser tänzerischen Darbietung verleihen alle anwesenden Familienmitglieder ihre Freude über die Tugend des Mädchens verkörpertem Ausdruck. Allen voran sind die engsten Verwandten, wie Vater, Mutter, Onkel und Tanten durch ihre Jungfräulichkeit geehrt worden und haben heute einen Anwachs an Prestige erfahren, denn das Taschentuch ist der bedeutungsträchtige kleine Gegenstand, der u.a. „die Ehre der Familie“ (*l'honneur de la famille*) konstituiert. Immer wieder wird den Bräuten zwischen übermütigen Tanzschritten und ausgelassenem Tuchschiwingen mit Umarmungen und Küssen gratuliert. Die männliche Verwandtschaft zeigt sich ganz besonders gerührt und affektiv. Die jungen Frauen sind glücklich. Wie echte Prinzessinnen nehmen sie die Huldigungen und Demutsbekundigungen

der anderen mit lässiger Würde und amtsbedingter Natürlichkeit entgegen. Ihre Gesichtszüge sind wieder so entspannt, als wäre in den letzten Stunden nichts Sonderliches vorgefallen. Sie scherzen und lachen im Duett mit ihren Tanzpartnern, die jetzt wie dienstbeflissene und farblose Lakaien neben ihren anmutigen Erscheinungen wirken.

Verglichen mit den ersten Tänzen der Nacht, hat diese Vorstellung einen unstrukturierten, leicht chaotischen Charakter. Das Taschentuch folgt den raumgreifenden Armbewegungen der TänzerInnen und wird, ähnlich wie das Lasso eines Cowboys provokativ über dem Kopf geschwenkt, mit Hilfe beider Hände mit etwas Abstand zum Körper aufgespannt und vor die Hüfte gehalten, oder seitlich vor der Hüfte einladend ausgestellt, ähnlich wie das rote Tuch im Stierkampf. Die Füße werden rhythmisch dazu bewegt. Die Braut tanzt neben oder vor der Person des Tuchträgers mehr oder weniger contrapunktiert dazu - vergleichbar mit einem jungen Stier, der durch den *matador* herausgefordert, seine nervöse Aufregung erst einmal körperlich abreagieren muss und tänzelnd in der Arena auf- und abläuft. Die tänzerische Nachahmung des männlichen Stierkämpfers durch eine Frau ist im Flamenco und nachweislich bei andalusischen *Gitanos* weit verbreitet (Pasqualino 1997: 113-114), wobei es sich dabei um eine Form von (subversiver) Geschlechterinversion handelt, wie sie in mehreren, kämpferisch angelegten Tänzen der Welt vorkommt (z.B. Stocktanz in Oberägypten, *farruca* in Spanien). Eine mimetische Darstellung des Stierkampfes (*la tauromachie*) durch die *Gitanos* wäre, aufgrund bestimmter kultureller Analogien zwischen Andalusien und der Camargue, wo in römischen und modernen Amphitheatern zu jedem Feiertag unweigerlich der unblutige, weil spielerisch durchgeführte *cours camarguaise* (aber nur selten die *Corrida*) abgehalten wird, junge Stiere zu Dutzenden durch die abgeriegelten Städte getrieben werden und wo man mit Paella und Sangria in Festzelten und auf der Straße bewirtet wird, durchaus begründbar. Die Gitans stellen zwar selber sehr selten Stierkämpfer aus ihren Reihen und betrachten das mehrmals im Jahr durchgeführte Stiertreiben (*les 100 taureaux, l'aprivado*), bei welchen u.a. ein Jungstier von einer Gruppe junger Burschen in die Knie gezwungen wird, als eine sinnlose und gefährliche Tradition der Payous. Im Gegensatz zu den Franzosen, welche die absichtliche Konfrontation mit diesen Tieren als eine Mutprobe auffassen, haben die meisten Gitans begründete Angst vor den unkontrollierbaren Jungstieren und meiden deshalb anlässlich einer *feria* vorsichtig die Stadtzentren, in denen die Tiere provisorisch eingezäunt oder mit Unterstützung der Cowboys durch die Straßen gejagt werden. Nichtsdestotrotz gehört der kleine schwarze Stier neben den rosafarbenen Silhouetten der Flamingos und den robusten, weißen Pferden untrennbar zum Landschaftsbild genauso wie zur *gourmandise* der Camargue. Die Aufzucht der schwarzen Bullen, die auf den weiten Flächen der feuchten Camargue-Ebene geweidet werden, ist außerdem untrennbar mit den einheimischen Pferden verbunden, auf denen die so genannten *guardiens*, die provencalischen Cowboys, die Herden

treiben und die auch alljährlich im Mai, zur Pilgerfahrt in Saintes-Maries-de-la-mèr, die feierliche Prozession anführen und auf allen Seiten flankieren.

Durch die weiblich-mimetische Verkörperung des Stiers drängt sich zuerst die Assoziation einer symbolischen Stärkung der Novizinnen auf, die ja erst kurze Zeit vorher durch die körperlich und psychisch belastende Phase der Liminalität gegangen sind und die jetzt eine regenerative Ermächtigung dringend benötigen, vielleicht auch um den Rest der Nacht, in der sie noch ununterbrochen tanzen müssen, einigermäßen schadlos zu überstehen. Die Tierimitation im Tanz könnte auf eine rituelle Geschlechtertransvestie hindeuten, welche durch die Annahme männlich definierter Eigenschaften, wie Kraft und Dominanz, eine (vorübergehende) Aufwertung des Status der Novizinnen signalisieren würde. Vom Vogel, zum Pferd, zum Stier – die tänzerisch verkörperten Tierverwandlungen der Braut in den Angliederungsriten weisen auf den Anstieg einer imaginären „evolutionären“ Stufenleiter hin, die in einem symbolischen Zweikampf, der Konfrontation eines unbezähmbaren Tieres mit einem Menschen kulminiert. Dem Stierkämpfer kommt normalerweise die Aufgabe zu, den Kampf mit dem unbändigen, weil absichtlich erregten Stier zu gewinnen und dabei selber unbeschädigt aus dem Kampf hervorzugehen. Die Performance wirft damit auch das Motiv der Zähmung und der Unterwerfung eines kräftigen Lebewesens auf, die schließlich mit dem Triumph des „habilen“ Menschen über die konstitutionelle, körperliche Stärke des Tieres oder mit dem Sieg der Kultur über die Natur endet. Das übergeordnete Motiv des Initiationskomplexes ist dasselbe: die patriarchal und gerontokratisch organisierte Gesellschaft verschafft sich Zugriff und Kontrolle über Körper, Sexualität und Reproduktion ihrer weiblichen Mitglieder, sie formt und konditioniert deren natürliche Impulse und Anlagen, indem sie diese schließlich mit Hilfe ritueller Performanz in sozial förderliche und zivilisationstragende Kräfte verwandelt, die ihre Strukturen unterstützen und mit ihnen harmonieren. Es drängt sich hier der Gedanke auf, dass Frauen nicht unbedingt aufgrund ihrer biologisch bedingten Nähe zur Natur, von Männern gefürchtet und deshalb vom öffentlich-politischen Leben ausgeschlossen und in häusliche Sphären verbannt wurden (vgl. Ortner 1974). Es ist ja gerade die Quintessenz der Kultur, dass sie die Natur zu bearbeiten sucht (die Produktivität der Macht). Viele Gesellschaften weltweit machen sich die Mühe, ihre Frauen sozial fertig zu stellen, indem sie für sie eine zweite Geburt bereithalten, welche ihr biologisches Rohmaterial „vervollkommen“, neutralisieren oder in einigen Fällen sogar vernichten soll. Mittels gezielter Körperpraktiken, der bestimmte, alltägliche Disziplinar- und Selbstpraktiken vorausgingen (Foucault 1984 & 1986), wurde die Novizin so zu einem besonderen Kulturwesen, der Gitane-Frau, transformiert. Zu guter Letzt, auf dem Höhepunkt des Ritualprozesses, wird sie dann zur Ikone der Gesamtgesellschaft und zum verkörperten Symbol ethnischer Identität erhoben.

Nach der Taschentuchperformance löst sich die Familiengemeinschaft auf der Bühne wie mit einem Schlag auf. Die Männer ziehen sich auf die Seite der Bar zurück, wo sie eine geschlossene Front von trinkenden Zuschauern bilden, die Frauen und die Bräute bleiben weiterhin auf der gegenüberliegenden „Bühnenseite“. Sie nehmen das Tanzen wieder auf und bilden mehrere Kreise von jeweils 10-20 Personen, in deren Mitte abwechselnd ein oder zwei Frauen, für die Dauer von nur wenigen Minuten, individuelle Performances darbieten. Ein paar herausragende junge Tänzerinnen geben den Ton an, darunter eine feurige Schwarzhaarige (die entfernte Kusine einer Braut) in einem hautengen, hellroten Seidenanzug, die sich mit vollem Einsatz ihres Körpers in Trance tanzt. Ihr expressiver Stil wirkt herausfordernd und verführerisch. Sie hat ein apartes, milchkaffeibraunes Gesicht und schwarze, ausdrucksvolle Augen, aus denen Funken zu sprühen scheinen, aber ihre Mimik ist maskenartig gefroren und auffallend hochnäsig. Immer wieder tanzt sie sich mit schlängelnden Hüftbewegungen bis in die Hocke, hebt beim Aufrichten die langen, lockigen Haare schwungvoll mit beiden Händen über den Kopf, um sie dann, mit stolzer Gestik, wieder ruckartig nach hinten fallen zulassen. Wenn sie dabei ihren erhobenen Kopf zackig um 90° dreht, fällt ihr unbeweglicher Blick ins Leere, als würde sie einen unsichtbaren Gegner fixieren. Die junge Frau scheint in ihrem imaginären tänzerischen Gefecht bis zur Selbstvergessenheit versunken und dabei Raum und Zeit gänzlich entrückt zu sein. Sie nimmt offensichtlich niemanden mehr wahr, nicht einmal die Frau, die mit ihr die Kreismitte teilt und die sich angestrengt, aber erfolglos bemüht, das rasche Tempo ihrer Partnerin zu halten. „Mit den Dämonen tanzen“ (*danser avec les démons*) oder „mit seinem Dämon tanzen“ (*danser avec son démon*), nennen einige *aficionandos* diese körperlich eindrucksvolle, mimetische Darstellung, die auch im andalusischen Flamenco in entfernt verwandter Form vorkommt.⁴⁰ Vielleicht auch, weil es sich bei diesen Hochzeitstänzen um eine Art intentioneller Verkörperung von dämonischer Besessenheit handeln könnte, haben die meisten bekehrten Gitans dem Tanzen unwiderruflich abgeschworen, auch wenn es vorkommt, dass die ein oder andere Christin auf einem Hochzeitsfest der Verführung unterliegt – die, wie man hier auch von Lust und Emotion sagt, „aus den Eingeweiden entspringt“ (*sortir des entrailles*). Auch aus diesem Grund vermeiden die Konvertierten es tunlichst, die Hochzeiten der Katholiken aufzusuchen und, wenn die verwandtschaftliche Verpflichtung einer Teilnahme unumgänglich ist, haben sie um Mitternacht, wenn das Ritual unwiderruflich in ein ungezügelter und rauschhaftes Tanzfest umschlägt, schon längst wieder das Weite gesucht.

Zwischen der männlichen und der weiblichen Sphäre formieren sich nun einige ältere Paare, die keine Rumbas, sondern etwas klassischeren Flamenco mit einem andersgeschlechtlichen Partner tanzen. Viele junge Frauen, die alle diesen alten Stil nicht mehr beherrschen, haben sich dort eingefunden und schauen mit viel Interesse und Bewunderung zu. Von nun an betritt ein Mann nur dann die Frauenseite, wenn er kurz mit einer seiner verwandten Bräute tanzen will. Den

Frauen bleibt es nach wie vor streng untersagt, sich in Gesellschaft der Männer, an die Barseite zu begeben. Nur ab und zu und auf Bitten und Zureden der Frauen hin, die vom endlosen Tanzen erhitzt und ausgedürstet sind, holt eine der Älteren eine Flasche Champagner vom gegenüberliegenden Ausschank, deren Inhalt für eine ganze Weile für Dutzende von durstigen Frauen ausreichen muss, bis sie, auf bittendes Drängen der Tänzerinnen hin, erneut Nachschub besorgt. Die Hochzeitstorte ist jetzt in die Saalmitte transportiert worden, wird aber nicht, wie bei den Payous üblich, von den Brautleuten angeschnitten und vorgekostet, sondern unmittelbar nach dem Zerlegen, in Pappkartons geschichtet und von freiwilligen Helferinnen im Saal unter den Gästen verteilt. So wird nicht nur eine drohende Schlacht um das kalte Buffet vermieden, sondern auch der potentiell gefährlichen Geschlechtervermischung, die beim Ansturm auftreten könnte, wohlweislich vorgebeugt. Der Kuchen in Pferdewagenform, der aus hunderten, mit klebrigem Krokant zusammengehaltenen Mini-Eclairs bestand, ist binnen weniger Minuten bis auf seine Zuckergussfundamente zusammengeschrumpft. Das braun-schwarze Barbie-Plastikpferd, das man kunstvoll an seiner Achse drapiert hatte, wirkt plötzlich seltsam verloren auf dem krümelübersäten, aber ansonsten leergefegten Tisch. Nach dem nordamerikanischen Indianerstamm benannten und ironisch gebrauchtem Wort „Apachen!“ (*des Apaches!*), welche sich die Gitans als Prototyp von „Wilden“ (*des sauvages*) vorstellen, titulieren sich die unterschiedlichen Gitans-Familien gerne gegenseitig, wenn es um unflätiges Benehmen und ungezügelter Gier beim Essen geht. Aber insbesondere die „Ameisenallegorie“, die meine Freundin Natascha zitierte, schien angesichts des überraschend schnellen Konsums der riesigen Torte, eine bestimmte Wahrheit über die Gitans zu enthalten.

Zusammenfassung

Der Initiationszyklus der Mädchen lässt sich nach dem klassischen Dreiphasenschema von Arnold van Gennep (1981: 21): Ablösungsphase, Zwischenphase (Schwellenzustand) und Integrationsphase und den drei, sie jeweils kennzeichnenden und begleitenden Riten: Trennungsriten (*rites de séparation*), Schwellen- bzw. Umwandlungsriten (*rites de marge*) und Angliederungsriten (*rites d'agrégation*) aufgliedern. Während die Trennungsriten auf unserer Gitan-Hochzeit wenig akzentuiert waren und sich auf die „Entführungen“ der Initiantinnen von der Frauenseite auf die Männerseite des Saals und auf das anfängliche Tanzen der Bräute mit ihren Affinen unter Ausschluss der kognatischen Verwandtschaft beschränkten (und die zugleich vorgezogene Angliederungsriten darstellen), war dagegen die Phase der Liminalität, welche von einem transformativen Ritus konstituiert wurde, weniger durch ihre Dauer, die im Vergleich mit Schwellenzuständen in Übergangsriten anderer Kulturen (z.B. Neu-Guinea, südliches Afrika) sehr kurz war als durch die in diesem Zusammenhang durchgeführte und gewichtige Körperoperation besonders augenfällig. Die Integrationsphase zeichnete sich wiederum durch temporal ausgedehnte, symbolisch vielschichtige und

differenzierte Angliederungs- und Umwandlungsriten aus, die durch eine Serie von elaborierten Körperpraktiken unterstützt und vermittelt wurden, was darauf hindeutete, dass sie, und nicht die Liminalität, die wichtigste Position innerhalb des Dreiphasenkomplexes einnahm.

Es wäre zu vermuten, dass die Bedeutung des Schwellenzustands einer *rite de passage* für AkteurInnen und andere Teilnehmer aufgrund der sie begleitenden, häufig spektakulären und exotisch anmutenden Körperbehandlungen- oder Verstümmelungen und der eminenten Rolle der korporalen Substanzen, wie Blut, Sperma ect., die dabei entnommen oder ausgetauscht werden, oftmals von Ethnologen überschätzt und vielleicht zu Unrecht ins Zentrum ihrer Ritualanalysen gestellt wurden. Auch das angenommene Entwicklungs- und Verwandlungspotential, welches das am Novizenkörper angesetzte „*Tabula rasa* und Neueinschreibungs- - Treatment“ aktivieren und vorantreiben soll genauso wie die in der stark mystifizierten Liminalität angeblich vorherrschende „Anti-Struktur“ oder *communitas*, die man in ihr als befreiendes und effektives Gegengewicht zur rigiden, statusdifferenzierten Sozialordnung zu sehen glaubte, wurde besonders von den von sozialrevolutionären und gesellschaftsutopistischen Visionen beeinflussten Ethnologen der 68-er Generation auf z.T. unverhältnismäßige Weise privilegiert (z.B. Turner 1989). Im weiblichen Initiationsritual der Gitans schien die liminale Phase als unerlässliche Schaltstelle des rituellen Prozesses zu funktionieren, konnte jedoch keine tatsächliche Autonomie für sich beanspruchen, insofern die Handlungen, die dort unternommen wurden, die voraussetzende Grundlage für die Statusbeförderung schufen und die Novizinnen für die spätere Eingliederung in ihre höhere Positionen lediglich präparierte. Das „Zwischenstadium der Statuslosigkeit“ (Turner 1989: 97), das von physischen Strapazen und Demütigungen gekennzeichnet war, stellte eine disziplinierende Strategie der patriarchalen Macht dar, deren Ziel es offensichtlich war, einen Teil ihrer Mitglieder zu schwächen, um diese im Anschluss gebieterisch auf ihre Plätze als strukturell Untergeordnete in der männlichen Hegemonialordnung zu weisen. Schwellenwesen waren hier weit entfernt davon, auch nur vorübergehend „die Oberhand“ (Turner 1989: 101) zu gewinnen - erst nach ihrer Entjungferung wurden die Bräute für ihren ideologischen Beitrag zur Konservierung der Traditionen ausgezeichnet oder kompensiert und ihre Statusförderung euphorisch gefeiert. Die Strukturlosigkeit stand im Dienste der Struktur, der Schwellenzustand in letzter Hinsicht im Dienste der Sozialordnung und der ihr inhärenten Macht.

Der rituelle Prozess, der dem Management der Älteren unterlag und welcher die Aufrechterhaltung und Bekräftigung der überlieferten sozio-politischen Ordnung zum Zwecke hatte, in der die Gender- und Altersorganisation der Gruppe das Fundament bildete, bestand aus einer bestimmten Anordnung von oppositionellen Prinzipien, denen zum Nachteil für alle anderen, abweichenden,

aber ebenso gültigen Prinzipien, zum Sieg zu verholfen werden sollte (Bell 1992: 98-101). Die poetischen Formen des Rituals legten ein dominantes und eindeutiges Muster von Bedeutungen über die alltägliche Erfahrung des Paradoxen und der Ambivalenz unaufgelöster Gegensätze des täglichen Lebens. Die Macht der Älteren dominierte über die der jüngeren Männer und Frauen, das patrilineale Prinzip über die (verdeckte) Matrilinealität, Männer über Frauen, verheiratete Frauen über junge Mädchen, die ethnische Gemeinschaft über den Familienatomismus, die moralische Ordnung der Gitans über die der (ausgeschlossenen) Payous. Dabei war die Gestaltung und Anordnung des rituellen Raums und der Körper, die sich in ihm bewegten und ihn damit definierten und organisierten, von übergeordneter Bedeutung (Bell 1992: 99). Personen wurden durch die ihnen im Ablauf des Rituals zugewiesenen Plätze im Festsaal „engendered“, ermächtigt oder erniedrigt. Der Raum an sich stand repräsentativ für die Gesamtheit der ethnischen Gruppe und bildete den strukturierten Schauplatz des sozio-kulturellen Dramas, das sich im Laufe des rituellen Prozess abwickelte.

Dem Ritual kam die Aufgabe zu, eine eindeutige und autoritäre Botschaft zu vermitteln (Comaroff 1985: 119): „Wir bleiben bei unseren Traditionen!“. Dabei stellte das, während der liminalen Phase fabrizierte Produkt, das Taschentuch, das dominante rituelle Symbol dar, welches die Ideologie der Gesellschaft abstrakt kondensierte und diese auf sinnliche Weise zu vermitteln suchte (Turner 1967: 28). Dieses rituelle Symbol, das aus zwei Polen bestand, indem es zum einen die geschlechtlich spezifischen Normen und Werte der Gesellschaft verkörperte, zum anderen aufgrund der Sinnlichkeit seiner äußerlich-materiellen Form, zum Auslöser für starke Gefühle bei Männern und Frauen gleichermaßen wurde, sorgte dafür, dass diese Botschaft im Kontext der durch Medien, wie Musik, Tanz und andere erotische Verkörperungen, gesteigerten Kommunikation in der Performance, erfolgreich übermittelt werden konnte. Bei diesem Prozess handelte es sich vermutlich weniger um die intentionelle Transformation moralischer Zwänge in freiwillige Liebe zur Tugend, wie Turner dieses Phänomen in Anlehnung an Durkheim rationalisiert hat (Turner 1967: 30) als vielmehr um eine Form der Ergriffenheit durch passive Überwältigung (vgl. Kramer 1987: 229), die das emotiv und sensuell aufgeladene, weil archaische rituelle Symbol im Augenblick seines Vorzeigens bei den Teilnehmern verursachte. Die Praktiken um das Taschentuch kamen erst während der Integrationsphase zum Tragen, wo es durch seine mit verbalen Ansprachen und symbolischen Körperpraktiken unterlegte Veröffentlichung, Ergriffenheit unter den Beteiligten auslöste. Letztere vereinigten sich unter dem beinahe „sakralen“ Banner des weißen Taschentuchs, dem nach seiner unmittelbaren, sentimentalischen Wirkung auf die Teilnehmer zu schließen, mehr oder weniger die Bedeutung einer Nationalflagge zukam, in einer homogenen *communitas*, welche die rigiden Familienstrukturen vorübergehend auflöste und ethnische Zugehörigkeit und gemeinschaftliche Solidaritäten schuf.

Ähnlich wie bei Beschneidungsriten in Afrika oder im Nahen Osten erwuchs die neue Erwachsenenidentität auch aus einem chirurgischen Eingriff, der eine unwiderrufliche Körperöffnung vornahm und welcher die kindliche und jungfräuliche Physis der Novizin in die einer geschlechtsreifen Frau umwandelte (Comaroff 1985: 96). Diese Operation, die schon allein durch die Körperhaltung der Initiantin, die unverwechselbar in der Gebärstellung lag, das Thema von Tod (der bisherigen Existenz als junges Mädchen) und Wiedergeburt (in die Rolle einer Frau) aufwarf, wurde von einer immunen Spezialistin exekutiert, die einer Hebamme nicht unähnlich, Blut und Drüsensekrete aus dem Leib der Novizin extrahierte (näheres dazu Gay y Blasco 1999: 97-100). Frauen, Mütter und Tanten waren schon früher verantwortlich für die, diesen Beweis voraussetzenden Praktiken. Letztere bestanden, wie schon erwähnt, in der kontinuierlichen Überwachung des Mädchens und in der Aufforderung zur Selbstkontrolle (Foucault 1986: 40). Sie stellen auch im Schwellenzustand die Mittlerpersonen zwischen Novizin und Gesamtgesellschaft dar, die für die korrekte Transformation des jungen Mädchens in ihre frauliche Identität zuständig waren. Mit der gewaltsamen Überschreitung der Körpergrenzen und der „Veröffentlichung“ oder „Vergesellschaftung“ ihres Blutes in der Integrationsphase wurde das physische „Überlaufen“ oder der Eintritt des jungen Mädchens in den sozialen Raum vollzogen (vgl. Comaroff & Comaroff 1992: 74). Der bis dato natürlich abgeschlossene Körper der Novizin wurde über Nacht in einen sozialen Körper umgewandelt - nicht nur durch die Operation, sondern auch auf dem Weg der „Veröffentlichung“ ihres Blutes, das mit den anderen Teilnehmern, beim mehrmaligen Durchqueren des Saals oder später beim Tanzen, in intimen Kontakt kam. Diese Transaktion korporeller Substanzen brachte allerdings aufgrund der konzeptionalisierten Reinheit des Blutes, keine Gefahr für den Rest der Gesellschaft mit sich, sondern sollte vielleicht vielmehr eine regenerative Wirkung auf ihre Mitglieder ausüben (vgl. Douglas 1966: 122). Während der zufällige Austausch anderer körpereigener Säfte, wie insbesondere der Speichel, sogar unter engen Familienmitgliedern gefürchtet war und seine Vermeidung zu peniblen Hygienevorkehrungen, wie strikte Geschirrtrennung oder Verweigerung von Nahrungsaufnahme beim geringsten Verdacht von Unsauberkeit veranlasste, war das Blut, ganz im Gegenteil, mit keinerlei Verschmutzungstabus belegt.

Das komplementäre Motiv von Tod und Wiedergeburt, das durch die Metaphorik der Körperpraktiken aufgeworfen wurde, die im Initiationsritus zum Tragen kamen, ist eng mit einem anderen Thema verknüpft, nämlich das des Opfers oder der Opferung (Comaroff 1985: 96/97). In der jüdischen genauso wie später in der christlichen Tradition, gilt Blut als ein lebenspendendes und reinigendes Element, das die (symbolische und reale) Kraft der inneren und äußerlichen Erneuerung oder Regeneration des Individuums in sich trägt. Im Judentum wurde es als heilige Quelle des Lebens angesehen und durfte lediglich bei sakralen Tieropferhandlungen berührt werden (Hirschberg 1988: 64/65).

Ebenso diene es zur materiellen Besiegelung der Bündnisse, welche die Gläubigen seit Moses Wirken mit dem Übernatürlichen schlossen (Hebräer 9). Das Menschenopfer Issak, das Gott Abraham, seinem Vater auferlegte, um die Stärke seines Glaubens auf die Probe zu stellen, stellt mit Sicherheit die bekannteste Opferallegorie im Alten Testament dar. Es schattiert das erst viel später folgende Opfer des Vater Gottes, der seinen fleischgewordenen Sohn Jesus als Opferlamm hingibt, damit dessen unschuldiges Blut die Menschheit von ihren Sünden befreien und ihr so das ewige Leben zugänglich machen würde, bereits vor. Die im Judentum üblichen Brand- und Sühneopfer werden mit Christus einmaligem Opfertod und dem neuen Bund mit Gott, der daraus erwächst, hinfällig, genauso wie, laut Evangelien, die Menschen durch die reuevolle Umkehr zu Jesus Christus die Chance erhielten, ein für alle Male durch sein Blut purifiziert und moralisch rein gewaschen zu werden.

Das Blut der Braut gilt auch in der gitanischen Kultur als „ein ganz besonderer Saft“: es bindet die Schwagerfamilien lebenslänglich aneinander, indem es, auf dem Taschentuch verewigt, die Garantie für die Legitimität des Ehebundes bildet. Ebenso kommt ihm die Funktion zu, die Gemeinschaft der Gitans auf dem Höhepunkt des Ritus unter dem Banner ihrer traditionellen Werte zusammenzuschmieden. Die Braut, welche mit dem Ablegen ihres weißen Kleides ihrer kindlich-unschuldigen Identität entblößt wird, stirbt auf dem „Operationstisch“ einen symbolischen Tod, indem sie ihr Blut lässt und als reife Frau wiedergeboren wird. Ihr profanes unter Schmerzen dargebrachtes Opfer bewirkt, dass sie, wenn sie nach überstandener Initiation von der Ritualgemeinschaft von neuem empfangen wird, als Jungfrau und Büberin für den Rest der Feier heilig gesprochen wird. In den Momenten der *mouchoir*-Performance fallen die Grenzen zwischen Sakralem und Profanem. Die Braut verwandelt sich in eine lebendige Heiligenstatue, die im Taumel religiöser Begeisterung durch die Menschenmenge wie durch eine Wallfahrtsprozession getragen wird und die Teilnehmer werden zu, mal andächtigen, mal ausgelassenen Pilgern, die von der Schönheit und Größe des Augenblicks (*c'est beau le mouchoir!*) überwältigt werden. Der erhebende und zugleich etwas Mitleidserregende Anblick der „heiligen Jungfrau“, die ihre körperliche und moralische Reinheit beibehalten und unter Qualen ihr Blut „vergossen“ hat, scheint eine verwandte Ähnlichkeit mit der Wirkung zu haben, welche das anrührende Bild der Heiligen Sara in *Saintes-Maries-de-la-mère* auf die Wallfahrer auslöst oder eine schmerzengezeichnete *virgen dolorosa* auf die Gläubigen in der andalusischen Karwoche. In den Ergriffenheitsmomenten, welche auf dem Wege der performativen Darstellung ausgelöst werden, die durch Medien, wie Gesang, Musik, verbale Rezitationen und Tanz konstituiert wird (Tambiah 1998: 248), kristallisiert sich noch einmal die gesamte purifizierende Kraft, die bereits durch die dramatische Struktur des bisherigen rituellen Prozesses generiert wurde. Die Ritualsequenzen um das *mouchoir* stellen den Höhepunkt und gleichzeitig die Auflösung des Dramas Ritual dar, in dem alle Gegensätze und Differenzen aufgehoben werden, absolute Redundanz

vorherrscht und ein einziges kulturelles Symbol stellvertretend für die ganze ethnische Gemeinschaft steht (Tambiah 1979: 247/48). Mit Hilfe dieser Form von gesteigerter Kommunikation werden die Teilnehmer schließlich auf ein höheres Niveau transportiert: nicht nur in die Sphäre der innerweltlichen *communitas*, sondern auch in den Raum des Transzendentalen und Sakralen, das seinen Platz eben auch in dieser Welt hat.

Die deflorierte Jungfrau wird als eine Ikone verehrt und auf den Schultern ihrer Angehörigen durch die Menschenmenge auf- und abgetragen. Sie verkörpert beispiellos die zentralen Ideale der ethnischen Gruppe: Keuschheit der Mädchen und Frauen, die Ehre der Familie, Treue zur überlieferten Tradition und Respekt vor den Älteren. Ähnlich einer katholischen Marienstatue (*Du bist Jungfrau wie die Jungfrau!*) auf einer südeuropäischen Wallfahrt wird der anwesenden Gesellschaft ihr höheres Wesen oder ihr „ideologischer Überbau“ bildhaft vergegenwärtigt. Indem die Gitans ihre sozial fabrizierte, weltliche Heilige und deren vorbildliche Tugendhaftigkeit verehren, feiern sie gleichzeitig sich selber und ihre augenfällige Differenz zu allen Nicht-Gitans. Analog dazu werden in Andalusien viele katholische Jungfrauenstatuen (*virgenes*) von den dortigen *Gitanos*, als eine der ihrigen betrachtet und auf den österlichen Prozessionen als vielgeliebte und bereits versprochene *Gitanabräute* mit leidenschaftlichen Liedern bzw. Gebeten (*saetas*) besungen. Dabei handelt es sich vermutlich weniger um eine willentliche Aneignung der Payer-Heiligen, die scheinbar von den *Gitanos* in einer öffentlichen, politischen Handlung beschlagnahmt wird (vgl. Pasqualino 2002: 37ff.) als um eine subversive *bricolage*, welche die herkömmliche Syntax des religiösen Zeichens aufbricht und eine markante Verschiebung in der Symbolordnung einführt, mit welcher der gesamte herkömmliche Bedeutungsinhalt dieses religiösen Ritus (der die spiegelbildliche Umkehr des weiblichen Initiationsritus darstellt) dekonstruiert und gleichzeitig rekonstruiert wird (vgl. Comaroff 1985: 96). Jungfräulichkeit und moralische Reinheit werden dabei als symbolische Markenzeichen der ethnischen Gruppe ideologisch in Besitz genommen. Fügt man die beiden spiegelverkehrten Praktiken, den Kult um die Braut und den Heiligenkult in einer kulturellen Synthese zusammen, so wird wieder deutlich, dass die Gitans keine scharfe Trennungslinie zwischen Heiligem und Menschlichem ziehen, sondern dass die beiden unberührten Frauen auf einer Ebene platziert werden, die irgendwo zwischen Himmel und Erde liegt, nämlich wortwörtlich auf den Schultern der Menschen - die sie in beiden Fällen tragen. Wie bereits erwähnt, fehlt auch der ansonsten religiös definierte Zustand der Ergriffenheit bei beiden rituellen Performances nicht: Weder beim *duende*, das die Teilnehmer beim Anhören einer *saeta* an eine wächsernbleiche und leidende *virgen* erfahren, bei deren Anblick alleine man schon Tränen in den Augen oder, laut Volksmund, zumindest eine Gänsehaut haben sollte oder beim Vorzeigen des Taschentuchs dessen „Auftritt“ von einer gesungenen Hymne auf die Tugend der Braut (*la*

bonita) begleitet wird, die dort mit der heilig gesprochenen Jesusmutter Maria gleichgesetzt wird.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Hochzeitsritus der katholischen Gitans einen Versuch darstellte, mit den strukturellen Spannungen und Konflikten umzugehen, welche die interne Sozialordnung ständig hervorbrachte, indem ein autoritatives Model sozialer, geschlechterspezifischer und symbolischer Beziehungen auf die Erfahrung der komplexen, widersprüchlichen und nunmehr aus den Fugen geratenen Alltagswelt gelegt wurde (Comaroff 1985: 118), das durch seine poetischen Formen und körperlichen Performanzen kognitiv und „körperlich erlebnishaft“ (Köpping 2000: 17) an alle TeilnehmerInnen vermittelt wurde. Neben den strukturell angelegten Spannungen und Widersprüchen, welche die Patrivirilokalität, die männliche Hegemonie, der Familienatomismus und die Marginalität der Gruppe gegenüber der Mehrheitsgesellschaft generierten und die im Ritus thematisiert, abgemildert, bestätigt oder aufgehoben wurden, trugen externe Faktoren, wie fortschreitende Modernisierung, Assimilierungsprozesse und der dadurch in Gang gesetzte Zerfall der eigenen Werteordnung, welcher auch die Schwächung herkömmlicher Machtpositionen vorantrieb, gleichermaßen dazu bei, dass im Rahmen des Ritus eine extrem konservative Botschaft vermittelt und restaurative Bestrebungen handlungsorientiert umgesetzt wurden. Ferner hatte die beständig ansteigende Konversion zur evangelikalen Pfingstbewegung, die anwachsende Macht der Pastoren und der daraus resultierende, gruppeninterne Religionskonflikt dafür gesorgt, dass die Kultur der Gitans zunehmend heterogen, gespalten und bis zu einem gewissen Grad konsensunfähig wurde (siehe Teil II). Die Politik der traditionellen Autoritäten bestand nun darin, ihre gefährdeten Statuspositionen zu sichern, indem sie ihre weiterhin gültigen, aber mittlerweile stark dezentrierten Herrschaftsstrukturen wieder konkret rituell etablierte und im Ritual den Versuch unternahm, die im Alltagsleben desintegrierende, rechtlich-moralische Ordnung, nach altbewährtem Vorbild zu reproduzieren. Auf dem Weg der verkörperten Performance wurde die sozio-politische Organisation der Gruppe, die nach Alter- und Gender stratifiziert war und sich aus autonomen, miteinander rivalisierenden Großfamilien oder Clans zusammensetzte, z.T. rekonstruiert und in den relativ kurzen Zeitabständen, in denen die gesamtethnisch organisierten Hochzeitsfeste stattfanden, periodisch bekräftigt.

Während der Hochzeitsritus der Gitans noch bis vor knappen 30 Jahren eine private und unspektakuläre, kleine Feier zweier Familien darstellte, die eine prekäre Allianz miteinander eingingen, war der Übergangsritus um die Jahrtausendwende zu einer großflächigen, an Teilnehmerzahlen überaus reichen, „ethnischen Performance“ (Bovin 1998: 97) mutiert, zu der Angehörige und Bekannte zu Hunderten an der Zahl aus dem Languedoc, der Provence und der Côte d’Azur für die *nuit de nocés* anreisten. Luc de Heusch (1965: 34) sprach

einmal in ähnlichem Zusammenhang von den großen Festen der Roma als einem Versuch, dem „Belagerungszustand“ (*l'état de siège*), in dem diese sich durch die vorherrschende Kultur oder „Besatzungsmacht“ der Payous befanden, zeitweise zu entkommen (vgl. Williams 1984: 446; Pasqualino 1997: 273). Zieht man hierzu in Betracht, dass Globalisierungsprozesse weltweit zu ethnischer Fragmentierung und einem explosiven Anwachs an ethnischen Bewegungen, insbesondere bei Minderheitengruppen geführt haben (Friedman 1994: 79), muss man annehmen, dass auch die Gitans von den gegenwärtig verstärkt auftretenden Ethnizitätsprozessen nicht ausgeschlossen waren. Letztere hatten einerseits die Neuformulierung und Neubewertung der eigenen kulturellen Identität zum Thema, die zweifellos gefährdet war, dienten aber andererseits auch als ein wirksames Vehikel zur Überwindung der regionalen Zerstreuung der Gruppe und somit zur Bildung einer übergreifenden, ethnischen Diasporagemeinschaft, welche als historische Neuerung bezeichnet werden könnte. Letztere Tendenz wurde mit der Ausbreitung und Etablierung der christlichen Pfingstbewegung in der gesamten Region Südfrankreichs innerhalb eines religiösen Rahmenwerks zusätzlich gefördert und mit der Gründung einer transethnischen, religiösen Glaubensgemeinschaft aller Zigeuner, auch auf nationaler und globaler Ebene vorangetrieben. Moderne Kommunikations- und Transportmittel (Autos, Mobiltelefone) beschleunigten dabei zusätzlich die Verdichtung und Ausweitung bereits bestehender, transörtlicher Verwandtschaftsbeziehungen und sozialer Netzwerke und hatten mit der Zeit für ein allmähliches, räumliches „Zusammenziehen“ der Ethnie gesorgt. Die vergleichsweise hohe Mobilität und freiberufsbedingte Disponibilität der meisten Gitans waren heute verantwortlich dafür, dass die geographisch zersprengten Gruppenmitglieder an den wichtigen Übergangsriten genauso wie an überlokalen Missionsveranstaltungen, die das evangelikale Gegenstück zu den katholischen Hochzeitsfesten darstellten, in wesentlich höherem Maße als noch früher teilnehmen konnten. Durch die großflächige Partizipation der Mitglieder an allen wichtigen Ritualen konnten nicht nur ethnische oder religiöse Identitäten erfolgreich neu definiert und breitflächig vermittelt werden, sondern es wurde auch ein verstärkter, die herkömmlichen sozialen Strukturen überlagernder Zusammenhalt zwischen den in Südfrankreich weitläufig verstreuten Gitan-Gemeinschaften und Familiensegmenten geschaffen, welcher örtliche Solidaritäten transzendierte und ein stärkeres ethnisches „Wir-Gefühl“ schuf.

Wie bereits früher dargestellt, war der sozio-kulturelle Wandel, der sich im Laufe der Moderne vollzogen hatte, für die intensivierten Ethnizitätsprozesse innerhalb der Minderheitengruppe verantwortlich, welche sich auch im aufwändigen, symbolischen Ausbau und der rituellen Bekräftigung eines ihrer „kulturellen Merkmale“, das die ethnische Grenze signalisierte (Barth 1969), niederschlug. Dabei kreisten die im fraulichen Initiationsritus beobachtbaren Identitätseinsätze und –Praktiken vornehmlich um die Reproduktion

übernommener Geschlechterrollen und um die weibliche Physis oder die Jungfräulichkeit des Mädchens, dessen intakter, natürlicher Körper als eine Art Metapher für das angestrebte, aber zunehmend unerreichbar gewordene Ideal der Autonomie und Unveränderlichkeit des Gesellschaftskörpers zu stehen schien. Der Hochzeitsritus stellte zudem als erfindungsreiche, konstitutive Praktik ein „Instrument der Geschichte“ dar (Comaroff & Comaroff 1993: xvi), den man sich zu Nutze machte, um dem fortschreitenden Zerfall der soziokulturellen Ordnung autoritativen Einhalt zu gebieten, indem man ihr durch die Inszenierung eines scheinbar zeitlosen, rituellen Dramas eine illusionäre „ewige“ Gültigkeit und den unantastbaren und mystifizierenden Schleier des Sakralen verlieh. Dabei zeigten sich insbesondere die Älteren, die sich als rechtmäßige Repräsentanten und Exekutivorgane der Tradition der Gitans verstanden und im Ritus die zentralen Handlungsträger darstellten, bemüht, sich die transformativen Kräfte zu Nutzen zu machen, welche die körperliche Performanz erzeugte und mit Hilfe derer bestimmte, bedeutungsverlustige, kulturelle Ideologien erneut in Körper und Geister der TeilnehmerInnen eingeschrieben werden konnten. So wurde einerseits die psychische Verwandlung der Novizinnen von rebellischen, überwachungsbedürftigen Adoleszenten in gehorsame, selbstkontrollierte Trägerinnen gültiger weiblicher Genderrollen bewirkt. Andererseits wurden aber auch die Teilnehmer, die der rauschhaften Wirkmächtigkeit des Schauspiels erlegen waren und in dessen theatralischem Ablauf ergriffen wurden, integrativ zu erneuerten Menschen gemacht, die sich durch das Durchlaufen oder Durchtanzen der Performance nicht nur vorübergehend regenerieren konnten, sondern deren gemeinsame, aber brüchige Bedeutungswelt auch durch die, vor ihren Augen und mit ihren Beinen sinnlich und plastisch verkörperten, kulturellen Konzeptionen erfahrungsnah und ganzheitlich wiedererschaffen wurden. Die dramatische Inszenierung dieses neu aufgelegten, kommunalen „Epos“, an der sich fast alle (katholischen) AkteurInnen gleichermaßen beteiligten, trug wesentlich dazu bei, die krisenerschütterte und durch die religiöse Spaltung gefährdete Identität der Gitans wieder formend zu festigen, indem u.a. auch die verschiedenen, gruppenintern differenzierten Geschlechter-, aber auch Alters-, und Familienidentitäten im Prozess der Performance wiederhergestellt und bestärkt wurden (vgl. Sax 2002: 12).

Der hohe Grad der materiellen Verschwendung, den die spektakulär inszenierten Hochzeitsriten der katholischen Gitans Anfang des 3. Jahrtausends erreicht hatten, war zwar teilweise auf den nun materiellen Wettbewerb zwischen den einzelnen großen Familien zurückzuführen, deutete jedoch auch daraufhin, dass sie und ihr kostbares, zentrales Symbol, das Taschentuch, zu einer der letzten umkämpften Rückzugsgebieten essentialistischer, ethnischer Identität gehörten. Letztere wurde am traditionellen Moralcode und am weiblich-virginalem Körper festgemacht, der, vielleicht stellvertretend für die aufbrechende soziale Ordnung, vor den Übergriffen der vorherrschenden Payer-Kultur geschützt, kulturell bearbeitet und emblematisch hochgehalten werden musste. Dass die

bloßen korporalen Ränder, die zusätzlich mit einer protektiven Schicht religiöser Symbolik ausgerüstet wurden, ins Zentrum der kollektiven Identitätskonstruktion rückten, könnte darauf hindeuten, dass auch die realen Grenzen der ethnischen Gruppe gefährlich brüchig und durchlässig geworden waren. Die unmittelbar regenerative Wirkung, welche die rituelle Performance bei den Teilnehmern auslösen sollte, muss jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihre gesellschaftsverändernden Potentiale schon allein deshalb empfindlich eingeschränkt waren, insofern der rituelle Prozess latente bis manifeste soziale Spannungen (Ältere-Jüngere, Männer-Frauen, religiöse Macht-politische Autorität), ideologische Widersprüche und religiöse Konflikte, welche die pluralistische und heterogen gewordene Alltagswelt aufwarf, nicht genügend mit einbezog. Er beschränkte sich eher kurzfristig darauf, herkömmliche Machtstrategien auf eine mittlerweile unwiderruflich in Veränderung und Unordnung geratene Gesellschaft anzuwenden. Diese Gesellschaft war nunmehr Teil einer globalisierten Welt geworden, in der es zunehmend unrealistischer bzw. unrentabler wurde, ethnische Unterschiede auf diese fundamentalistische Art und Weise aufrechtzuerhalten.

Wie z.B. Jean Comaroff für historische Prozesse in Südafrika aufgezeigt hat (1985: 119), traten spannungsgeladene Diskrepanzen an die Tagesordnung, als die gesellschaftliche Ideologie, die in den traditionellen Initiationsriten reproduziert wurde, nicht mehr mit einer durch das Kolonialsystem tief greifend veränderten Ordnung und einer zunehmend synkretistischen Alltagspraxis korrespondierte. Die längerfristige Folge war, dass jene Riten im Prozess tief greifender gesellschaftlicher Umwälzungen nach und nach zu einem „verloren gegangenen Symbol der Ordnung und Kontrolle“ mutierten, bis sie schließlich von einer, den Anforderungen einer neuen Ära besser entsprechenden, Ritualpraxis abgelöst wurden (ebd.: 119). Mittels der Hochzeitsriten der südfranzösischen Gitans wurde der konkrete Versuch unternommen, die tatsächliche Geschichte der Moderne, die von einem zunehmenden Verlust allgemein verbindlicher Ideologien und gemeinschaftlich geteilter Praktiken sprach und in der es zunehmend problematischer wurde, männliche und altersbedingte Hegemonie durchzusetzen und weibliche Unterwerfung einzufordern, zeichenhaft zu annullieren und mittels der gebundenen, poetischen Sprache des Rituals neu zu diktieren. Anhand der erst vor Kurzem hinzugefügten, ästhetisch bricolierten Sequenzen, die von einem innovativen, symbolischen Gebrauch der Festkleider (zwei Brautroben) über die erfundene Tradition neuer Choreographien im Taschentuchritus, welche die tänzerisch-mimetische Darstellung von Tieren und damit Rückgriffe auf Landschaft und Lebensraum enthielten, bis zur musikalischen *métissage* (*Rumba flamenca*) reichten, zeichnete sich das Thema einer beginnenden kulturellen Transformation der Gesellschaft bereits symbolisch ab. Die bunt schillernde und opulente Kultur des zeitgenössischen Rituals stand jedoch weiterhin im Dienste restaurativer Interessen. Um weiterhin an der Macht zu bleiben und das

traditionale Recht durchsetzen und erhalten zu können, waren die Älteren gezwungen, sich aufwändig an der Finanzierung zu beteiligen, was ihnen aber schließlich nicht unbedingt die Vorteile einbrachte, die sie sich vielleicht insgeheim versprochen – schon allein aufgrund der Tatsache, dass, im Gegensatz zu den bekehrten Gitans, welche die Eheschließung als eine offizielle Angelegenheit betrachteten, immer weniger öffentliche und rituell markierte Hochzeiten unter den KatholikInnen stattfanden.

Schließlich führte die zeitliche Ausdehnung der *noces*, die nach dem vollzogenen Übergangsritus in ein rauschendes und z.T. ausschweifendes Fest überging, das die Durchhaltevermögenden Teilnehmer bis zum Morgenrauen und darüber hinaus tänzerisch engagierte, zu einer Überschreitung des vorgesehenen Ritualprotokolls, die von einigen Älteren durch die zeichenhafte Geste des Verlassens der Szene um Mitternacht (und auch durch verbale Äußerungen und Kommentare) missgebilligt wurde. Transgression, „die Entfesselung körperlicher Expressivität“ (Köpping 2000: 24), die sich als unweigerliche Folge stundenlangender körperlicher Bewegung zu den sich ständig wiederholenden Tanzrhythmen einstellte, ebnete den Weg zur Loslösung von „kulturell gebundener, symbolischer Bedeutsamkeit“ (ebd.: 24) und förderte die Entwicklung einer motorischen Eigendynamik, welche die individuellen Körpergrenzen zu sprengen vermochte und die in der kreisförmigen *communitas* der jungen Tänzerinnen ihren fusionierten Höhepunkt erreichte. Leichte Trancezustände traten nach Stunden extremer tänzerischer Leistung bei den TeilnehmerInnen auf, die mit ihrer spontan eruptierenden und unkontrollierbaren Dynamik und der unwillkürlichen Sinnlichkeit ihrer Gesten schließlich für ein subversives Umkippen der rituellen Ordnung in ihr Gegenteil sorgten.

Teil II

Der religiöse Konflikt

6. Religion und Alltag in einer geteilten Gemeinschaft

„Wer nicht sein Kreuz trägt und mir auf meinem Weg folgt, der kann nicht mein Jünger sein.“ (Lukas 14)

Die Hochzeitsrituale der katholischen Gitans übertünchten unterschwellige sozio-kulturelle Konflikte und die Tatsache, dass die ethnische Gruppe sich seit längerer Zeit in zwei konfessionelle Parteien gespalten hatte, denen es mehr schlecht als recht gelang, ein harmonisches Zusammenleben und einen friedlichen Status Quo aufrecht zu erhalten. Was seither fehlte, war ein übergeordneter kultureller Bedeutungsrahmen, auf den sich alle Mitglieder gleichermaßen beziehen konnten, die inzwischen auf dem Gebiet der religiösen Praktiken, aber auch zunehmend im alltäglichen Leben getrennte Wege gingen. Traditionale Autoritäten versagten angesichts der neuen, globalen und der daraus entstandenen sozialen Unordnung in ihrer Ordnungsstiftenden Funktion und verloren nach und nach an Legitimität. Macht und Status der Älteren, die bisher durch die Ideologie des katholischen Ahnenkults ihre gesellschaftliche Berechtigung fanden, sahen sich aufgrund der religiösen Reorientierung der Gruppe und den daraus resultierenden, gruppeninternen Kräfteverschiebungen, in den letzten Jahrzehnten erheblichen Erschütterungen ausgesetzt. Dies war vorrangig auf die Tatsache zurückzuführen, dass Status und Einflussbereich der evangelikalen Gitan-Priester mit dem graduellen Anwachsen der Anhängerschaft zur Pfingstbewegung in den vergangenen 20 Jahren erheblich zugenommen hatte. Diese neuen religiösen Oberhäupter, welche zum größten Teil Männer zwischen 20 und 40 Jahren waren, unter denen sich aber heute, nach ca. 30-jähriger Präsenz der evangelistischen Kirche (*Eglise Evangelique Tsigane*) unter den *Gitans catalans*, bereits einige Ältere, Priester genauso wie Anhänger (Leute über 50 Jahre) vorfanden, machten den vorwiegend katholisch gebliebenen Familienoberhäuptern nicht nur ihren Anspruch auf uneingeschränkte Vorherrschaft auf dem privaten Territorium der Großfamilie streitig, sondern die Pastoren, welche die profane Autorität der Älteren offen anfochten, hatten außerdem seit einiger Zeit aktiv damit begonnen, die Gestaltung der öffentlichen Kultur eigenständig in die Hand zu nehmen. So zum Beispiel hatte die Pfingstbewegung die herkömmlichen Übergangsriten der Gitans nach christlich-biblichen Vorgaben und ihrem eigenen kreativen Ermessen abgewandelt und inhaltlich umgestaltet, wodurch sie eine synthetische Zwischenkultur begründeten, welche durch ihre symbolische Vermittlung und Verknüpfung zwischen der Tradition der Gitans und der weitgehend noch fremd gebliebenen Moderne der Payous eine „zweite globale Kultur“ (Comaroff 1985: 254) zum Vorschein brachte.

Die Mehrzahl der Älteren (aber auch zahlreiche jüngere Männer) stand der Pfingstbewegung skeptisch bis feindselig gegenüber, da sie sich durch die neue Gegenmacht der jungen Priester, welche die herkömmliche Stratifizierung der

Gesellschaft nach Status, der nach Alter und Geschlecht vergeben wurde, bis zu einem gewissen Grad ungültig gemacht hatte, mit Recht bedroht und ihre bisherigen Autoritätspositionen in Frage gestellt sahen. Deshalb waren sie leidlich bemüht, die Mitglieder ihrer eigenen Familien dem Einflussbereich der Priester und der evangelikalen Kirche notfalls unter Anwendung von strikten Verboten und mit der Androhung von roher Gewalt zu entziehen. Die Traditionshüter wollten sich gegen die eigenmächtigen Übergriffe und Angriffe der Priester auf die überlieferte Ordnung zur Wehr setzen und gleichzeitig dafür sorgen, das ihre Familien „katholisch“ nach dem Vorbild der Ahnen blieben. Viele Ältere pochten dabei auf die Heiligkeit der tradierten Ordnung (*la tradition c'est sacrée chez nous*) und deren, durch Raum und Zeit entstandene Unantastbarkeit:

*Es ist unsere Tradition, katholisch zu sein. Mein Vater, mein Großvater und mein Urgroßvater waren katholisch. Wir müssen (damit) weitermachen. Das ist unsere Art zu leben...*⁴¹

(Ninio, 63 Jahre, Katholik)

und sahen sich stets bemüht, ihre Überlegenheit im Umgang mit den jungen Priestern jederzeit demonstrativ zur Schau zu stellen. Außerhalb des sakralen Raums der Kirche, in der die Priester uneingeschränkt politisch agieren und ihren Einfluss auf die Gläubigen geltend machen konnten, hatte die herkömmliche sozio-politische Organisation noch ein nicht unerhebliches Gewicht und die Priester hielten sich im Normalfall gezwungenermaßen an die vorgeschriebenen Umgangsformen, wenn sie sich in der Öffentlichkeit bewegten. Folglich wagten sie es meist nicht, mit den ungeschriebenen Gesetzen des Respekts (*la loi gitane*) zu brechen und als Jüngere von sich aus das Wort an die statushöheren Patriarchen zu richten – was einem Mangel an erforderlicher Demut im Angesicht der alten Macht gleichgekommen wäre. Die traditionellen Autoritäten sahen diese letzte wirkliche Bastion ihrer Verfügungsgewalt, welche sich in der verhältnismäßig korrekten Anwendung und Durchsetzung des gitanischen Rechts manifestierte, mit einer gewissen Genugtuung an. Wo ihnen ansonsten der Boden ihrer absolutistischen Herrschaft allmählich unter den Füßen weggezogen wurde, konnten sie auf diesem bestimmten Bereich noch auf monarchistische Art und Weise regieren:

*Damian (der Priester) traut sich nicht mit mir zu reden, wenn er mich sieht. Er fühlt sich unwohl! Er ist sehr jung, er ist nur 40 Jahre alt und er gibt vor, weise zu sein und alles zu wissen. Das...das ist überhaupt nicht möglich! Ich spreche aber trotzdem mit ihm – mir macht das gar nichts aus...*⁴²

(Filo, 58 Jahre, Katholik)

Damien Soto, der gegenwärtige Pastor der örtlichen Kirche - ein ehemaliger Missionar aus Béziers, der sich seit 11 Jahren in Tabasco niedergelassen hatte, wo er in der Zwischenzeit eine gut funktionierende Kirche gegründet und eine stabile und zahlenreiche Glaubensgemeinschaft geschaffen hatte, stellte eine Art Feindbild in den Augen vieler männlicher Älterer dar, die bereits zahlreiche Kinder, Kusins, Enkel und auch Ehefrauen an den überaus engagierten und glaubensstrengen, 39 Jahre jungen, Priester, verloren hatten. Dessen zweifellos angeborenes, aber durch die Ausübung seiner pastoralen Funktionen über die Zeit hinweg gefestigtes Charisma (vgl. Weber 1964: 179), ebenso wie sein herausragendes Führungstalent, das sich ähnlich wie bei den meisten Missionaren aus dem unumstößlichen Glauben ableitete, persönlich zum unentbehrlichen Diener Gottes bestimmt zu sein, hatte ihn schnell zu einem der einflussreichsten Männer der örtlichen Gemeinschaft gemacht. Bei Damian Soto spalteten sich die Geister: Er wurde etwa in gleichem Maße bewundert wie gefürchtet, schwärmerisch angebetet genauso wie abgrundtief gehasst. Was ihn besonders von den anderen Gitan-Priestern unterschied, war die einfache Tatsache, dass er sich bereits mit 17 Jahren und ohne „die Welt jemals kennen gelernt zu haben“ (*sans d'avoir vécu dans le monde*) konvertiert und kurz darauf einen Ruf zum Priesteramt erhalten hatte. Während die Mehrzahl der Pastoren vor ihrer späteren Bekehrung zum evangelistischen Christentum ihr Leben nicht immer ganz gottgewollt und manchmal sogar in vollen Zügen genossen hatten und dann, in ihrer Lebensmitte wie Paulus auf dem Weg nach Damaskus, durch die himmlische Intervention auf den rechten Pfad geführt wurden und sich infolgedessen eine gewisse, wohlwollende Nachsicht gegenüber allen Schwachen im Fleisch und im Glauben bewahrt hatten, war Soto dagegen ein Hirte, der seine anvertrauten Schafe unerbittlich mit verbalen Peitschenhieben zurück in die Kirche trieb, wenn diese sich nur ein kleines bisschen zu weit „in die Welt“ (*dans le monde*) bzw. in profane Vergnügungen zurück verirrt hatten. Ganz im Gegensatz zu den, in ihren androgynen Berufskostümen recht unmännlich wirkenden, katholischen Kollegen, hatte Damians athletische körperliche Erscheinung und seine Angewohnheit, sich raubkatzenartig im Raum zu bewegen, etwas kraftvoll-animalisches und aristokratisch-kriegerisches an sich, das allen anderen unmissverständlich zu verstehen gab, dass er sich vor niemandem, außer dem eigenen Schöpfer, beugen würde. Gleichgültig ob er statuengleich an der Kanzel stand oder sich am anderen Ende des Saals in betont legerer Aufseherhaltung platziert hatte - sein durchdringlicher Blick schweifete scheinwerferartig über die Köpfe der versammelten Gläubigen, die sich auf sein wortloses Geheiß hin demütig senkten oder die, wenn sie sein strafender Blick traf, schuldbewusst in ihren Gesprächen verstummten. Rief er am Ende seiner Predigt zum *appel* für diejenigen bekehrungsresistenten Teilnehmer auf, die es bisher vorgezogen hatten, keine definitive Entscheidung für ihr weiteres Leben zu treffen (*prendre une decision*), ließ er seinen mahnend erhobenen Zeigefinger nur scheinbar ziellos über die Menge der Anwesenden gleiten, während sein Mund scharfe und anklagende Worte aussprach, die jeden der anwesenden

„Heiden“ in tiefste imaginäre Verdammnis stieß. Sotos überdurchschnittlich intellektuelle Predigten, die er mit tiefsinnigen, weltanschaulichen Reflexionen untermalte und mit scharfen, zynischen Weisheiten spickte, pflegten bei seinen devoten AnhängerInnen seltsame emotionale Mischzustände aus Angst, Ehrfurcht und rückhaltloser Bewunderung für seinen philosophisch-religiösen Genius auszulösen. Kein Zweifel, Damian Soto war ein echter „Soldat Gottes“, der die Wahrheit als seinen „Gürtel“ umgelegt hatte, der aber gleichzeitig mit Funkensprühenden Brandpfeilen um sich schoss, wie man es sonst nur dem Teufel nachsagte. Seine pastoralen Methoden zeichneten ihn deshalb nicht weniger als anerkannten „Mann Gottes“ (*un homme de Dieu*) aus, der seine Botschaft, ungleich seiner milderen Kollegen, eben nicht auf der Grundlage von ekstatischer Besessenheit oder bedingungsloser Liebe vermittelte, sondern der mit einer transzendental legitimierten Macht arbeitete, die auf rationale Einsicht abzielte und bedingungslose Unterwerfung der Gläubigen unter seine Autorität voraussetzte. Dass der Bézianische Gitan dabei mit Vorliebe infernale Drohungen und apokalyptische Abschreckung als Waffen ins Feld führte, wenn es darum ging, lethargische SünderInnen aus ihrem behaglichen Diesseitsschlaf zu erwecken, brachte ihm erwartungsgemäß nicht nur Sympathien ein. Seine Politik der harten Hand genauso wie Sotos absolute Kompromisslosigkeit in Sachen Religionsausübung, die sich insbesondere darin äußerte, dass er alle Leute, die nicht wie vorgeschrieben fünf mal die Woche in die Kirche gingen oder die sich darauf beschränkten, ihren Glauben lediglich am Ort der religiösen Devotion auszuüben, als „falsche Christen“ (*des faux Chrétiens*), „Verdammte“ oder „Verräter an Jesus Christus“ bezeichnete, hatte bald dafür gesorgt, dass er nicht nur unter den Tabasconer Katholiken als religiöser Extremist und „Hardliner“ angesehen wurde.⁴³

Aber auch einige Konvertierte unter den Gitans, die einer anderen Kirche Vorort zugehörig waren, welche mit der Sotoschen Kirche sozusagen auf Kriegsfuß stand, vertraten die Ansicht, dass es höchste Zeit wäre, dass der ortsfremde Missionar sein religiös motiviertes Wanderleben wieder aufnähme und das Amt seinem jüngeren und ebenfalls zum Priester berufenen Kusine, Jeremie aus Tabascon übergäbe, der bis dato nur die zweite Geige in der Kirche spielen durfte. Man war sich ausnahmsweise einmal einig darüber, dass dem attraktiven, dunkelhäutigen Mann, der mit seiner ebenfalls wenig beliebten, weil auffallend „kühlen“ Ehefrau ein zurückgezogenes Leben führte und sich so z.B. kategorisch weigerte, an allen Gemeinschaftsaktivitäten der profanen Art teilzunehmen, die „Liebe“ in seinem innersten Wesen fehlte (*il manque d'amour*) und dass er aufgrund dieser mangelnden Tugend zum echten Christen, geschweige denn zum „guten Hirten“, nicht taugte. Außerdem ließen sich, so wurde zumindest gemunkelt, Damian Soto und seine Frau von seinen Anhängern regelmäßig zum Essen einladen, würden diese Einladungen allerdings nur in den allerseltensten Fällen erwidern. „Er teilt nicht!“, behaupteten die Katholiken, unnachsichtig auf die fehlenden „Werke“ (*les oeuvres*) im Leben des Pastors verweisend und sagten ihm, der außer einem

gelegentlichem Handel mit Autos und einem bescheidenen Pastorengehalt keine festen Einkünfte bezog, eine parasitäre Existenz nach, die er sich angeblich aus den großzügigen Spenden höriger Gläubiger finanzieren würde. Der Pastor wäre ein einsamer Streiter, der sich mit niemanden verstehen würde - kommentierte etwas bedächtiger ein katholischer Älterer - schon gar nicht mit den Pastoren der anderen Kirchen der Region, zu denen er kein verwandtschaftliches Verhältnis hätte wie zu seinen zwei Kollegen in Perpignan und Sète, die gleichzeitig seine Kusins ersten Grades wären.

Einige der Pfingsbewegung gegenüber offen feindselig eingestellte Leute gingen sogar soweit, Damian Soto als „Guru“ einer „Sekte“ und als gefährlichen Rattenfänger der Seelen zu bezeichnen: „Er ist ein Guru!! Er manipuliert die Seelen. Die Leute hören zu sehr auf ihn!“ (*Il est un Guru!! Il manipule les âmes. Les gens l'écoutent trop!*) munkelte und unkte man in dieser Kleinstadt mit vorgehaltener Hand und nervösen Seitenblicken, um sicherzustellen, dass keine falschen Zeugen anwesend waren. Dessen Macht über seine 70-köpfige Glaubensgemeinschaft wäre derart schrankenlos, so die kühl gebliebenen Skeptiker, dass seine sklavenähnlichen Anhänger all das widerspruchslos ausführten, was der Priester einfach nur willkürlich anordnen würde.

Ein besonders hart gesottener Verfolger des Evangelismus, der Ältere Ninio Alberto, dessen Verwandtschaft, darunter auch die eigene Ehefrau, sich zu großen Teilen heimlich zum zweiten Male hatte taufen lassen, begegnete dem Missionar schon allein aufgrund des schmerzlichen Verlusts seiner traditionellen Vormachtsstellung in der Familie ganz besonders unversöhnlich. Nicht nur, dass er seit der Bekehrung seiner 36-jährigen Tochter vor ca. 10 Jahren förmlich über Nacht zum fundamentalistisch praktizierenden Katholiken wurde, der von diesem verhängnisvollen Tag an die katholische Kirche und das Tabsaconische Schwesternkloster tagtäglich zum Gebet sowie zu Arbeits- und Gottesdiensten aufsuchte⁴⁴, Ninio Alberto fand auch in der konfessionellen Opposition zu seiner Tochter und dem verantwortlichen Priester eine hinreichende Begründung für seine, anfangs nur subjektiv motivierte Ablehnung des neuen Glaubens. Durch seinen Übertritt zum vatikantreuen Katholizismus konnte er sich mit der Zeit ein differenziertes, theologisches Wissen aufbauen, welches ihm dabei half, seine emotional eingefärbten Argumente gegen die evangelikale Kirche mit der moralischen Unterstützung seiner neu hinzugewonnenen Payer-Glaubensbrüder fachlich fundiert zu untermauern. Ninio Alberto sah in seiner Vorgehensweise eine bewusst gewählte Strategie, der er sich nach eigenen Aussagen bediente, um beharrlichen Widerstand gegen die zunehmende, politische Einflussnahme der Pastoren auf kommunale Bereiche zu leisten. Deren rebellische Ambitionen, die Gitan-Gesellschaft einer profunden kulturellen Reformation und einer machtpolitischen Erneuerung zu unterziehen, sollte methodisch untergraben und zu guter Letzt zunichte gemacht werden.

„Religion ist Politik!“ (*La religion c'est de la politique!*) lautete also die Kampfparole des konservativen Älteren, der es sich seit 10 Jahren quasi zur Lebensaufgabe gemacht hatte, den neuen protestantischen Ideen, welche die Pfingstbewegung eingeführt hatte, die Stirn zu bieten. In seinem Haus duldete er nicht die geringste Anspielung auf seine Glaubensgegner oder deren Lehre, es sein denn, er selber initiierte ein Gespräch über Religion. Zwar stellte die bewusste Vermeidung von theologischen Diskussionen eine gängige Praxis in zahlreichen, Glaubensgespaltenen Familien dar, die damit unliebsamen Streitereien oder dem gewalttätigen Ausbruch von ideologischen Konflikten vorbeugen wollten. Nichtsdestotrotz wurde in diesen Familienverbänden gewöhnlich eine Form von gutmütiger Toleranz gegenüber dem religiös Andersdenkenden angewendet, die sich im Hause Alberto allerdings schmerzlich vermissen ließ. Schuld an diesen außergewöhnlich verhärteten Fronten waren familieninterne soziale Dramen, die sich in der Vergangenheit abgespielt hatten und die, wie später noch im Detail gezeigt werden soll, aufgrund der damals fehlenden, katharsischen Konfliktlösung, zwanghaft in der Gegenwart reproduziert wurden. Wie auch immer, wenn die von Ninio angeordnete Tabuisierung des Themas „Religion“ von einem Familienmitglied in irgendeiner noch so banalen Form verletzt wurde, folgten daraufhin unweigerlich cholerische Wutanfälle oder, im schlimmeren Fall, die einschüchternde Androhung des Hausverbots. Mehr als einmal drohte Ninio mir, die ich normalerweise als gern gesehener Gast in seinem Haus ein und aus ging, er würde mich in Zukunft nie mehr wieder empfangen, wenn ich nicht gewillt wäre, zu diesem heiklen Thema zu „schweigen“ – was mir als Ethnologin, die insbesondere die religiösen Praktiken der Gitans untersuchen wollte, naturgemäß schwer fiel. Seine z.T. konvertierten, erwachsenen Kinder nahmen jedoch seine Entgleisungen ebenso wie seinen privat durchgeführten Religionskrieg schon lange nicht mehr gewichtiger als unbedingt nötig und pflegten sich angesichts des patriarchalischen Zorns über die streitbaren Glaubensunterschiede hinweg sogar ausnahmsweise zu solidarisieren.

Merkwürdigerweise bezeichnete sich Ninio Alberto selber als „Mann des Friedens“ (*l'homme de la paix*) und als „Ghandi“ der Gitans (er bezog sich damit auf die friedliche Vertreibung der englischen Kolonialmacht durch den indischen Nationalhelden, wobei er die Engländer mit den Evangelisten gleichsetzte) und visierte ganz offensichtlich die Möglichkeit an, Damian Soto und den Evangelismus mittels passiver *Résistance* und kontrolliertem, punktuellen Boykotts eines schönen Tages für immer in die Flucht zu schlagen. Unglücklicherweise verfügte Alberto so gut wie über keine verlässlichen Bündnispartner Vorort und stand, zumindest was die Tabasconischen Älteren betraf, weit und breit allein auf dem Schlachtfeld. Längst nicht alle Männer über 50 Jahre konnten eine vergleichbar ausgeklügelte, „politische Zielsetzung“ vorlegen und viele unter ihnen waren sich im Klaren darüber, dass die Zeiten sich geändert hatten und dass man die Uhr eben nicht mehr zurückstellen

konnte. Tatsächlich gab es in Tabasco mehrere ältere Katholiken, die sich verhältnismäßig tolerant gegenüber ihren konvertierten Frauen zeigten, auch wenn sie vom Zeitpunkt deren Bekehrung an gezwungen waren, eine ideologisch gespaltene Ehe zu führen. Da im Kontext der Pfingstbewegung eine allumgreifende Wiederherstellung der männlichen Hegemonie angestrebt und teilweise verwirklicht wurde, büßten die unkonvertiert gebliebenen Männer in letzter Hinsicht nicht notwendig an häuslicher Macht ein, sondern konnten derer vielmehr hinzugewinnen. Nur vereinzelt hörte man priesterliche Außenseiterstimmen, (meist Angehörige einer anderen ethnischen Gruppe), die das Gegenteil verlauten ließen und eine alternative Ehepolitik predigten. So pflegte der charmante und sehr humorvolle Manouche-Missionar Joaquim, der aus guten Gründen der Lieblingspastor vieler Gitanes war, denjenigen Frauen, die die schlechte Behandlung, welche sie durch ihre „heidnischen“ Ehemänner erfuhren, nicht mehr ertragen wollten, anzuraten, doch in diesem Falle einen Besenstiel zur Hand zu nehmen und dem Übeltäter kurzerhand einen Schlag auf den Kopf zu versetzen - ein durchaus wohlgemeinter und feministisch gesinnter Rat, den Frau allerdings selten beherzigte, da mancher demütigen und dienstbeflissenen Gitane schon allein bei der Vorstellung dieses Szenarios vor Schreck das Blut aus dem Gesicht wich, wenn sie sich ausmalte, was für unabsehbare Konsequenzen solch ein aufständischer Akt schließlich haben würde.

Die Mischung aus Unbehagen und Ablehnung, mit der die KatholikInnen der so genannten „Sekte“ begegneten, verleitete sie oft dazu, die gering schätzende Haltung der Payous, die von Staatswegen seit Ende des 18. Jh. laizistisch waren und jeglicher, über die „Sonntagschristenhaltung“ hinausgehende Manifestation religiösen Glaubens voreingenommen bis feindselig gegenüber eingestellt waren, einfach vorbehaltlos zu übernehmen und in ihren eigenen Reihen kritiklos zu reproduzieren. Dass diese Vorurteile überhaupt auf fruchtbaren Boden fallen konnten, war vorrangig auf die Tatsache zurückzuführen, dass die katholischen Gitans kaum Einblick in Glaubenssystem und Praktiken der Pfingstler hatten, da letztere Gruppe zweifellos berechtigte, da stets bestätigte Ängste hegte, man könne ihre abweichenden Praktiken verspotten und verhöhnen. Aus diesem Grund hielten sie diese vorsichtig unter Verschluss. Es herrschten unaufgeklärte und im besten Fall semi-transparente Zustände zwischen den beiden konfessionellen Parteien und wenn es nicht gerade um eine gezielte Proselytierungskampagne ging, zog man es wohlweislich auf christlicher Seite vor, sich in protektives Schweigen zu hüllen, um etwaigen Attacken wütender Familienoberhäupter oder anderer „Feinde“ vorzubeugen. So sprachen mich in den ersten Monaten meines Feldaufenthalts manchmal neugierige katholische Frauen an, um von mir, in der sie scheinbar eine neutrale Informantin sahen, in Erfahrung zu bringen, was sich eigentlich genau in den Kirchen der Pfingstbewegung abspielen würde: *Man habe gehört das dort Drogenabhängige und Alkoholiker geheilt würden – sei das wirklich wahr?... Der Mann würde trinken, vielleicht wäre die Kirche dann doch eine Lösung?...*

und: *Die Christen, die reden doch die ganze Zeit über Dämonen, oder?* fragte mich einmal eine junge Frau und bekreuzigte sich furchtsam, nachdem ich ihr geantwortet hatte: *Ja und über den Teufel!*

Es entsprach den Tatsachen, dass die Evangelikalen eine geschlossene Gesellschaft von Eingeweihten bildeten, deren Glaubenslehre esoterisch und unzugänglich für alle Nichtinitiierten blieb, solange diese sich nicht ernst- und dauerhaft im Rahmen der Kirche zu engagieren begannen. Trancezustände und zu einem geringeren Anteil auch Besessenheiten, die ein regulärer Bestandteil der religiösen Performances ausmachten, waren nur über längere Zeiträume hinweg für die Teilnehmer nachvollzieh- oder erlernbar und konnten lediglich durch monatelange Kirchenpraxis zu erfahrungsnahen Praktiken und anwendbaren Selbsttechniken für den Einzelnen werden. Auf unbedarfte Einsteiger pflegten sie meist befremdlich, wenn nicht sogar häufig zutiefst abschreckend zu wirken, wie es wahrscheinlich schon die urchristliche Gemeinde vor 2000 Jahren auf vergleichbare Weise erfahren haben musste (I Korinther 14). Mit Ausnahme derer, die das Gotteshaus bereits mit einem tiefem Glauben betraten - was eine selten anzutreffende Begebenheit unter den Gitan(e)s darstellte, die sich, wie ein Pastor sich einmal treffend ausdrückte, Gott nur dann zuwenden würden, wenn sie sich in einer Notlage befänden - nahmen die übrigen Leute nach dem ersten Besuch einer christlichen Versammlung (*la réunion chrétienne*) eine unsichere bis ablehnende Haltung gegenüber dieser ungewöhnlichen religiösen Erfahrung ein:

- *Ich bin zur Versammlung gegangen, aber ich habe dabei nichts in meinem Inneren verspürt. Es hat mich überhaupt nicht berührt...*
- *Als ich das erste Mal zur Versammlung ging, bin ich nachher zu mir nach Hause gegangen und habe mir gedacht, dass das nichts hilft. Ich habe nicht geglaubt, dass dies die Wahrheit ist. Ich habe mich selbst blockiert, habe mich quer gestellt...*
- *Also...ich bin zur Versammlung gegangen und ich habe das Wort Gottes gehört, aber ganz ehrlich, ich habe nichts in meinem Herzen empfunden...Ich habe mir gedacht, dass das nichts für mich ist. Also habe ich mich niemals von meinem Platz erhoben, wenn ein Aufruf kam. Ich war zu stolz...⁴⁵*

Schon allein aus diesem Grund war der sonntägliche Gottesdienst (*le culte*), während dessen Ablauf normalerweise mehrere Frauen vom Heiligen Geist besessen wurden und „in Sprachen redeten“ (*parler en langues*), nur für spirituell „Fortgeschrittene“ offen zugänglich, alle anderen waren gezwungen, sich eine spezielle priesterliche Erlaubnis dafür einzuholen. Dass die Konvertierten sich geheimniskrämerisch vom Rest der Gemeinschaft abgrenzten

und besonders viel Zeit für ihre, gemeinsam bestrittenen Gebetsseancen opferten, die fast jeden Abend und manchmal sogar mehrmals am Tag stattfanden, brachte ihnen den unehrbaren Ruf ein, ihre leiblichen Angehörigen zu Gunsten ihrer spirituellen Verwandtschaft, den „Brüdern und Schwestern in Christus“ (*les frères et soeurs en Christ*) zu vernachlässigen. Viele KatholikInnen fühlten sich ernsthaft vor den Kopf gestoßen, weil ihre Schwestern oder Schwägerinnen die religiöse Gemeinschaft den hochvalorisierten Familienbanden vorzogen und kaum noch häusliche Einladungen an Mitglieder der anderskonfessionellen Partei vergaben. Das schwerwiegendste Argument, das man im allgemeinen gegen sie hervorbrachte, war der Vorwurf, den traditionellen Familienzusammenhalt untergraben und die Gemeinschaft der Gitans unwiderruflich entzweit zu haben:

Dora kümmert sich mehr um ihre „Schwestern“, als um mich, obwohl ich ihre Schwägerin bin. Sie lädt mich nie zu sich nach Hause ein, um Kaffee zu trinken. Aber ihre „Schwestern“ schon – die essen immer zusammen, die Christen...Du hättest Dora sehen müssen, bevor sie das Ding mit der Kirche angefangen hat! Sie hatte immer schöne Kleider an...sie hat auch geraucht(...)Wir haben oft zusammen gegessen, wir haben geredet und uns amüsiert... Heute ist sie nicht mehr dieselbe...⁴⁶

(Nadia, 36 Jahre, Katholikin)

Sie bleiben unter sich - sie teilen nicht mit den Anderen. Sie nennen sich Brüder und Schwestern untereinander, aber die anderen, die „Heiden“ sind nicht Teil der Familie. Sie bleiben immer zusammen, sie geben sich nicht mit den Anderen ab. D a s, das ist nicht christlich. Das ist eine Sekte. Das ist es, warum sie eine Sekte sind!⁴⁷

(Ninio, 63 Jahre, Katholik)

Die andere Seite war ebenfalls der Auffassung, dass die KatholikInnen es mit dem „wahren“ Christentum alles andere als genau nähmen. Die Pastoren und ihre AnhängerInnen betrachteten den bislang praktizierten Katholizismus der Gitans, der sich vorwiegend auf den Heiligenkult, die Pilgerfahrt (Les Saintes-Maries) und die Kindstaufe bezogen hatte, als eine grobe Abweichung von den biblischen Lehren und als einen schwerwiegenden Verstoß gegen die, in den heiligen Schriften verordnete, gottgewollte Lebensführung. Dabei tat es scheinbar nichts zur Sache, dass diese traditionellen, religiösen Praktiken und vornehmlich die Wallfahrt nach Saintes-Maries kaum noch einen Gitan oder eine Gitane hinter dem Ofen hervorlocken konnten, es sei denn es ging darum, verstreute Familienangehörige wieder zutreffen, die dort für zwei Wochen eine Art Campingurlaub machten oder es handelte sich um die begehrte Teilnahme an den allabendlich abgehaltenen Musik- und Tanzveranstaltungen, die heute den alleinigen Fokus dieser Pilgerreise bildeten. Die Pastorenschaft hatte es zu ihrer wichtigsten Aufgabe gemacht, die wenigen, in der Moderne spärlich

verbliebenen Reste des katholischen Lebensstils bis auf ihre letzten Wurzeln zu vernichten, um auf dem so präparierten Boden ihr außerweltliches Imperium zu errichten, welches mit den alten Gewohnheiten einer Feiertags-Religiosität Schluss machen und eine neue kulturelle Ära einläuten sollte. Die Pilgerfahrt nach Saintes-Maries-de-la-mèr, einst der Inbegriff gitanischer Religiosität und devoter Heiligenverehrung, wurde, obgleich bereits seit zwei Jahrzehnten im Rückgang begriffen, von den Pfingstlern zum abschreckenden Symbol der zeitsymptomatischen Dekadenz und der häretischen „Götzenanbetung“ stilisiert. Die gegenwärtig beobachtbare Verbindung von Kultstätte mit Marktplatz und Diebstahl bzw. die von Wallfahrt mit Familientreffen wurde auf das Schärfste verurteilt.

Traditionale Autoritäten sollten nicht länger absolutistisch die politische Vorherrschaft über diese ethnische Gruppe ausüben, die in Zukunft allein den klerikalen Gottesdienern gebühren sollte. Da jeder erwachsene Mensch, gleichgültig welcher ethnischen oder altersbedingten Gruppenzugehörigkeit nach der bibeltreuen, evangelistischen Doktrin eine „SünderIn“ (*un pécheur*) darstellte, der einer deutlich verifizierbaren Bekehrung bedurfte, um ein „Christ“ oder einer „Christin“ und somit ein „Kind Gottes“ zu werden, sahen die Pastoren in den Älteren unrechtmäßige, weil transzendental unbeglaubigte und weltliche Machthaber, ohne legitimierten Anspruch auf Thron und Gefolge. Die Sanktionierung ihrer eigenen Machtpositionen als spirituelle Oberhäupter führten sie dagegen auf ihre göttlich vergebene Berufung zum Priesteramt zurück, welche sie über die Mittlerrolle einer „Prophetin“, einer vom Geist ergriffenen und in diesem Moment wahrsagenden Christin, erfahren hatten. Ihre direkt von Gott verliehene Weisheit (*la sagessse*), mit Hilfe derer sie auch ihre Herde geschickt anleiten und fest zusammenzuhalten wussten, stellte das Ergebnis einer spirituellen Wiedergeburt und anschließenden Reifewerdung in Glauben und Praxis (*la préservation*) dar. Gerieten sie während ihren Predigten in einen ekstatischen Bewusstseinszustand, sagte man, dass der Geist Gottes selber aus ihnen sprechen würde und dass sie „unter der Salbung“ Gottes ständen (*être sous l'onction*). Die profane Weisheit dagegen, auf die sich die älteren Männer kraft ihrer langen Lebenserfahrung und ihres Epochenumspannenden Wissens beriefen, wurde in den Diskursen der Priester gerne zur Zielscheibe von Spott und Hohn gemacht, die mentale Loslösung ihrer Anhänger von den tonangebenden Patriarchen zu einer der dringlichsten Aufgaben im pastoralen Umerziehungsprogramm (vgl. Jakobus 2.3). Nach dem Motto der nordatlantischen Studentenbewegung der 70er Jahre „Hinterfrage Autorität!“ (*Question authority!*) wurden die Gläubigen nach und nach mit den religiösen Reformplänen bekannt gemacht, sensibilisiert und schließlich selber zum konkreten Handeln aufgefordert. Die Pastoren-Redner ließen dabei mit Vorliebe spitze, ironische Seitenhiebe auf ihre älteren Gegner einfließen, deren unverhohlener Zynismus viel Gelächter und Beifall bei den Zuhörern auszulösen pflegte. So erzählte der Sinto-Missionar Paquito Lebelte einmal in seiner Predigt

von alten Männern, denen man (irrtümlicherweise) Weisheit und Wissen nachsagte, nur weil sie graue Bärte und tiefe Falten im Gesicht hätten. Er fuhr mit sarkastischem Unterton fort, dass er früher lange mit ihnen geredet und diskutiert hätte, aber in ihren Worten tatsächlich mehr Dummheit als Weisheit gefunden hätte....Auch Pastor Soto äußerte sich des Öfteren kritisch über die modernen Entwicklungen, welche seinen Aussagen zufolge, die Älteren zu unzeitgemäßen und geistig mumifizierten Gestalten gemacht hätten und vertrat die unter Pfingstlern geläufige Meinung, dass ehrenwerte und respektierte Ältere heute eine Seltenheit darstellten.

Die Kirchen der gitanischen Pfingstbewegung führten somit eine verhältnismäßig präzise ausformulierte „Familienpolitik“ durch, die für eine Abspaltung oder Distanzierung der bekehrten Familienmitglieder vom Rest der Körperschaft eintrat und welche die Jüngeren ermutigte und sie darin bestärkte, sich gegebenenfalls gegen die Entscheidungen der Familienoberhäupter und das Gitan-Recht zu stellen. Jesus soll es vor 2000 Jahren nicht anders gemacht haben, als er es ablehnte, seine leibliche Verwandtschaft zu sehen und seine berühmte rethorische Frage stellte: „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“ (Markus 3.4) Und dann: „Meine Mutter und meine Brüder sind die, die Gottes Botschaft hören und nach ihr handeln.“ (Lukas 8). Wie der Gottessohn einst unheilvoll die Wirkungen seiner eigenen Lehre angekündigt hatte, hatten auch die Pastoren nicht unbedingt die Absicht, einen allgemeinen Weltfrieden hervorzuzaubern, sondern nahmen es in Kauf, dass erst einmal ein kleines Feuerchen hier auf Erden entbrannte. Da es bereits in den Heiligen Schriften angekündigt war, dass die Familien sich durch die Verbreitung der „Guten Nachricht“ unwiderruflich entzweien würden (Lukas 12), nahmen sie den daraus entstandenen, familiären Unfrieden als notwendiges Übel hin und ermutigten ihre Anhänger sogar, dem Menschensohn das Kreuz symbolisch nachzutragen, indem sie ihnen die Forderung Jesu, dass jeder Christ bereit sein müsse, notfalls mit der eigenen Verwandtschaft zu brechen (Lukas 14) wiederholt und nachdrücklich vermittelten.

So kompromisslos und konfrontativ sich diese Auflagen auch anhören mochten, in den Augen der jüngeren Generationen hatten die Älteren angesichts der gravierenden Probleme (Verbreitung von Drogen und Alkoholismus und der dadurch verursachten sozialen Krankheiten), mit der die Gitan-Gesellschaft in der Moderne konfrontiert wurde, „versagt“ – obgleich dabei durchaus bereitwillig eingeräumt wurde, dass man angesichts der neuen Versuchungen des modernen Lebens auch nicht mehr bereit gewesen wäre, auf den Rat der Älteren „zu hören“. Durch ihre breitflächig und erfolgreich durchgeführte Restaurations- und Gesundheitskampagne hatten sich die Drahtzieher der religiösen Bewegung das damals aufgetretene Machtvakuum gesichert und bisher fehlende Reformen (insb. zur Drogenbekämpfung, aber auch zur Familienpolitik) eingeführt, wodurch sie unzählige Sympathisanten und vor allen Dingen, Einfluss und Prestige innerhalb der Gruppe hinzugewannen. Die

jungen Priester der zweiten Generation hatten scheinbar schnell begriffen, dass die umfassende, gesellschaftliche Umwälzung, die sie längerfristig durchzusetzen bestrebt waren, nur auf dem Wege einer religiösen Reformation zu bewerkstelligen war und dass sie, wenn sie dieses Ziel tatsächlich erreichen wollten, die traditionellen Autoritäten entweder auf ihre Seite ziehen oder notfalls außer Gefecht setzen mussten. Obgleich davon ausgegangen werden muss, dass in den historischen Anfängen der chilastischen Erweckungsbewegung (50er/60er Jahre) sicherlich nur vereinzelt reformerische Ambitionen von Seiten der (heute alten) Priesterschaft vorhanden waren, hatte ihre anwachsende Verweltlichung, ihre fortschreitende, nationale Ausbreitung und eine sich langsam festigende institutionelle Organisation im Laufe der letzten Jahrzehnte dafür gesorgt, dass die Grenzen zwischen Religion und interner Politik mit der Zeit immer unschärfer definiert wurden – wobei die anhaltende und bewusst gesuchte Auseinandersetzung mit den traditionellen Autoritäten oder der katholischen „Opposition“ sicher viel dazu beigetragen hatte, dass sich mit der Zeit zwei von unterschiedlichen Interessen geleitete Parteien herausgebildet hatten, die sich in ihrem Kampf um die machtpolitische Führung der Gruppe permanent aufeinander bezogen und die jeder für sich und für diese Zwecke ein mehr oder weniger ausgearbeitetes, „innenpolitisches Aktionsprogramm“ ausgearbeitet hatte.

Rebellentum und Widerstand gegenüber den bestehenden Machtstrukturen hatte natürlich seinen bestimmten Preis. Aber auch in dieser Hinsicht konnte man sich einige brauchbare Anleitungen bei den so genannten biblischen „Urchristen“ holen, deren Opferbereitschaft im Angesicht der erlittenen Verfolgungen scheinbar maßlos gewesen war. Man hatte jedoch auch seinen gruppeneigenen Helden oder „Heiligen“. Antonio Roderiguez, der heute über 70-jährige Gründervater der zigeunerischen Pfingstbewegung in Südfrankreich, der in seinen Jugendjahren mit seinem erkatholischem Vater z.T. in erbitterte Glaubenskämpfe verwickelt war und bei einer eskalierenden Auseinandersetzung mit diesem von einem väterlichen Peitschenhieb verwundet worden war, diente neben der höchsten Märtyrerfigur Jesus Christus als ikonoklastisches Vorbild für alle Gitan(e)s, die sich auf den „Weg Gottes“ (*le chemin de Dieu*) begeben hatten und deshalb u.a. mit patriarchalen Aggressionen zu rechnen hatten. Antonio trug noch heute gut sichtbare Narben am Arm, die eine eingravierte Erinnerung an seinen vergangenen, heroischen Glaubenskampf darstellten (vgl. Paulus in Galather 6). Immer wieder wurde in den Sonntagspredigten von den „Strafen“ (*les tribulations*) und den „Schlägen gegen das Fleisch“ (*les claques contre le chair*) gesprochen, die ein Christ in dieser Welt dankbar hinnehmen sollte, wenn er seinem Glauben treu bleiben und sich spirituell weiterentwickeln wollte. Die eigene Familie funktionierte dabei allem Anschein nach als eine Form von Kampfarena, in der man seine neu gewonnenen Geisteskräfte wiederholt erproben und seine Standhaftigkeit im Glauben unter Beweis stellen konnte. In diesem Sinne dienten die bewusst

eingenommenen Opferrollen der Apostel und Urchristen, die durch einen alltäglich umgesetzten Märtyrerhabitus dem Menschensohn nachzueifern wünschten, gleichermaßen als Trostpflaster für die z.T. am eigenen Leib erfahrenen Diskriminierungen und als geeignete Vorlage für das richtige, tugendhafte Verhalten vis-à-vis den hartnäckigen „Verfolgern“ des Glaubens. Selbst wenn sie manchmal doch eher provozierend auf die anderen wirkte, zahlte sich die passivistische Friedfertigkeit, mit welcher die Christen im Normalfall ihrer intoleranten oder wütenden Verwandtschaft begegneten, nicht selten aus und viele der Konflikte mit den „Heiden“ fanden aufgrund ihres disziplinierten Nicht-Reagierens und ihres diplomatischen Rückzugs zu guter Letzt doch noch einen passablen Ausgang.

„Man soll nichts vermischen!“ (*il faut pas mélanger!*) oder „Schwarz und weiß macht grau!“ (*noir et blanc ça fait gris!*) lautete eine oft zitierte, evangelikale Doktrin, die den Umgang mit „heidnischer“ Verwandtschaft und deren spezifischer Kultur zu regeln beabsichtigte. Vor allen Dingen sollte man nicht zuviel auf die Meinung geben, die (unbekehrte) „Onkel und Tanten“ (*tatas et tontons*) verträten oder über die eigene Person hegten, sondern sich wie in allen anderen Lebenssituationen auch, unbeirrlich vom „Geist“ (*se laisser conduire par l'Esprit*) leiten lassen. Sonst laufe man Gefahr, vom rechten Weg abzukommen und riskiere seine eigene Erlösung am Tag des jüngsten Gerichts leichtfertig zu verspielen. Ein präventiver Sicherheitsabstand sollte laut pastoraler Macht schon zu den sündhaften „Heiden“ eingenommen werden und verhindern, dass die bereits moralisch Gereinigten als Folge eines verderblichen Umgangs wieder verschmutzt würden (*être souillé*) und zurück „in die Dunkelheit stürzten“ (*tomber dans les ténèbres*) (vgl. Judas). Diese Maßnahmen kommentierten die Katholiken, welche sich verständlicherweise durch das ablehnende Verhalten ihrer bekehrten Verwandtschaft zurückgestoßen fühlten, mit Ratlosigkeit oder gar Verachtung: „Man hat den Eindruck, sie haben Angst sich anzustecken!“ (*on a l'impression, qu'ils ont peur de se contaminer*). Die Konvertierten dagegen, pflegten dazu mit einem Gran französischer Lebensweisheit zu kontern: „Du wirst wie der, mit dem du dich abgibst!“ (*Avec qui tu te défais, tu le deviens*). Es ging aber nicht ausschließlich darum, den zweifellos schädlichen Einfluss, den die „Heiden“ auf die eigene Moral ausübten, einzudämmen. Ein weiterer Grund für die klerikalen Abtrennungsmaßnahmen stellte die z.T. gerechtfertigte Befürchtung der Pastoren dar, die ChristInnen könnten dem Anreiz des Proselytierens leicht unterliegen, da letztere wohlgemeinte, aber leider häufig kontraproduktive Versuche machten, den Rest ihrer Familie „auf Teufel komm´ heraus“ mit in die Kirche zu bringen. Unverzichtbarer Bestandteil zahlreicher, laut gesprochener Gebete der Gitan(e)s, die anlässlich der nachmittäglichen *exhortations* (wortwörtlich „Ermahnungen“) gesprochen wurden, war z.B. der eindringlich formulierte Wunsch oder die flehend vorgetragene Bitte, Gott möge sich doch endlich „erbarmen“ und auch Vater, Schwester oder Kusinen erretten: „Herr, ich

will, dass meine ganze Familie gerettet wird!!“ (*Seigneur, je veux que toute ma famille soit sauvé!*).

Viele der familienzentrierten Gitan(e)s sehnten sich gewöhnlich nichts mehr herbei, als sich eines Tages mit der ganzen Verwandtschaft vollzählig am himmlischen Bankettisch wieder zutreffen, um dort in schönster und friedlichster Verbundenheit die ewigen, paradiesischen Freuden zu genießen. Obschon die Verbreitung der guten Nachricht in Wort und Tat natürlich ein christliches Gebot der allerhöchsten Dringlichkeit war, schienen es sich doch zahlreiche Pfingstler förmlich zur Sinnfüllenden Lebensaufgabe gemacht zu haben, den Glauben an Jesus Christus so vielen ihrer Verwandten wie möglich näher zu bringen – ob diese ihn nun wollten oder nicht. Dabei zählte man meist beinahe naiv auf das viel gerühmte „Familienwegreißphänomen“ welches, so der geläufige, gitanisch-pfingstlerische Mythos, bei der Bekehrung eines einzelnen Menschen aufträte, dessen inneres Feuer dann unmittelbar überspringen und alle Nahestehenden binnen kürzester Zeit für die heilige Sache entflammen ließe. Blieb diese herbeigesehnte, magisch-religiöse Wirkung aus oder ließ erst einmal länger auf sich warten, legten die Leute selber aktiv Hand mit an und bemühten sich, z.B. durch Überredungskünste, regelmäßig angebotene Mitfahrgelegenheiten zu den kirchlichen Versammlungen und mittels sporadischer Unterweisungen in der Heiligen Schrift ihre lieben Mitmenschen von den unbestreitbaren Vorzügen der neuen Religion zu überzeugen.

Bei alten und kranken oder bei, von akuten Lebenskrisen erschütterten Personen, hatten die Konvertierten ein relativ leichtes Spiel. So konnte ich beispielsweise über die Dauer von zwei Jahren hinweg, die andauernden Bekehrungsbemühungen zweier Schwestern mitverfolgen, die ihre 77 Jahre alte Mutter Lonia um jeden Preis aus den „Klauen“ der Tradition entreißen wollten und solange nicht ruhten, bis Lonia – vermutlich mehr aufgrund von Ermüdung und eines allmählich brechenden Willens denn aus wirklicher, reuevoller Einsicht heraus – sich ihren alten Knochen, Artrosen und Kreislaufbeschwerden zum Trotz schließlich bereit erklärte, in das tiefe, glitschige Taufbecken zu steigen um dort, sozusagen unter Gefährdung ihres Lebens, für einen Moment lang unterzutauchen. Dabei vertraute mir Lonia, die trotz des unermüdlichen Proselytierungsbestrebens ihrer Kinder die Gesellschaft von KatholikInnen ihren Alters offensichtlich immer noch vorzog, in einem schwachen Moment an, dass sie die Predigten, die man in der Kirche hielt, nicht verstehen würde und ja, es käme sogar vor, dass sie im Laufe dieser plötzlich von tiefem Schlaf übermannt würde. Aber da das bloße orale Gelübde in jeder Beziehung Vorrang hatte („Wer mit dem Mund bekennt wird gerettet...“), störte sich niemand übermäßig an der Tatsache, dass die Konvertierten des dritten Alters, vermutlich auch aufgrund ihrer Bibelunkundigkeit dazu neigten, bestimmte gewohnheitsbedingte, katholische Praktiken mit der schriftpuristischen, evangelikalischen Doktrin syncretistisch zu vermischen. Zwar war sich die ältere

Generation durchaus bewusst darüber, dass man im Falle einer Genesung oder eines in Erfüllung gegangenen Gelübdes, keine Kerzen mehr für die Heiligen anzünden sollte oder, dass sich von nun an Pilgerfahrten und die dort praktizierte Anbetung von leblosen Holzstatuen (*l'adoration des statues*) nicht mehr mit den Lehren eines lebendigen Gottes, der ja in einem selber wirkte, vertrugen. Was die Älteren allerdings nicht mehr so recht nachvollziehen konnten, war dagegen z.B. die etwas merkwürdige Auflage, dass man von jetzt an die Jungfrau Maria, die ja als Mutter von Jesus einen wesentlichen Bestandteil der „heiligen Familie“ bildete, schlichtweg in seinen Gebeten ignorieren sollte...Da zahlreiche ältere Männer und Frauen, möglicherweise aufgrund ihrer nachlassenden Fähigkeit, mit echtem Engagement und begeisterter Hingabe an den rituellen Performances teilzunehmen, die innere Transformation ihres Wesens nicht mehr mit derselben Intensität und Lebendigkeit wie ein Jüngerer erfuhren und schon gar nicht mit ganzem, ungeteiltem Herzen von der Notwendigkeit der Bekehrung überzeugt waren, blieben sie, bis auf seltene Ausnahmen, marginale AkteurInnen innerhalb der religiösen Bewegung, über deren kleine Glaubensschwächen man großzügig hinweg sah - und dasselbe auch von Gott erwartete.

Auch wenn das Phänomen der virussartigen „Ansteckung“ (*la contamination*), wie man die wundersame Übertragung des Glaubens auch scherzhaft zu nennen pflegte, von Zeit zu Zeit durch öffentliche Zeugenberichte nachgewiesen werden konnte und neue Taufen die reduzierte Immunität der nahen Verwandtschaft positiv bestätigten, entsprach es ebenfalls der Wahrheit, dass die einzelnen Familien doch sehr unterschiedlich waren, was ihre Zusammensetzung, den religiösen Glauben oder ihre innere Solidarität betraf. Diejenigen (wenigen) Familien, welche sich dem Katholizismus mehr als andere verschrieben hatten und sporadisch auf Pilgerfahrten oder in die Kirche gingen, stellten sich hier mit Vorliebe taub und quer. So zum Beispiel sah sich Paula, die heute 33-jährige Frau eines Priesterkandidaten, als sie sich in ihrer Jugend der Pfingstbewegung anschloss, gezwungen, deren Versammlungen zunächst mit großem, zusätzlichen Aufwand heimlich zu besuchen, da ihre Mutter, eine strenggläubige Katholikin, ihr die Teilnahme ausdrücklich verboten hatte....Die bereits angekündigte Taufe der 14-jährigen Nori, die seit mehreren Jahren die Kirche aus freien Stücken und mit sichtlicher Begeisterung aufsuchte, musste kurzfristig auf einen undefinierten Zeitpunkt in der Zukunft verschoben werden, da die beiden unkonvertierten Elternteile der Bekehrung ihrer adoleszenten Tochter nicht zustimmen wollten....Zudem gab es mehrere konvertierte Frauen, deren Ehemänner ihnen aber zu einem bestimmten Zeitpunkt verboten hatten, an den Versammlungen (*les réunions*) teilzunehmen und die aufgrund dieser Schwierigkeit nur selten und dann ohne das Wissen ihrer strengen Gatten in der Kirche erschienen.

Der mit einer gehörigen Portion Fanatismus betriebene Missionseifer, den die ChristInnen zuweilen an den Tag legten, verstieß, wenn er in Extremform praktiziert wurde, gegen die geläufigen Regeln des Respekts vis-à-vis der Integrität und Freiheit aller Mitgitan(e)s und wurde vornehmlich von der älteren Generation nicht ohne weiteres toleriert. Besonders wenn die Konvertierten versuchten, ihren Einfluss auf Jugendliche geltend zu machen und diese dazu bewegen wollten, an den kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen, reagierten die Älteren unnachdsichtig und drohten oder verhängten Sanktionen - obgleich schon so mancher junge Mann durch diese religiöse Intervention vor einer sich anbahnenden Drogenabhängigkeit gerettet werden konnte. Dabei konnte von der ideologischen Manipulation Minderjähriger hier ausnahmsweise nicht die Rede sein, da viele Adoleszenten unter den Gitans die evangelistische Kirche aus freien Stücken aufsuchten – und zwar nicht unbedingt, um sich dort läutern zu lassen, sondern schlichtweg aufgrund der Tatsache, dass die dramatische rituelle Performance einen gewissen, abendfüllenden Unterhaltungswert für sie hatte, den sie Kaugummi kauend und untereinander spöttelnd genießen konnten. Die Versammlungen pflegten zwei mal wöchentlich wesentliche Teile der örtlichen Gemeinschaft zu vereinigen und die große Anziehungskraft die sie auf manche ausübten, entsprang ganz offenkundig nicht nur dem Faktum, dass an diesem Ort „das Wort Gottes“ (*la parole de Dieu*) gepredigt wurde, sondern dass sie eine reguläre Gemeinschaftsaktivität darstellten, die Anlass gab, sich zu sehen, zu reden, zu lachen und sich in einer Gruppe wieder zu finden, in der fast alle Mitglieder Gitans waren.

Obgleich die Kirche eine wichtige gemeinschafts- und Identitätsstiftende Funktion ausübte, mutete es vielen Gitan(e)s, die gewohnt waren eigenständig und jeder für sich zu entscheiden, ob sie an einem Ritus partizipieren wollten oder nicht (*chaqu'un selon son coeur*), als sehr befremdlich an, dass ein indirekter, aber dennoch disziplinierender Zwang zur Teilnahme an den religiösen Versammlungen bestand. Gleichermäßen als lästig empfunden wurden die persönlichen Nachforschungen, welche die Konvertierten gewöhnlich anstellten, wenn jemand auch nur für die Dauer von einer Woche den Versammlungen fern blieb. Angesichts dieses oft über sein eigentliches Ziel hinausschießenden Proselytismus wurde, von priesterlicher genauso wie von der Seite der Älteren, äußerst streng gegen jeglichen, die Normen überschreitenden, „Bekehrungswahn“ vorgegangen und in den Sonntagspredigten, in denen die „Gottes Gedanken“ durch einen Priester an die Gemeinde vermittelt wurde hagelte es nicht selten Ermahnungen und Kritik:

*Man soll sich keine allzu große Mühe geben, sie (die Verwandten) aus der Dunkelheit zu befreien... aber wir müssen aufpassen, dass wir im Licht bleiben. Wenn sie in der Dunkelheit bleiben wollen, ist das Pech für sie...
Man soll nicht zu viel für sie tun und zu wenig für einen selber. Man muss Schranken setzen! Man muss NEIN sagen, wenn es nötig ist. Man m u s s*

*es sagen. Nicht böse, aber mit Festigkeit: NEIN, NEIN. Auch ich musste schon oft NEIN zu meinen Kusins zu sagen...*⁴⁸

(Damian, 39 Jahre, Pastor)

Selbst der bloße Konsum von katholischer Kultur wurde als kontraproduktiv für die spirituelle Entwicklung der ChristInnen betrachtet und sollte laut Priesterschaft angeblich sehr schädliche Nebenwirkungen für das Gleichgewicht des konvertierten Seelenhaushalts hervorbringen. „Ein Christ tanzt nicht Flamenco, ein Christ verhält sich würdevoll!“ (*un Chrétien danse pas le Flamenco, un Chrétien, ca se comporte avec dignité!*) lautete eines von vielen spezifischen Geboten der Gitan-Priester, die sich stets bemüht sahen, ihre Gemeinde von den vergnügungssüchtigen und Festliebenden Unkonvertierten fernzuhalten, damit dieser Umgang sie nicht verführe, „zurück in die Welt zu schlittern“ (*glisser dans le monde*). In diesem Sinne wurden die AdeptInnen dazu angehalten, bestimmte tradierte Praktiken, wie katholische Hochzeitsfeste oder Kindstufen, wenn nicht komplett zu boykottieren, so doch sie durch merklich reduzierte Anwesenheit und eingeschränkte Performancepartizipation so gut es ging zu meiden. Kindstufen, die im Rahmen einer *fête flamenca*, eines Tanzfests, mit viel Musik, Rumbas und Spirituosen abgehalten wurden, pflegten die ChristInnen, welche im übrigen ihre eigenen Kinder ca. bis zu 12 Jahren nicht zur Taufe freigaben, da dieser ein bewusster und reifer Entschluss und die Kenntnis der Evangelien vorausgehen sollte, schon allein deshalb, da die jeweiligen Ideologien hier auf vehementeste Art und Weise kollidierten, in der Regel gar nicht erst aufzusuchen.

7. Umkämpfte Riten

Insbesondere auf dem Gebiet der Rituale hatten die PfingstlerInnen begonnen, eine eigenständige, wenn auch noch etwas wackelige und zusammen gebastelte Kultur zu begründen. Folglich wurden die von ChristInnen (*les Chrétiens*) bestrittenen und organisierten Hochzeitsriten (Heirat zweier Konvertierter) nun nicht mehr gemeinsam im Rahmen der Gesamtgesellschaft zelebriert, sondern fanden innerhalb der abgetrennten und nahezu geschlossenen Gesellschaft der Pfingstler statt. Zwar hatte jedermann pro forma freien Zutritt zu einer solchen Veranstaltung, da aber ihr Ablauf aus einer Evangelisierungspredigt, einem mehrgängigen Abendessen (das von Nicht-Familienangehörigen des Brautpaares aus eigener Tasche finanziert werden musste) und einer kurzen Taschentuchzeremonie, bestand, wobei der Alkoholausschank alles in allem auf ein Minimum reduziert war, boten sie verständlicherweise wenig Anreize für notorische Partygänger oder tanzwütige, junge Heiratskandidatinnen. Dieses erst vor Kurzem eingeführte Arrangement entsprach natürlich alles andere als den exakten Vorstellungen der Älteren noch zeigte sich der Rest der Gemeinschaft besonders erfreut über die ungewöhnliche, neue Aufspaltung der Gruppe. Da es, wie bereits erwähnt, in letzter Hinsicht der individuellen Entscheidung der einzelnen Mitglieder der Ethnie oblag, ob sie sich „betroffen fühlten“ oder nicht (*se sentir concerné*), stellten Boykott oder Meidung der Übergangsriten der Andersgläubigen schließlich nur eine Form der Weiterführung des kulturell sanktionierten „Antikonformismus“ der Gitans dar. Erwartungsgemäß machten viele Leute von dieser Möglichkeit Gebrauch und besuchten, wenn es sich nicht gerade um ein nahe stehendes Familienmitglied handelte, von nun an lediglich die Hochzeiten von Mitgliedern ihrer eigenen Glaubensfraktion.

Auf einer christlichen Hochzeit im September 2001 erschien z.B. die Mehrheit der unkonvertierten Gitans von Tabasco lediglich nachmittags im Festsaal, wohnte der religiösen Trauung des Brautpaares bei, die sich allerdings über eineinhalb Stunden hinzog und verabschiedete sich anschließend unverzüglich. Nach der Predigt sagten mehrere KatholikInnen, dass sie die ganze Abwicklung der Veranstaltung als seltsam oder gar als grotesk empfunden hätten und dass sie sich dabei schrecklich gelangweilt hätten. Die Tatsache, dass man dabei „dauernd nur gesessen hätte“ (*on était toujours assis*) wurde als unverzeihliches Manko von den unkonvertierten Leuten empfunden, die es gewohnt waren auf den Hochzeitsfesten in permanenter körperlicher Bewegung zu sein, sei es beim Tanzen oder beim Herumlaufen durch den Saal. Die katholische Großmutter mütterlicherseits der Braut beurteilte den Ritus mit dem lapidaren Kommentar: „Wir haben uns überhaupt nicht amüsiert, aber es war gut!“.

Das Gros der Katholiken betrachtete die abweichenden rituellen Praktiken der Konvertierten als einen unverzeihlichen Bruch mit den gültigen Konventionen, welcher von manchem konservativen Älteren sogar als eine Form der „Versündigung“ an den „heiligen Bräuchen“ der Gruppe gewertet wurde.

Zudem erkannten sie die synchretischen Performancekreationen der Christenpartei gar nicht mehr als authentische Manifestationen der eigenen Kulturproduktion an. So galt unter den Katholiken als eine „echte Gitan-Hochzeit“ (*un vrai mariage gitane*) lediglich die eigene, gängige Version. Die christliche Hochzeit (*le mariage chrétien*) klassifizierte man dagegen als verfremdeten oder „pauoisierten“ Ritus (*c'est Payou*), den man aufgrund des fehlenden, festlichen Charakters dieser Veranstaltung (Absenz von Musik, Tanz und weniger Alkohol) nicht mehr ausschließlich zum Zweck des *divertissements* aufsuchen konnte und auf dem man zu allem Überfluss noch dazu gezwungen wurde, eine langwierige und unverständliche Evangelisierungspredigt über sich ergehen zu lassen. Deshalb suchte man die Hochzeiten der Konvertierten meist nur widerstrebend oder aus den dringlichen Gründen verwandtschaftlicher Verpflichtung auf und beschränkte seine Anwesenheit wie bereits erwähnt, auf die kurze Dauer der Trauungszeremonie. Analog dazu besuchten einige Konvertierte zwar aus Gründen des gegenseitigen Respekts (*le respect*) sozusagen pro forma die Hochzeiten ihrer katholischen Verwandtschaft, weigerten sich aber kategorisch, den lauten und weinseligen Festsaal auch nur eine Minute länger als für die wichtige Sequenz der „Taschentuchriten“ zu betreten. Da die Christen, aufgrund ihrer religiös motivierten Distanzierung zu den „Dingen der Welt“ (*les choses de ce monde*), jegliche profane Musik ablehnten und auf priesterlichen Geheiß hin dazu angehalten wurden, ausschließlich spirituelle Lieder (*des cantiques*) anzuhören und zu singen, mutete ihnen die ohrenbetäubend laute und monoton rhythmische Musik, die den Saal und jeden Einzelnen binnen kürzester Zeit in einen einzigen Klangkörper verwandelte, als unerträgliche Zumutung nicht nur für die Ohren, sondern auch für die Seele an. Zudem hegte man begründete Ängste, die ausgelassene Stimmung und der fröhliche Tanz könnten eine ansteckende Wirkung haben und eventuell einen vorübergehenden Rückfall in den heidnischen Habitus zur Folge haben, wovon die Priester auch Kassandraartig warnten. „Das ist nicht gut für uns Christen eine Hochzeit zu besuchen, wir bekommen dann auch Lust zu tanzen...“, erklärte mir eine junge Konvertierte einmal den prekären Sachverhalt. Andere behaupteten wiederum, dass sie gar nicht mehr imstande wären, frei und unbeschwert zu tanzen, denn sie würden sich im Moment der Bewegung vorstellen, dass die Person des omnipräsenten Jesus sie bei diesen verbotenen Freuden beobachte und würden dann von einer großen Scham überwältigt werden. Wieder andere machten die vorherrschenden spirituellen Bezüge für ihre wachsende Unlust an mondänen Zerstreungen verantwortlich, zeigten sich aber erleichtert, dem Joch der „Triebhaftigkeit“ entronnen zu sein, wie z.B. die Christin Dalie: „Weißt Du, früher habe ich die ganze Hochzeitsnacht bis zum Morgengrauen durchgetanzt und ich habe keine einzige Sekunde lang damit aufgehört. Ich hatte wirklich Gott nötig, um mich zu ändern...“. Viele Frauen, insbesondere die streng Gläubigen, ließen sich zwar anlässlich einer katholischen Eheschließung Vorort einen Friseurtermin geben und legten festliche Kleidung an, beschränkten ihr Engagement aber darauf,

beim Anziehritual im Haus der Braut ein wenig mit Hand anzulegen, um sich dann im entscheidenden Moment, wenn das Mädchen von seinen Affinen zur Fahrt in den Festsaal abgeholt wurde, schnell zurückzuziehen und mit den anderen christlichen „Schwestern“, die das Festgelage gleichfalls boykottierten, im einzigen Selbstbedienungsrestaurant Tabascos im bescheidenen Rahmen zu feiern. Nichtsdestotrotz konnte man auf dem Parkett einer *mariage gitane* hin und wieder etwas ältere konvertierte Frauen beobachten, die das Tanzbein recht ungeniert in aller Öffentlichkeit schwangen und die sich von den missbilligenden Blicken ihrer anwesenden Glaubensbrüder und -Schwestern scheinbar wenig beeindrucken ließen.

Im Unterschied zu den Hochzeiten, die in der Rangfolge ihrer Bedeutung weit hinter den dreitägigen Totenwachen (*veillées*) und den Beerdigungen der Gitans rangierten, zu denen mehrere hundert Leuten, manchmal für die Dauer von mehreren Tagen, aus ganz Südfrankreich zu dem Ort anreisten, wo die Wache abgehalten wurde, erschienen zu letzteren Riten ausnahmslos alle Verwandte und Bekannte beiderlei Konfessionen des Verstorbenen. Während die Hochzeitsfeste in den letzten Jahren zu bedeutungsvollen Objekten kultureller Neugestaltung und zu essentiellen Trägern von ethnischen Identitätseinsätzen geworden waren, blieben die Übergangsriten, welche den Übertritt vom Leben ins Jenseits regelten, von derartigen Entwicklungen bislang noch weitgehend verschont. Der Tod eines Gruppenmitglieds führte zusammen und hob die ideologischen Trennungen vorübergehend auf – „ein und dasselbe Los“ erwartete schließlich alle Menschen am Ende des Lebens – so stand es zumindest geschrieben.

Nichtsdestotrotz hörte man viele Stimmen, die den hohen Rang, den der Tod und die Toten in der Gitan-Kultur einnahmen und die Sentimentalität und heftigen Gefühlsregungen, die er gewöhnlich auslöste, als unangemessen oder als maßlos übertrieben hinstellten und welche, da die Jenseitsvorstellungen der Pfingstler sich von der katholisch-kirchlichen Version der Seelenreise fundamental unterschieden, für eine möglichst baldige Modifikation dieser überlieferten Praktiken plädierten. Da der Kult um die Toten oder der Ahnenkult, wie bereits im II. Teil beschrieben, bisher eine wichtige Stellung in der Gitan-Kultur eingenommen hatte und ihm eine fundamentale Bedeutung auf der Achse „Tradition – politische Macht der Älteren – Katholizismus“ zugeschrieben wurde, aber von der Pfingstbewegung als abergläubische, „anzestrals Tradition“ (Jimenez 2000: 16) oder „heidnischer Brauch“ (*c'est païenne*) abgewertet wurde, derer man sich, wie gewisser anderer kultureller Zwänge auch entledigen musste, um Gott gehorsam zu sein und Seinen Willen zu erfüllen, entzündeten sich auch hier wieder Kämpfe um die machtpolitische Vorherrschaft zwischen Priestern und Älteren. Dabei sollte keinesfalls vergessen werden, dass der Ahnenkult, der ja in einer Form der Anbetung und Sakralisierung der Toten (fast ausschließlich der letzten, verstorbenen Generation) bestand, tatsächlich indirekt dazu beitrug, die überlieferte sozio-

politische Organisation aufrechtzuerhalten und zu reproduzieren. Dabei diente er maßgeblich dazu, die Vorherrschaft der Älteren, welche ja den Ahnen verwandtschaftlich und statusbezogen am nächsten standen und die in einer Kontinuität mit Vergangenheit und Tradition standen, zu bekräftigen bzw. zu legitimieren. Die Praktiken des Ahnenkults standen folglich nicht nur in strikt theologischer Hinsicht den Reformplänen der geistlichen Führungsschicht der Pfingstbewegung im Wege. Sie mussten auch nach und nach unterminiert und langfristig abgeschafft werden, um so die tradierte sozio-kulturelle Ordnung der Gruppe systematisch aus den Angeln zu heben, damit sie durch die neue, alternativ religiös verankerte Kultur der religiösen Bewegung ersetzt würde. Das übergeordnete Ziel der Pfingstbewegung war, wie im III. Teil noch ausführlicher gezeigt werden soll, natürlich vorrangig zum Zwecke der jenseitigen Errettung der Seelen, eine mit den Heiligen Schriften kompatible Ent-ethnisierung oder Ent-kulturalisierung der Gruppe und ihrer Mitglieder zu erreichen, auch wenn man sich dabei durchaus im Klaren war, dass man die zweifellos existierenden, kulturellen Fesseln seiner „Gitanitude“ nicht völlig abstreifen konnte. Zwar gab es meines Wissens nach keine ausdrücklichen Verbote von Seiten der Priester, was z.B. den Feiertag Allerheiligen (*les toussaints*) und die Gewohnheit der Gitans, an diesem Tag an ihren Geburtsort zurückzukehren, um die Gräber ihrer Ahnen zu besuchen, betraf. Aber statt besondere Räume zu mieten, in denen man im Ambiente von hunderten von Kerzen eine nächtliche Allerheiligenwache abhielt, wie es früher die gängige Praxis war, begleitete man heute lediglich die katholischen Verwandten zu den Gräbern und wandte sich danach wieder der Gegenwart zu. Es wurde als selbstverständlich betrachtet, dass die PfingstlerInnen keine großartigen emotionalen Bindungen an die Verstorbenen mehr knüpften, da diese ohnehin nach einem unbekehrten Leben zum Fegefeuer verdammt sein würden und deshalb keinerlei Aufmerksamkeit der Kinder Gottes, geschweige denn der Veneration bedurften.

Das langfristige Bestreben der ChristInnen, die sich bereits im Diesseits als „errettet“ (*sauvé*) betrachteten, war, die Wachen für die Glaubensverwandtschaft, wenn schon nicht völlig abzuschaffen, so doch sie in die eigene Kirche zu verlegen, wo man dem Tod, der ja aus ihrer Perspektive der Beginn des ewigen Lebens war, freudvoller begegnen konnte und ihn, den Umständen angemessen, als Erlösung von weltlichen Kümernissen und einer leidvollen, körperlichen Existenz, mit dem richtigen Maß an Antizipation zelebrieren konnte. Nur wer sich nicht in diesem Leben zu Jesus Christus bekehrt hätte, hatte berechtigten Grund zur Sorge, dass ihr/ihm der Eintritt in den Himmel verweigert würde und dementsprechend war Trauer für diejenigen Sünder vorbehalten, auf die schließlich ein „heißer“, wenig angenehmer Jenseitsaufenthalt wartete. Aber selbst wenn die PfingstlerInnen ihre kritischen Vorbehalte gegenüber dem alten Brauch der Totenwache zuweilen offenkundig kundtaten und sich während der Riten z.B. nicht davon abhalten ließen, ihre abendlichen Gottesdienste wie gewohnt abzuhalten, stellte die gemeinsame

Zeilebration der Trauer nichtsdestotrotz eine tief verankerte, religiöse und gesellschaftliche Einrichtung dar, die niemand ernsthaft in Frage zu stellen wagte. Außerdem waren sich die Konvertierten bei all ihrer Reformpolitik durchaus im Klaren darüber, dass jede „Trennung“ (*une séparation*) von einem nahe stehenden Menschen eine kollektive, rituelle „Markierung“ nötig hatte, die durch ihren katharsischen Effekt das geteilte Leid zu halbem Leid mindern wusste. Infolgedessen erschienen auch alle bekehrten Gitans, zumindest beim Tod eines Mitglieds ihrer lokalen Gemeinschaft, zur *veillée* und organisierten sogar weiterhin selber beinahe identische Wachen für ihre verstorbenen Glaubensbrüder- und Schwestern.

Zudem hielten sich alle Angehörigen des Toten - die PfingstlerInnen vermutlich mehr aus Gründen des Gruppenzwangs, denn als aus echter Überzeugung heraus – weiterhin minutiös an die gängigen Praktiken der Trauer (*le deuil*), die aus durchgehend schwarzer Kleidung, schwarzem oder grauem Halstuch oder Trauerflor und bei den Frauen sogar zusätzlich aus dunklen Seidenstrumpfhosen bestand, die auch in der Hitze des Hochsommer nicht abgelegt wurden. Alle Hilfsmittel, die sonst zur Verschönerung des Körpers dienten und damit weltliche Interessen bekundigten, mussten über Monate hinweg entbehrt werden. Männern war es, zumindest während der ersten 10 Tage nach dem Todestag untersagt, sich den Bartwuchs zu rasieren genauso wie die Frauen ihre Körperbehaarung nicht entfernen oder sich die Haare schneiden durften. Während der Trauerperiode, die je nach persönlichem Ermessen (*chacun selon son coeur*), aber auch in Absprache mit weiteren Familienmitgliedern, gewöhnlich mehrere Monate bis wie in seltenen Fällen weit über zwei Jahre dauern konnte, verzichteten die Betroffenen auf Fleisch und den obligatorischen Wein zum Essen, rauchten keinen Tabak, hörten keine Musik, sahen nicht fern und besuchten keine Hochzeitsfeste oder andere Vergnügungsveranstaltungen. Das Erscheinungsbild der trauernden Neophyten und ihr marginaler Platz in der Gesellschaft zeigten an, dass sie zu androgynen Schwellen- oder Schattenwesen geworden waren, die sich in dieser dunklen Übergangszeit selber zwischen Leben und Tod bewegten. Die schwarze Kleidung und ihr absichtlich vernachlässigtes Äußeres waren weit davon entfernt nur konventionelle Allüren zu sein, sondern galten vielmehr als authentischer Ausdruck ihrer Unversöhnlichkeit angesichts der Tragik des endlichen Schicksals. In ihrer ernsten und weltabgewandten Haltung konservierten sie noch monatelang, manche Witwe oder Mutter sogar jahrelang, die lebendige Erinnerung an den Toten. Beides diente auch als sichtbares Signal für die nicht betroffenen Personen, ihren menschlichen Verlust und die damit verbundenen, persönlichen Gefühle zur Kenntnis zu nehmen, so dass man sich in ihrer Anwesenheit mit dem gebührenden Respekt verhielte und z.B. auf laute Musik, Fernsehen oder Alkoholgenuss zu verzichten gewillt war. Im Laufe der Zeit entledigte man sich - und jeder wieder nach seiner individuellen Entscheidung (vgl. Williams 1992: 11) - nach und nach der einen oder anderen Trauersymbolik oder –Praktik, brach

gelegentlich das „Fasten“, nahm Abstand zum eintönigen und tristen Schwarz in der Kleidung, trug wieder vermehrt hellere Farben und gab sich hin und wieder den alltäglichen Zerstreuungen hin. Einmal, als Koli, eine 55-jährige Gitane aufgrund einer durch Medikamentenüberdosis verursachten, lebensgefährlichen Herzschwäche in ein ärztlich induziertes Koma versetzt wurde, welches über 10 Tage andauerte, da hat Nana, ihre 77-jährige Tante, die sonst nichts lieber tat, als fernzusehen, kurzerhand die Flimmerkiste abgestellt. Später, als Koli wieder gesund war, sagte sie, dass sie fest geglaubt habe, dass ihre Nichte nicht mehr zu den Lebenden zurückkäme, da habe sie schon ´mal mit der Trauer begonnen....

Wenn es sich um einen absehbaren Tod als Folge einer langen und schweren Erkrankung handelte, hatten sich gewöhnlich schon vorher Dutzende von Gitanes am Sterbebett eingefunden, die den Moribunden tagsüber stundenweise schon mehr bewachten als betreuten. Eines Tages im Sommer 2000 begleitete ich eine Gitane zum Haus eines todgeweihten Kranken, dem alten Vater einer Freundin ihres Alters. Nachdem wir die steilen und abgetretenen Stiegen eines uralten, finsternen Altbaus erklommen hatten, fanden wir uns in einem Kirchenschiff hohen Wohnraum mit rissigen, abbröckelnden Wänden wieder, in dessen Mitte ein antiker, ovaler Esstisch von rittertafelartigen Ausmaßen stand. An diesem Tisch hatten dicht aneinander gedrängt fast alle Älteren der Gemeinschaft, Frauen genauso wie Männer, Platz genommen. Auf zahlreichen Stühlen, die rings herum an den Wänden aufgestellt waren, saßen weitere Personen. In der gegenüberliegenden Nische des Zimmers stand ein nüchternmetallenes Krankenhausbett. Zwischen den Kissen und Decken lag ein Greis, der eine Sauerstoffsonde im Mund hatte und der von Zeit zu Zeit laut vernehmbar röchelte. Aus der Entfernung wirkte sein wächsernbleiches Gesicht so abgemagert, dass die bloßen Schädelknochen hinter der dünnen, durchsichtigen Haut hervorzutreten schienen. Über dem Krankenbett war ein Heiligenbild angebracht, ein naives, altes Gemälde, dessen verblichene Farbtöne bläulich-golden schimmerten. Man forderte mich freundlich auf, mit den Älteren am Tisch Platz zu nehmen. Die Gespräche, die mit gedämpfter Stimme geführt wurden, drehten sich um die alltäglichsten Dinge des Lebens: Küche, Kinder, Kirche... Niemand außer mir schien den Kranken und die gequälten Laute, die von Zeit zu Zeit aus der dunklen Zimmernische zu uns drangen, zu beachten. Man warte schon seit Tagen auf sein baldiges Ableben...er habe „diese Krankheit“, erklärte mir meine Nebensitzerin zuvorkommend, bevor ich noch eine Frage stellen konnte. Da wäre nichts mehr zu machen. Man hoffe und bete jetzt von ganzem Herzen, dass er bald von seinen Schmerzen erlöst würde...Vielleicht eine Viertelstunde später - wir waren gerade aus der Küche in den Salon zurückgekommen, wo wir den angebotenen, starken Kaffee im Kreise der Verwandtschaft getrunken hatten - verstummten plötzlich die schweren Atemgeräusche auf der anderen Seite des Zimmers wie durch eine wundersame und furchtbare Fügung zugleich. „Das war’s, er ist von uns gegangen!“ (*ca y est, il est parti!*) rief seine rasch herbeigeeilte Tochter leise in die Richtung der

Besucherrunde, nachdem sie den Puls des eben Verstorbenen gefühlt und die Sauerstoffzufuhr kurzerhand abgestellt hatte. Ein, zwei Stoßgebete wurden laut zum Himmel geschickt, weitere folgten. Alle Anwesenden standen langsam und wie benommen auf. Ein paar Leute schickten sich an, ans Bett zu treten, wurden aber von der Tochter gebeten, sich doch lieber zurückzuziehen, damit die Seele des eben erst Entschlummerten sich in Ruhe entfernen könne. Jemand sagte besonnen, man müsse jetzt sofort einen Arzt holen, um den eingetretenen Tod bestätigen zu lassen. Nachdem der erste Schreck verflogen war, machte sich eine gewisse Erleichterung bemerkbar, welche uns von der beklemmenden Schwere, die einen Augenblick vorher noch wie eine düstere Gewitterwolke über dem Raum gehangen war, erlöste. Einige der Besucher griffen müde zu ihren Mobiltelefonen, um die schlechte Nachricht weiterzugeben. Dann traten wir, einer nach dem anderen, hinaus in die heiße, rötliche Nachmittagssonne und in die enge Gasse, auf deren holprigen Pflaster die Fassaden und Fenstergitter jetzt lange, dunkle Schatten warfen und zerstreuten uns nach und nach schweigsam in alle Richtungen. Spätestens innerhalb der nächsten sechs Stunden würden die Gitan(e)s von Nizza, Perpignan, Béziers, Montpellier, Aubenas, Arles, Carcassonne, Nîmes ect. die Neuigkeiten erfahren haben und sich noch am selben Tag für die Fahrt zur Totenwache nach Tabasco bereit machen...Alle anderen Verpflichtungen: Beruf, Familie und Termine konnten erst einmal warten - die Gitan(e)s hatten jetzt definitiv Wichtigeres zu tun.

Obgleich viele der älteren Provencealen ihre Toten bis zur Inhumierung ebenfalls noch im Haus aufbahrten und Trauerperioden durchaus ernst nahmen, waren die Gitans der Meinung, dass sich der „Respekt vor den Toten“ (*le respect devant les morts*) bei ihren Payer-Nachbarn bereits seit längerer Zeit verloren hätte: der Tatsache zum Trotz, dass sich ein Verstorbener im Haus befände, so sagte man, würden die Payous heute ungeniert während der Wache im Nebenzimmer Alkoholika trinken, Fernsehen gucken, Witze reißen oder sich anderweitig amüsieren. Aber auch die Gitan(e)s, ältere genauso wie jüngere, beklagten den fortschreitenden Niedergang der Trauerriten in ihrem eigenen sozialen Umfeld und waren der Meinung, dass historische Formen der Totenklage die heutigen, degenerierten Praktiken an Dauer, Devotion und Intensität bei weitem übertroffen hätten. Während man früher über Monate und Jahre hinweg aufrichtig und hingebungsvoll getrauert hätte, würde man heute aus reiner Bequemlichkeit und Egoismus nur ein paar Wochen Totenklage halten und danach wäre wieder alles vergessen, wurde mir erklärt. Die unmittelbaren und kulturell verwandten Nachbarn der katalanischen *Gitanes*, die andalusischen *Gitanos* würden sich hier noch wesentlich „traditionaler“ verhalten, so sagte man. Sie würden während der Trauerzeit, selbst wenn sie schon konvertiert wären, die kirchlichen *réunions* erst nach dem gemeinsamen Musizieren und Singen der *cantiques*, der spirituellen Lieder, zu Beginn der Veranstaltung aufsuchen, da Musik jeglicher Art in ihren Augen zu fröhlich und lebensbejahend für Menschen wäre, die einen Verlust erlitten hätten. So habe

man früher auch bei ihnen, den Gitans, empfunden...Mit Schuld am allmählichen Verfall der traditionellen Trauerpraktiken war zweifellos, neben der ohnehin schnell fortschreitenden, kulturellen Assimilierung der ethnischen Gruppe an die Mehrheitsgesellschaft, der wachsende Einflussbereich der religiösen Bewegung, die aufgrund ihrer fundamentalistischen Ausrichtung eine alternative Auffassung zum Tod und zum Übergang ins nächste Leben predigte und die aus diesen Gründen die herkömmlichen Übergangsriten außer Kraft setzen wollte.

Die weitgehend schweigsame und seltsam ergreifende Menschenmenge, die sich anlässlich einer Totenwache über die Länge einer ganzen Straße verteilt hatte, vermittelte allerdings, zumindest was den ersten Eindruck betraf, ein gänzlich anderes Bild. „Man will den Angehörigen zeigen, dass man mit ihnen trauert, dass man in Gedanken bei ihnen ist. Sie sollen sehen, dass man ihr Leiden teilt...“, erklärten mir die Gitanes ihre eindrucksvollen Zusammenkünfte angesichts des Todes, die an immense Solidaritätsbekundigungen erinnerten, welche die üblichen Teilnehmerzahlen an Hochzeitsfesten bei weitem überstiegen, wenn nicht verdoppelten oder sogar verdreifachten. Statt der Anteilnahme mit pathetischen, geschliffenen Worten, wie die Payous sie in Beileidsbezeugungen oder schriftlichen Kondoleszenzen auszudrücken pflegten, schwören die Gitan(e)s, wie übrigens in allen Dingen auf das Gewicht der Anwesenheit, die allein als Geste zählte. Wer sich die Mühe machte, eine lange Anfahrsstrecke in Kauf zu nehmen und dabei zusätzlich gewillt war, seinen Job für ein paar Tage an den Nagel zu hängen und auf z.T. lebensnotwendige Einkünfte zu verzichten, der/die hatte schon hinlänglich unter Beweis gestellt, dass er/sie sich, durch die Opfer, die er/sie für die Gemeinschaft brachte, betroffen fühlte (*se sentir concerné*). Dass man auf einem rituellen Ereignis – ob Hochzeit oder Todesfall - von den anderen „gesehen“ oder zur Kenntnis genommen wurde, war der ausschlaggebende Faktor für die Anerkennung des erwarteten sozialen Engagements des Individuums - was man dort schließlich tat oder wie lange man blieb, war letztendlich zweitrangig.

Als ich eines Samstags morgens mit einer befreundeten Gitane zu der Beerdigung einer jung verstorbenen, konvertierten Frau ins nahe gelegene Noyterre fuhr, kamen wir viel zu spät. Menschenleere weit und breit und hunderte von geparkten Autos, die den ausgelagerten Friedhof mitten zwischen goldenen Kornfeldern und duftenden Sommerwiesen wie eine Festung umlagerten, zeigten an, dass die Veranstaltung bereits in vollem Gange war. Wir standen noch etwas hilflos am Friedhofseingang, als der endlose Strom der Trauergäste wie ein dunkler Bandwurm in die entgegen gesetzte Richtung an uns vorbeizog. Die Leute waren schon wieder auf dem Heimweg. Bekannte und Verwandte von Dalie, die für diesen Tag z.T. bis von Nizza in die Camargue angereist waren, hielten an, schilderten kurz und knapp den genauen Werdegang der Beerdigung, um sich dann schnell wieder zu verabschieden: die Frauen mussten nach Hause, um das Mittagessen kochen, die Männer zurück auf den

Samstagmarkt, wo sie ihre Stände vorübergehend ihren Neffen und Söhnen anvertraut hatten. Noch auf der Hinfahrt hatte Dalie, die konvertiert war, mir erklärt, dass sie „heidnische“ Beerdigungen aufgrund der leidenschaftlichen Theatralität der Trauergäste nicht ausstehen könnte, dagegen aber sehr gerne „christliche“ Beerdigungen besuche: „Ich fühle mich wohl auf einer christlichen Beerdigung. Weißt Du, es gibt da keine Schmerzen, keine Schreie, niemand wirft sich auf den Boden, die Leute küssen den Sarg nicht...weißt Du, manchmal sind sogar Leute da, die singen *cantiques*, Lieder der Freude...das macht den Unterschied aus.“ Zunächst schien Dalie ein wenig enttäuscht über das verpasste Begräbnis zu sein, aber dann sagte sie, nachdem wir uns von den Angehörigen der Verstorbenen verabschiedet hatten, mit einer zuversichtlichen Überzeugung in der Stimme, die nur Gutes verhieß: „Das ist nicht schlimm, dass wir zu spät gekommen sind. Man hat uns trotzdem gesehen!“

Die Bedeutung des Todes – vergleichbar, aber noch lange nicht gleichbedeutend mit der Geburt eines neuen Mitglieds - reichte weit über die engen Familienbelange hinaus und betraf die Gesamtheit der ethnischen Gruppe, welche ihre atomistische Zersplitterung und ihre feindseligen Familienrivalitäten für die Tage der Trauer transzendieren konnte und in gemeinsamer Verbundenheit den unwiederbringlichen Verlust eines ihrer Mitglieder beklagte. Dabei machte es kaum einen Unterschied, welchen Geschlechts der/die Verstorbene gewesen war, sondern es kam vielmehr auf den Beliebtheits- und Bekanntheitsgrad der Frau oder des Mannes genauso wie auf Größe und Ansehen der Familie an, die schließlich den Ausschlag gaben, welche zahlenmäßigen Dimensionen die Riten annehmen würden. Anlässlich der zwei Wachen und zwei Beerdigungen, an denen ich im Sommer 2000 teilnahm und die den Tod einer 45-jährigen, konvertierten Frau und den eines weit über 70-Jahre alten, katholischen Mannes komemorierten – beides Personen, die zu Lebenszeiten ein recht bemerkenswertes Prestige innerhalb der lokalen und regionalen Gemeinschaft genossen hatten - reisten jeweils etwa gleich viele Besucher an. Aber selbst wenn der Anlass hierzu prinzipiell ein trauriger war, das große Zusammentreffen gab trotz allem noch genügend Grund zur Wiedersehensfreude und manche TeilnehmerIn trat den langen Reiseweg ganz unverblümt an, um auch die Gelegenheit zu nutzen, hier weit entfernt wohnende Verwandte zu treffen, welche sie sonst nur selten zu Gesicht bekam. Folglich nahmen die herzlichen, gegenseitigen Begrüßungen und der rege, wenn auch leise vorgetragene Austausch von Klatsch und Neuigkeiten auch niemals ein Ende auf den langen Wachen - welche in letzter Hinsicht nicht nur die Solidarität innerhalb der eigenen Gruppe förderte, sondern die auch den ansonsten dominanten Payous die wahren Ausmaße und die tatsächliche Stärke der beinahe vollzählig versammelten ethnischen Gruppe demonstrativ vor Augen führte (siehe auch Hochzeitsriten).

Totenwachen wurden aufgrund der Menge der Besucher in der Gasse vor dem Wohnhaus des Toten abgehalten, wobei die Teilnehmer auf dem Bürgersteig saßen, oder, wenn es sich um ein unbelebtes Altstadtviertel handelte, auch auf den wenigen vorhandenen Stühlen Platz nahmen oder in kleinen Kreisen leise plaudernd in der Mitte der Straße herumstanden. Da man den Leichnam, aufgrund der Befürchtung, seine Seele könnte sich nicht vom Körper abgelöst haben und werde versuchen in ihre frühere Behausung zurückzukehren, auch in den Nächten bis zum Beerdigungstermin bewachte, wechselten sich die verschiedenen Mitglieder einer Großfamilie gewöhnlich schichtartig ab und teilten es sich so ein, dass wenigstens ein Familienmitglied permanent am Ort der Wache gegenwärtig war. Um die bei Wind und Wetter ausharrenden Trauergäste bei Laune zu halten und um sie zu stärken, wurden in regelmäßigen Abständen eine Gemüsesuppe, Kaffee und Wasser in Plastikbechern ausgegeben, die von jungen Mädchen im Freien serviert wurden. Fiel die Totenwache in die kühlen Wintermonate, pflegte man in der Nacht große Lagerfeuer auf den Straßenplätzen anzuzünden, damit die Teilnehmer sich wärmen konnten. Wer die klamme, feuchte Kälte trotz aller Maßnahmen nicht mehr ertrug, der suchte Zuflucht in seinem geparkten Auto in unmittelbarer Nähe.

Konvertierte und unkonvertierte Teilnehmer pflegten wie übrigens fast überall im Leben getrennte Bereiche des öffentlichen Raums für sich in Anspruch zu nehmen. Gewöhnlich hielten sich die PfingstlerInnen, insofern sie mit der Toten nicht direkt in einem Verwandtschaftsverhältnis standen, in Begleitung ihrer Pastoren in einem, vom Wohnhaus abgelegeneren Teil der Straße auf. Sie versuchten das Gespräch mit den Andersgläubigen mehr oder weniger zu meiden und führten, insofern sie keine direkten Beziehungen zur betroffenen Familie hatten, häufig Unterhaltungen, die in keinerlei thematischem Zusammenhang mit dem Todesfall standen. Die katholischen Trauergäste hingegen schienen eine Form des andächtigen, betroffenen Schweigens zu praktizieren, aber wenn die Wache sich bis spät in die Nacht hinzog, begannen auch sie irgendwann in Stuhlkreisen näher zusammenzurücken und ihre Stimmen zu heben. Beide Seiten bemühten sich jedoch im Allgemeinen um einen Sicherheitsabstand zur anderskonfessionellen Partei, da die Gefahr, dass man bei einem solchen Menschauflauf und Familientreffen aneinander geriet (z.B. dass die Katholiken anfangen, die Konvertierten für irgendeinen vermeintlichen Traditionsbruch zu beschuldigen), immer gegenwärtig war. Da es sich bei der Totenwache noch dazu um die liminale Phase eines Übergangsritus handelte, die wie alle Schwellenzustände von großer Offenheit, subversiver Potentialität und genereller Strukturlosigkeit gekennzeichnet war, ganz zu schweigen von der Tatsache, dass für viele Beteiligten ein psychisch und sozial destabilisierendes Verlusterlebnis vorausgegangen war, schien die Bereitschaft zu Konflikten oder zumindest zur Artikulation von negativen Emotionen ähnlich wie auf den Hochzeitsriten wesentlich höher als im strukturierten, abgesicherten Alltagsleben zu sein. Außerdem waren auch hier

wieder breite Segmente aller großen Familien zugegen, die mit Ausnahme der *rites de passage* sonst nie in diesen Zahlen von „Angesicht zu Angesicht“ zusammentrafen – ein Umstand, der für eine ungewohnte und manchmal spannungsgeladene Situation sorgte.

So wurde ich auf einer der Totenwachen, an der ich während meines Feldaufenthalts teilnahm, Zeugin einer verbalen Auseinandersetzung zwischen einem mittelalten, unkonvertierten Gitan aus Avignon und einer älteren, konvertierten Frau aus Tabasco. Obgleich die etwas aggressive Diskussion aufgrund der beidseitigen Vertrautheit mit den genauen Lebensumständen des anderen sehr persönlich gehalten war, spielten doch allgemeine Motive mit herein, die die gängig gebrauchten Vorwürfe, welche die Unkonvertierten den Konvertierten machten, prismaartig widerspiegelten und die deshalb einen beispielhaften Charakter annahm. Der rote Faden der Diskussion zog sich am angeblichen „Rassismus“ der Konvertierten auf, die im Gegensatz zu den Katholiken, aufgrund ihres bibeltreuen christlichen Glaubens keine Mischehen mit „Arabern“ (*des arabes*) duldeten, solange diese bei ihren islamischen Religionszugehörigkeit blieben und sich nicht zum Christentum bekehrten. Dagegen wurden auf katholischer Seite immer mehr Mischehen mit den maghrebischen Einwandern geschlossen.

Nun hatte Carla, die konvertierte Gitane, drei Söhne, von denen der eine mit einer Algerierin, der andere mit einer Marokkanerin und der Jüngste, der sich bekehrt hatte, mit einer „Espagnole“, einer ebenfalls bekehrten *Gitana* verheiratet war. Nachdem Carla, die ihren eigenen Aussagen zufolge, „eine Schwiegertochter aus ihrer eigenen Rasse“ (*une belle-fille de ma propre race*) bevorzugt hätte, sich zuerst mit Händen und Füßen gegen die relativ eigenmächtigen Eheschließungen ihrer zwei älteren Söhne gewehrt hatte, behandelte sie ihre beiden ungeliebten, muslimischen Schwiegertöchter von da an mit schneidender Kälte und präventiver Herablassung und zog die christliche Ehefrau ihres jüngsten Sohnes in allen Dingen demonstrativ vor. Die eine Schwiegertochter, eine junge Marokkanerin, war ihr schon deshalb suspekt, da diese immer in engen Hosen herumlief, „nichts tat den ganzen Tag“ und sich zwei Jahre nach der Heirat immer noch vehement weigerte, ein Kind zu bekommen: die junge Frau zeigte ihr gegenüber einfach nicht den nötigen Respekt, der einer *sogre*, einer gitanischen Schwiegermutter normalerweise gebührte. Mit der algerischen Schwiegertochter, die mit ihrem Mann in einer nahe gelegenen Kleinstadt lebte, lieferte sie sich laufend erbitterte Kämpfe um das „Sorgerecht“ ihres Enkelkinds, welches sie als dominante Großmutter väterlicherseits schon allein deshalb jeden Tag zu sehen wünschte, damit der Kleine so die Chance erhielt, sich in ihrer Obhut zu einem „echten Gitan“ zu entwickeln. Wurden diese Ansprüche nicht zu ihrer Befriedigung erfüllt, wusste Carla sie anhand von täglichen Anrufen bei ihrem Sohn imperativ einzufordern. Eines Tages, als der kleine Enkel schon zwei Monate lang schwer krank in der Klinik lag, machte sie die junge Algerierin allen Ernstes dafür verantwortlich,

dass es nicht wie erwartet zu einem Heilungsprozess gekommen wäre. Diese hätte den fatalen Fehler begangen, dem kranken Baby die „Hand Fatimas“, ein Amulett gegen den „bösen Blick“, an einer Kette um den Hals zu binden. Der von Carla hinzu konsultierte evangelikale Priester bestätigte ihren Verdacht und führte die ausbleibende Genesung des Kindes auf die „abergläubische und magische“ Geste zurück, aufgrund der, wie er sich ausdrückte, Gott bisher nicht handelnd eingegriffen hätte. Nachdem man das Hindernis schnell entfernt hatte, legte der Pastor dem Kind die Hände auf und betete, der Kleine wurde endlich gesund und die Christin Carla triumphierte über den spirituellen und realen Sieg über die abergläubische und rückständige Schwiegertochter...

Der katholische Gitan warf Carla nun in aller Öffentlichkeit der Totenwache vor, die Eheschließungen ihrer zwei Söhne mit allen verfügbaren Mitteln blockiert zu haben und ihre zwei arabischen Schwiegertöchter nach wie vor „rassistisch“ und diskriminierend zu behandeln. Er unterstellte ihr, die sich selber gerne als erwähltes „Kind Gottes“ bezeichnete, kein „reines Herz“ (*le coeur pur*) zu haben, wie er sich ausdrückte, sondern im Gegenteil, ausgesprochen böseartig (*être méchante*) zu sein. Er wiederholte seine Vorwürfe gegenüber Carla mehrmals, offenbar um ihrer Pertinenz mehr Gewicht zu verleihen. Carla, die allen Anschein nach nicht genau wusste, was sie der einschüchternden Autorität dieses Mannes entgegensetzen könnte, begnügte sich schließlich zögerlich mit der Einnahme einer vorsichtigen Abwehrhaltung. Niemand der weiteren Anwesenden, die bis auf einen schüchternen und wenig wehrhaften Glaubensbruder allesamt katholischen Glaubens waren, griff zunächst in die Auseinandersetzung mit ein. Die eindringliche, moralisierende Strafrede, deren Ziel es unmissverständlich war, die Missetäterin zu läutern, endete mit der erneuten Wiederholung der Anklage. Dann erst schaltete sich einer der umstehenden Männer ein, der dafür plädierte, dass es nun genug des Zanks wäre, im Nebenraum würde ein Toter liegen und dieses Benehmen wäre hier nicht angebracht...

Während die Totenwachen noch gemeinsam abgehalten wurden, gab es dagegen seit einiger Zeit „christliche“ und „katholische“ Beerdigungen (*l'enterrement chrétien/ l'enterrement catholique*), je nach der konfessionellen Zugehörigkeit des/der Toten. War die Verstorbene eine Person, welche die Kirche über Jahre hinweg besucht hat, ohne aber im Zuge dessen die Taufe beansprucht zu haben (*demander le baptême*), entschied der zuständige Pastor, ob sie trotzdem die „spirituellen Voraussetzungen“ für ein christliches Begräbnis erfüllte oder ob die Grabrede an einen katholischen Pfarrer übergeben würde. War man sich darüber einig gekommen, dass die Tote tatsächlich „richtig“ konvertiert und ihr somit das „ewige Leben“ vergönnt war, mussten ihre unbekehrten Verwandten und der katholische Rest der Gemeinschaft vorerst von der Notwendigkeit einer christlichen Inhumierung, die sich durch die Ansprache am Grab und die fehlende Totenmesse unterschied, überzeugt werden. Dies war nur dann eine weitgehend unproblematische Aufgabe, wenn auch ihre Familienangehörigen

größtenteils bekehrt waren. In allen anderen Fällen konnte diese Entscheidung zu heftigen und andauernden Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien führen, welche manchmal auch bis vor dem offenen Grab nicht Halt machten. Um ganz sicher zu gehen, dass er zu guter Letzt in den „katholischen Himmel“ aufgenommen würde und um mit allen Mitteln zu vermeiden, dass ein besonders verhasster Pastor der Pfingstler ihm das letzte Geleit geben würde, hatte ein Älterer, der um die 60 zählte, bereits vor einigen Jahren eine Testamentschrift erstellt, in der er ausdrücklich bestimmte, dass nach seinem Ableben eine ordentliche, katholische Beerdigung unter der Schirmherrschaft der einzigen, gültigen Kirche der Welt abgehalten werden müsse...

Da Tote nun einmal stumm sind und die wenigsten Gitans die Gewohnheit hatten, ein schriftliches Testament zu hinterlassen, ergriffen die beiden konfessionellen Parteien gerne diese seltene Gelegenheit am Schopf und begannen recht unverhohlene Machtkämpfe um den endgültigen Besitz dieser Seele auszutragen – Glaubenskämpfe, die in Wahrheit schon mehr politischer als religiöser Natur waren, denn es ging schließlich vor allem darum, seine Stärke und seinen Geltungsbereich im Hier und Jetzt zu demonstrieren und gegebenenfalls zu vergrößern. In dieser Hinsicht diente Tod und der damit verbundene Übergangsritus als ein rituell markiertes Forum, auf dem sich die Essenz der Glaubensdebatten zwischen Katholiken und Evangelisten kristallisierten und die jeweiligen Theologien und Kosmologien ausnahmsweise eine öffentlich ausgetragene Verhandlung oder Konfrontation eingingen. Das alttestamentarische „ein und dasselbe Los“ (Prediger), auf das sich die Katholiken, die größtenteils an die Existenz des Purgatoriums und die Möglichkeit der Errettung aller Sünder nach ihrer postmortalen Reinigung glaubten, in ihren Jenseitsvorstellungen bezogen, wurde dabei von der evangelikalen Kirche auf radikale Weise entdemokratisiert und der Eintritt ins zukünftige Paradies zum einzigartigen Recht der zum zweiten Mal Getauften und wenigen tausenden „Freigekauften“ (*les rachetés*) erhoben. Durch diese glaubensgeleitete Konzeption der Pfingstler wurde die Gemeinschaft von nun an einerseits in Leute, denen das ewige Leben vergönnt war, und andererseits in Leute, die für das Höllenfeuer prädestiniert waren, unwiderruflich gespalten. Diese imaginäre Trennungslinie, die zwischen Verwandten und Ehepaaren, Kindern und Eltern, Brüder und Schwestern u.s.w. gezogen wurde und die bereits im Leben und Alltag ihre Anwendung fand, stieß bei den Katholiken, die sich nachdrücklich gegen diese spekulative Stigmatisierung wehrten, auf wenig Verständnis und stellte folglich die Wurzel der meisten familiären oder sozialen Konflikte zwischen den Gitans dar.

Der Ritus der Inhumierung war in den letzten Jahrzehnten ähnlich wie die weiteren Übergangsriten der Gruppe zu einem Bereich verhandelter Kultur geworden. Erfahrungsgemäß gab es auf jeder Beerdigung immer eine unzufriedene Partei, die nicht mit der Wahl des Pastors oder Pfarrers einverstanden waren oder die sich über den Inhalt der, auf dem Friedhof gehaltenen Predigt, beschwerten. Tatsächlich konnte man beobachten, dass das

Ritual von beiden konfessionellen Parteien, aber in erster Linie von den Pfingstlern als willkommenes Forum genutzt wurde, um proselytische Glaubenskundgebungen zu machen, welche die öffentliche Meinung beeinflussen sollten. Anlässlich eines kirchlichen Trauergottesdienstes für einen Katholiken versuchte z.B. ein evangelikaler Pastor - vermutlich um ein wie auch immer geartetes Gegengewicht zur Predigt des andersgläubigen Kollegen zu setzen - nach dem gesprochenen Segen das Wort zu ergreifen, wurde jedoch von den anwesenden Katholiken, die sich in der Mehrzahl befanden und diese Veranstaltung deshalb als die rechtmäßig „ihre“ betrachten, mit allen verfügbaren Mitteln daran gehindert. Noch Wochen später echauffierten sich seine Verwandten über dieses „unverschämte“ und dreiste Verhalten des Pastors...

Nach einem „christlichen“ Begräbnis, auf dem die Grabrede des Pastors mehr an eine Evangelisierungspredigt (*une prédication d'évangélisation*) erinnerte als an eine Traueransprache und in der alle versammelten „Heiden“ mit Nachdruck aufgefordert wurden, sich doch angesichts des Todes und der Höllenqualen, die unwiderruflich auf jeden einzelnen Unbekehrten zukämen, eines Besseren zu besinnen und für die Kehrtwendung (*la conversion*) zu optieren, brach Ärger und Misstrauen unter den Katholiken aus. Einige Leute erzürnten sich über die „Respektlosigkeit“ der priesterlichen Worte, die ihrer Meinung nach auf einer Beerdigung ganz und gar fehl am Platz gewesen wären. Der Priester habe schlichtweg die Gelegenheit einer großen Zuhörerschaft ausgenutzt und offen proselytiert, obgleich dies keineswegs dem Ernst und der Feierlichkeit des Anlasses entsprochen hätte. Statt den Verlust der vielgeliebten Verstorbenen zu erwähnen und über ihren Charakter und ihr Leben zu sprechen - die übliche Geste, welche auch für die Angehörigen ein kleines Trostpflaster gewesen wäre, habe er allen Teilnehmern, die z.T. von weit her angereist gekommen waren, um den Trauerfeierlichkeiten beizuwohnen, einfach rücksichtslos seine eigene, weltanschauliche Vision aufgedrängt und noch dazu Druck auf Leute ausgeübt, die ihm an Alter und Status weit überlegen gewesen wären.

8. Der religiöse Konflikt: eine Fallstudie

Der Glaubenskonflikt zwischen Bekehrten und Nichtbekehrten, der seit mehr als einem Jahrzehnt in Tabasco die alltägliche Realität geworden war, hatte viele Familien nicht nur auf ideologischer Ebene entzweit, sondern das bisher praktizierte, enge und organisch verbundene Zusammenleben ihrer Mitglieder, welches u.a. auf wirtschaftlicher Kooperation und sozialer Solidarität beruhte, empfindlich gestört – in manchen Fällen sogar beinahe zerstört. Das folgende Fallbeispiel bezieht sich auf eine Tabasconische Familie von Gitans, welche durch die religiöse Spaltung der Gruppe besonders betroffen wurde und veranschaulicht exemplarisch, wie tief der Schnitt ging, den die Pfingstbewegung durch ihre kompromisslose Abspaltungspolitik in der örtlichen Gemeinschaft verursacht hatte. Es verdeutlicht außerdem den Grad der Vehemenz und Beharrlichkeit, mit welcher die Priester ihren Kampf mit den traditionellen Autoritäten um die politische Souveränität in der Gruppe im konkreten Einzelfall durchführten – manchmal für den hohen Preis von andauernden, intrafamiliären Konfliktsituationen und mit dem Resultat einer fortschreitenden Auflösung der elementaren, sozialen Strukturen, die bis dato das solide Fundament der Organisation der Gruppe gebildet hatten.

Das folgende Beispiel verdeutlicht auch, was für enorme Kräfte eine religiöse Bewegung entfesseln kann, wenn ihre zugrunde liegende Ausrichtung vornehmlich außerweltlich oder milliaristisch angelegt ist und alle irdischen Belange, d.h. die Grundlagen, die das Leben in der Gegenwart regeln und ihm einen Sinn zuschreiben, zugunsten einer utopistischen, zukünftigen Heilserwartung außer acht lässt oder ihnen nur eine zweitrangige Bedeutung zuschreibt. Wo das Verhältnis des Menschen zum Heiligen und der Modus des Lebens nach dem Tode Vorrang vor den sozialen Beziehungen und kulturellen Ausdrucksweisen in dieser Welt annimmt, wird die Kultur zum Mittel zum Zweck umgewertet und der zwischenmenschliche Bereich in den alleinigen Dienst der Heilserwartung gestellt. Was für die Bekehrten vielleicht einen Zugewinn an Identität, persönlichem Wachstum und neuen sozialen Beziehungsgefügen bedeutet, ist für die Unbekehrten vielmehr mit einem Verlust an festen kulturellen Bezügen, familiären Konflikten und gebrochenen Loyalitäten verbunden. Dementsprechend wäre es wichtig, auch die unterschiedlichen Handlungsmotivationen, Zielsetzungen und Perspektiven der beiden Konfliktparteien genauer in Betracht zu ziehen. Denn wo die PfingstlerInnen die „Substanz ihrer Glückseligkeit“ (Malinowski 1922: 25) aus ihrer vorschriftsmäßigen Befolgung der christlichen Gebote ziehen und durch die unbeirrliche Befolgung biblischer Richtlinien im Leben, göttliche Belohnung im Jenseits erwarten, da erleben die ausgeschlossenen Unkonvertierten möglicherweise nichts anderes als persönliche Einbußen und kulturzerstörerische Kräfte am Werk, die sich gegen die herkömmliche Ordnung der Dinge richten.

Die Albertos waren, bis die älteste Tochter Marie vor 12 Jahren zum Evangelismus übergetreten ist, eine ganz normale Familie. Ninio Alberto, der Vater dreier Kinder ist in Tabasco als erstes von fünf Kindern zur Welt gekommen und hat wie viele Gitans sehr unterschiedliche Berufe im Laufe seines 63 Jahre langen Lebens ausgeübt: Er war über mehrere Jahre hinweg Kleidungshändler, dann ambulanter Teppichverkäufer, Pferdehändler, acht Jahre stolzer Karussellbesitzer und schließlich, bis zu seiner Pensionierung, Angestellter bei der Stadt Tabasco. Sein Vater war einer der ersten Gitans, die das nomadische Leben an den Nagel gehängt und sich in Tabasco sesshaft gemacht hatten. Bis auf seine jüngste Schwester Dorothea, die in Perpignan eingehiratet hat, wohnen alle seine verbliebenen Geschwister Vorort, ebenso wie seine zahlreichen Tanten, Onkel, Kusins und der Rest der Verwandtschaft. Ninio Albertos Frau Rosalie stammt aus Béziers, wo sie als letztes Kind einer 13-köpfigen Familie zur Welt kam. Ninio und Rosalie haben im Alter von 20 Jahren geheiratet und wohnen seit über 20 Jahren in einem kleinen Haus in der Altstadt von Tabasco. Ihr ältester Sohn Juan (verheiratet, vier Kinder) wohnt ebenfalls in Tabasco genauso wie die Tochter Marie (39 Jahre), die seit 14 Jahren verheiratet ist und heute drei Töchter hat. Ninio Alberto, der in seiner ersten Lebenshälfte, bis auf den alljährlichen, obligatorischen Besuch der Wallfahrt in Saintes-Maries, keine Anzeichen von übermäßigem, religiösen Eifer an den Tag legte, führte das Leben eines durchschnittlichen Gitans: Familie, Arbeit, Bar, Feste, und Affären. Als seine älteste Tochter Marie, die in ihrer Jugend noch eine gläubige Katholikin war, plötzlich zu einer Anhängerin der Pfingstbewegung wurde, stellte dies einen einschneidenden Wendepunkt in seinem Leben dar. Ninio Alberto wurde förmlich über Nacht zum intensiv praktizierenden Katholiken, der mehrmals die Woche den Gottesdienst besuchte und von diesem Zeitpunkt an jedes zweite Jahr nach Lourdes pilgerte. Der ältere Gitan stellte sich damals in fundamentale Opposition zur neuen Glaubensrichtung, eine Haltung die sich im Laufe der Jahre eher radikalisiert als abgeschwächt hat.

Der akute Familienkonflikt brach im Jahre 1992 aus, kurz nach dem Marie Prinzipe ihre letzte Tochter Emilie geboren hatte und sich mit der Unterstützung ihres ebenfalls konvertierten Ehemanns und dem Zuspruch ihres Pastors, Damian Soto, weigerte, ihres Vaters Enkelkind auf die herkömmliche Art und Weise katholisch taufen zu lassen. Ninio Albertos unermüdlichem Bitten, Flehen und Drohen zum Trotz, ließ sich Marie nicht umstimmen und Emilie blieb weiterhin ungetauft. Daraufhin stellte Ninio jeglichen verbliebenen Kontakt mit seiner Tochter ein und erteilte ihr und deren Familie, zum größten Leidwesen seiner Ehefrau und dem Rest der Verwandtschaft, striktes Hausverbot, welches über vier Jahre hinweg gültig blieb. Diese autoritäre Maßnahme stellte nicht nur ein Druckmittel dar, um das „verlorene Schaf“ (*le brébis égaré*), wie er seine Tochter noch heute gerne bezeichnete, wieder zurück zum Katholizismus zu bewegen: Marie hatte tatsächlich aufgehört, für ihn zu existieren. Wie Ninio sich ausdrückte, hatte er damals „ein Kreuz über Marie

gemacht“ (*j'ai fait un croix sur Marie*) und ihr den rechtmäßigen Platz in der Familiengruft der Albertos auf dem Tabasconischen Friedhof bis auf weiteres entzogen. Für Marie, die wie viele Gitanes, eine starke Bindung zum Elternhaus und besonders zu ihrer Mutter noch lange nach ihrer Hochzeit aufrecht erhalten hatte und für ihre Kinder, die einen engen, affektiven Kontakt zur Großmutter mütterlicherseits pflegten, bedeutete die Entscheidung des Vaters und Großvaters einen schweren Schicksalsschlag. Die affine Familie ihres Ehemannes, obgleich wohnhaft Vorort, bot keinen hinreichenden Ersatz, da die Schwiegermutter einen, seit mehr als 30 Jahren geistig und körperlich schwer behinderten Ehemann zu pflegen hatte und das Haus unvollständig ohne männliches Oberhaupt war. Wo früher tägliche Besuche abstaten und das gemeinsame Bestreiten von Festen und Feiertagen an der Tagesordnung gewesen waren, sahen Marie und ihre Kinder sich jetzt vom Rest der Großfamilie abgeschnitten und auf die kirchliche Gemeinschaft (*la communauté fraternelle*) zurückgeworfen. Trotz der unzähligen Entbehrungen und persönlichen Einbußen, die sie im Laufe dieser Jahre erfuhr, blieb Marie standhaft gegenüber der väterlich-patriarchalischen Macht und hielt unerschütterlich am evangelikalen Glauben fest, wie sie es auch in der folgenden Zeugenaussage (*une témoignage*), die sie anlässlich einer Versammlung machte, beschreibt:

Wir, mein Partner und ich, wollten Gott in allem folgen. Wir wollten uns nicht unter die Autorität eines Vaters stellen, sondern wir wollten uns auf den Weg Gottes begeben. Ich wollte euch von einer Erfahrung berichten. Das ist jetzt schon 10 Jahre her. Meine Kleinste, Emilie, wurde geboren und mein Vater wollte, dass sie getauft würde, aber wir wollten das nicht. Mein Vater ist ein Religiöser, ein echter Religiöser. Er ist nicht nur sehr gläubig, er ist auch noch praktizierend. Wir aber wollten keine Kompromisse, wir wollten Gott folgen. Wir haben das Kind statt dessen von Gott segnen lassen (in der Kirche werden die Neugeborenen von einem Priester auf die Arme genommen und gesegnet). Daraufhin hat mein Vater mir und meinen Kindern verboten, das Elternhaus zu betreten. Könnt ihr euch vorstellen, er hat vier Jahre nicht mit mir geredet! Zu Weihnachten, wenn die Familie zusammengekommen ist, waren wir nicht dabei. Das war schon sehr schwer...aber es hat mir nichts ausgemacht.. ehrlich gesagt habe ich es mit Gottes Hilfe ausgehalten. Wenn ich ihn also auf der Straße getroffen habe, hat er Kehrt gemacht und ist einen anderen Weg gegangen. Er hat mich gemieden. Wegen ihm wäre mir das egal gewesen, aber meine Mutter war die Leidtragende (fängt an zu weinen bei der Erinnerung an ihre leidende Mutter)...⁴⁹

Das soziale Drama nimmt seinen Lauf. Nach vier Jahren Hausverbot und familiärer Spaltung, einer Krise in der es nicht vorwärts und nicht rückwärts geht, sondern Stagnation und Meidung vorherrscht, kommt es

Unvorhergesehenerweise zu einem Wendepunkt, der durch die direkte Intervention von Marias Mutter, Rosalie ausgelöst wird. Vom Leidensdruck der langen Trennung von ihrer Tochter überwältigt, unternimmt Rosalie einen verzweifelten Selbstmordversuch, der schließlich zu einer Verschiebung der Positionen der Beteiligten und zu einer partiellen Auflösung des sozialen Dramas führt. Die Schlichtung des Konflikts, während dessen Verlauf die Beteiligten zunächst unvereinbare Ziele anstrebten (Taufe oder Nicht-Taufe), wird durch ein klassisches *deus ex machina* – Schema bewirkt. Durch den Eingriff der übernatürlichen Macht des Heiligen Geistes in die menschlich-irdische Tragödie können die Beteiligten schließlich ihre egoistischen und kompromisslosen Interessen transzendieren, indem sie ihre Handlungsweise und deren Konsequenzen ganz unter den göttlichen Willen stellen (vgl. Turner 1985: 217/18). Dies ermöglicht es ihnen, sich alle gemeinsam auf einer übergeordneten Transzendentelebene wieder zu finden, die trotz der trennenden Religionszugehörigkeiten dieselbe Bedeutung für alle Beteiligten hat und sich im Namen von Jesus Christus zu versöhnen: „Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“ (Matthäus 5). Obgleich das Eingreifen der Person des Geist Gottes seine unbestreitbare Gültigkeit für die AkteurInnen hat, ist es doch in Wirklichkeit auf Rosalies Verzweiflungstat zurückzuführen, dass die verhärteten Fronten zwischen Tochter und Vater zu guter Letzt durchbrochen werden und dass sich das Blatt zum häuslichen Frieden wenden kann. Indem sie die latente, strukturelle Gewalt in der Krisensituation in direkte, körperliche (Auto-)Gewalt transformiert, die sie gegen ihren Körper und ihr Leben anwendet, macht sie ihre eigene Physis zum Kriegsschauplatz und zum Opfersymbol des Konflikts. Tatsächlich hat sie es satt „zwischen zwei Stühlen zu sitzen“ (*être entre les deux feux*) – die Loyalität, die sie zu beiden Personen, Mann und Tochter, empfindet, zerreißt sie innerlich. Mittels ihres Selbstmordversuchs, drückt Rosalie auch ihre Weigerung aus, das Verhalten ihres Mannes weiterhin widerspruchslos zu dulden. Indem sie damit aus der vorgeschriebenen Rolle der untergeordneten und gehorsamen Ehefrau austritt, gelingt es ihr am Ende die Familie wieder in Frieden zusammenzuführen.

Rosalie hat ihre Version der Geschichte in Eigeninitiative auf ein Tonband gesprochen, das sie mir später überreicht hat:

Ich werde von meinem Selbstmord erzählen.

Vor 4 oder 5 Jahren hat sich mein Mann nicht gut mit meiner Tochter verstanden, weil er entdeckt hatte, dass die kleine Emilie (meine Enkelin) nicht getauft war. Er hat meiner Tochter einen großen Skandal gemacht und während vier Jahren haben sie nicht miteinander gesprochen. Also sind die Enkelkinder gekommen, dann nicht gekommen. Einen Tag wollte er, dass sie kamen, am nächsten Tag wollte er wieder nicht. Es war unerträglich. Dann eines Tages, so gegen 11 Uhr vormittags, nachdem ich meine Arbeit gemacht habe, hat es mich plötzlich überkommen und ich

habe eine große Menge Tabletten genommen und mich ins Bett gelegt. Und der Heilige Geist hat wirklich zu mir gesprochen und hat mir gesagt: „Steh' auf und ruf' die Feuerwehr an!“ Ich bin aufgestanden, aber ich bin getaumelt. Also habe ich mich an den Wänden abgestützt. Ich habe die Feuerwehr angerufen. Ich habe gesagt: „Monsieur, ich habe Tabletten genommen und fühle mich nicht gut.“ Also hat er mir gesagt: „Gehen sie zurück ins Haus und wir werden kommen so schnell es geht.“ Die Feuerwehr ist gekommen und es waren viele, viele Leute im Haus...! Sie haben mich ins Krankenhaus nach Porteau gebracht. Als wir angekommen sind, habe ich nichts mehr gesehen, ich bin eingeschlafen... Und dann haben sie mir eine Art Transfusion gemacht, um die Tabletten herauszuholen und mein Sohn Momo, der gekommen ist um mich zu sehen – aber ich war noch im Nebel - hat mich am Arm berührt und hat gesagt: „Warum hast du das gemacht, Mama?“ Und ich habe ihm den Arm gestreichelt. Und danach - nach einigen Tagen, als ich aufgewacht bin - waren viele, viele Leute im Zimmer...! Dann ist ein Psychiater gekommen um mich zu sehen. Er hat mich gefragt, warum ich das gemacht habe. Also habe ich erklärt, dass mein Mann die Enkelkinder nicht wollte...und er hat das alles aufgeschrieben. Und dann, siehst du, als ich aus der Klinik herauskam, hat mein Mann gut auf mich aufgepasst, er ist auf mich zugekommen, er war immer mit mir zusammen... Und danach hat mein Mann mit meiner Tochter geredet, weil der HERR zu ihm gesagt hat: „Geh zu deiner Tochter!“ Also hat er um 7 Uhr morgens an die Tür geklopft und meine Tochter hat ihm aufgemacht und hat meinen Mann gesehen. Dann hat mein Mann gesagt: „Verzeih' mir für das, was ich dir angetan habe.“ Sie haben sich geküsst, sie haben geweint... Und er ist nach Hause zurückgekehrt. Er hat mir nichts erzählt. Aber er hat mir gesagt: „Geh zu deiner Tochter und verbringe ein paar Minuten mit ihr!“ Also bin ich gegangen und ich weiß nicht mehr, ob es meine Enkelin war, die gesagt hat: „Opa ist gekommen! Er hat mit Mama geredet!“ Das habe ich gar nicht glauben können... ich glaubte: niemals, niemals, niemals...!! Also bin ich wieder nach Hause gegangen und ich sagte zu ihm: „Warum hat du mir nichts davon gesagt, dass du mit meiner Tochter geredet hast? Also hat er mir gesagt: „Ich wollte dich überraschen!“ Das ist alles...⁵⁰

Für Ninio Alberto waren die ausschlaggebenden Motive, sich mit seiner Tochter zu versöhnen, etwas anderer Natur. In einer schriftlichen Zeugenaussage, die er vor seinen katholischen Payous Brüdern und Schwestern ablegte, gibt er zu, dass ihr gutes Zureden und ihre dauerhafte Einflussnahme, obgleich anfangs wenig beherzigt, dabei geholfen hätte, einen entscheidenden inneren Wandel in ihm auszulösen - der endgültige Ausschlag für die Aussöhnung mit seiner Tochter wurde allerdings auch durch die Intervention des „Heiligen Geistes“ in den Konflikt gegeben. Für Ninio stellte der glaubensmotivierte Bruch mit seiner

Tochter nach eigenen Aussagen keine private Angelegenheit dar, sondern entsprach vielmehr einer Form des passiven Widerstands gegen die Ausbreitung des Pfingstbewegung und die graduelle Machtübernahme durch die jungen Pastoren. Ninio, der als Älterer die Tradition der Gitans vertrat und für die strikte Aufrechterhaltung der katholischen Praktiken, wie Heiligenkult, Pilgerfahrt und vor allem die *eine* Taufe eintrat, sieht im vatikantreuen Katholizismus und der päpstlichen Weltherrschaft die einzige berechnigte Religion auf Erden:

Ich muss euch einen Zeugenaussage machen. Ich bin seit vier Jahren, einem Monat und 14 Tagen mit meiner Tochter entzweit. Aus Gründen der kirchlichen Zugehörigkeit, bei uns den Gitans. Wir haben unsere Bräuche und wir haben gelitten: meine Mutter, meine Kinder und meine Frau und ich. Ich musste einen inneren Kampf austragen seit diesem Tag – vier Jahre und ein Monat und 14 Tage sind sehr lang! Und ich habe immer mit Vertrauen zu Jesus gebetet. Die Schwestern (Nonnen) des Klosters „Vistation“ und meine Brüder Charles ect. haben mir immer geraten, meine Tochter zu aufzusuchen und ich habe es immer abgelehnt.

13. Januar, Mittwoch. Gebet mit meinen Brüdern Charles ect. Wir haben von der Einheit der Kirchen geredet. Weil ich dazu nichts sagen konnte, habe ich am nächsten Tag mit einem Bruder geredet. Das war gut und ich habe an die Einheit aller Kirchen gedacht, die sich für das gemeinsame Gebet treffen. Und am 15. Januar habe ich ein Zeichen von Jesus erhalten und ich habe an Jesus am Kreuz gedacht und dass man verzeihen muss und Jesus hat in mir gearbeitet und in meinem Herzen. Und am Samstag, den 16. Januar, morgens um sieben Uhr hat Jesus mit mir gesprochen: „Geh zu deiner Tochter!“ Ich bin gegangen und ich bin zu ihr nach Hause gegangen wie ein kleines Kind. Ich habe an die Tür geklopft. Meine Tochter öffnet die Tür. Sie ist überrascht, mich zu sehen und ich bin hineingegangen und ich habe gesagt „Mein Mädchen!“ und ich habe ihr mit der Gnade Jesu verziehen. Und ich habe meine Tochter in die Arme genommen und ich habe vor Freude mit ihr zusammen geweint und jetzt fühle ich mich leicht wie Sonnenblumenöl!⁵¹

Teil III

Les Enfants de Dieu

9. „Der Sieg über die Welt“: Dämonische Besessenheit als Idiom

„Aber ihr gehört zu Gott, meine Kinder, und ihr habt die falschen Propheten besiegt.
Der Geist, der in euch wirkt, ist mächtiger als der Geist, der diese Welt regiert.“
(I Johannes 4)

Die überlokale Missionsveranstaltung unter dem Zelt (*sous le chapiteau*) und in den Feldern (*dans le pré*), die von fahrenden spanischen Zigeunern unter der Schirmherrschaft der *Mission Évangélique Tsigane* in Tabascon abgehalten werden sollte, wurde wie üblich überstürzt, erst zwei Tage vor dem Veranstaltungstermin angekündigt. Auf der vorabendlichen Fahrt hinaus zum Camp brütete die Hochsommerhitze noch wie eine schwere, dumpfe Glocke über der provencalischen Kleinstadt. Kaum hatte man den letzten, sorgfältig und geometrisch mit bunten Blumen und kunstvoll beschnittenen Büschen bepflanzten Verkehrskreisel hinter sich gelassen, konnte man auch schon die vielen weißen Wohnwagen erspähen, die auf einer Wiese, direkt am Ortsausgang und am staubigen Straßenrand wie eine Ansammlung riesiger Champignons wirkten, die der Erde von einem auf den anderen Tag entsprossen waren. Ein starker, penetranter Geruch von verbranntem Fleisch lag in der Luft. Dunkle, schwere Männer mit schwarzen, gezwirbelten Schnurrbärten und hagere Frauen mit zerzausten Haaren, die kleine, braungebrannte Kinder an der Hand führten, liefen scheinbar müßig zwischen den Wägen herum. Ein paar Frauen standen noch in gebeugter Haltung vor großen Plastikzubern, in denen sie das Abendessengeschirr sorgfältig abwuschen und warfen ihren, ebenfalls mit Spülen beschäftigten Nachbarinnen dabei von Zeit zu Zeit kleine Scherze und Neckereien zu. Junge Mädchen mit plastikumrahmten Handspiegeln bewaffnet, standen vereinzelt vor den Wohnwagentüren und puderten sich mit wichtiger Miene das Gesicht oder zogen langsam und sorgfältig den Kajalstrich nach. Seitlich der Wohnwagenansammlung stand ein offenes, weiß-gelblich gestreiftes Zelt, das an ein kleines Zirkuszelt erinnerte und das bereits zu zwei Dritteln mit Menschen gefüllt war. Männer und Frauen, die sich getrennt auf den zwei Seiten des Zeltinneren verteilt hatten, saßen angeregt plaudernd auf abgenutzten Plastikstühlen und begrüßten hier und da Neuankömmlinge so lautstark und herzlich, als ob man sich nicht erst einen kurzen Augenblick vorher getrennt hätte. Kleine, selbstbewusste Wildfänge liefen den Mittelgang unter den bewundernden Blicken der Frauen spielerisch auf und ab, als wollten sie ihren ersten öffentlichen Auftritt proben. Auf der Empore, einem flachen Holzpodium, in dessen Mitte auch die Kanzel aufgebaut war, hatten schon einige gewichtig aussehende, aber ausgesprochen lässig wirkende Männer mit dicken, Ledereingeschlagenen Bibeln in der Hand oder auf dem Schoß Platz genommen: die sakralen Insignien deuteten zweifellos daraufhin, dass es sich dabei um die Priesterschaft handelte. Ein helle Glocke bimmelte mehrmals kräftig und autoritär, schaffte es aber nicht, den gurgelnden Lärm im Zelt gänzlich zum Verstummen zu bringen. Ein junger *Gitano* trat an die Kanzel und begrüßte die

anwesenden katalanischen Gäste, die sich mit vorsichtigem Sicherheitsabstand in den hintersten Reihen, die sich schon außerhalb des Zeltdachs befanden, niedergelassen hatten, mit der üblichen knappen, aber aufrichtigen Höflichkeit. Noch kurz vor Beginn der Veranstaltung hatte mich meine Nebensitzerin, eine katalanische Gitane, mit sorgvollem Blick gewarnt: „Pass auf, die werden nachher schreien, das sind Spanier!“ Schon jetzt hatten sich einige Katalaninnen die Hände präventiv vor die Ohren gelegt und guckten misstrauisch vor sich drein, als würden sie nur den nächsten passenden Moment abwarten, an dem sie endlich aufspringen und weglaufen könnten. Aber ihr Pastor hatte die örtliche Kirche zugesperrt und seiner Glaubensgemeinschaft nahe gelegt, die überlokale Veranstaltung unter dem Zelt zu besuchen. „Es gibt keine Rassen mehr. Wir, Spanier und Katalanen, sind jetzt gleich“, hatte er gesagt. „Gleich und verbunden durch Jesus Christus.“

Der *Gitano* an der Kanzel stimmt den ersten *cantique* an. Er wird selber unbegleitet singen, da es Probleme mit der Anlage oder der Stromversorgung gibt und Keyboard und E-Gitarre heute nicht eingesetzt werden können. Noch ein wenig zaghaft und unsicher erheben sich die vielen Frauenstimmen, die jedoch binnen weniger Sekunden den richtigen Ton gefunden haben und sich jetzt zu einem vollen, kräftigen Sopran vereinigen. *Il est mon Dieu, il est mon âme, il est celui en qui je crois...* Plötzlich geht ein unmerkliches Rauschen durch die Menge und die Köpfe neigen sich neugierig nach hinten. Eine spät angekommene Familie, eine Mutter mit drei jungen, hübschen Mädchen in unterschiedlichen Größen im Gefolge, sorgt für Aufmerksamkeit. Die Mädchen haben ihre frisch gewaschenen, langen Haare mit exotischen, pinkfarbenen Stoffblüten geschmückt, die mit ihren weich und feminin geschnittenen Röcken perfekt harmonieren und die sie vor dem orangefarbenen Abendhimmel, auf dem sich ihre Silhouetten abzeichnen wie Gaugins reizvolle, dunkle Südseeschönheiten aussehen lassen. Erst als die kleine Gruppe sicher ihre Plätze erreicht hat, besinnt man sich langsam wieder des kleinen Mannes vorne an der Kanzel und stimmt euphorisch in den Lobgesang mit ein.

Nach dem gemeinsamen Singen, das sich fast eine halbe Stunde hinzieht, betritt ein Missionar und hoher „Funktionär“ der zigeunerischen Pfingstbewegung das Podium. Mit den anderen Abgeordneten der Sinti (Manouches), der Roma, der Yenische und der Voyageurs gehört er den führenden Köpfen des zigeunerischen Evangelismus in Frankreich an. Augenblicklich tritt eine fast andächtige und respektvolle Ruhe im Zelt ein. Juan zählt um die 60 Jahre, ist katalanischer Abstammung und ist, da er mit einer spanischen Gitana verheiratet ist, trilingual wie übrigens zahlreiche andere Gitans auch. Wie die viele seiner Amtskollegen, hat Juan eine ausgesprochen charismatische Erscheinung, predigt kraftvoll und energetisch und, wie es in der Pfingstbewegung gebräuchlich ist, in der lingua franca der französischen Zigeuner. Sein Diskurs wird simultan von einem *Gitano*-Priester ins Spanische übersetzt, der unmittelbar neben ihm steht

und ebenfalls ein Mikrofon in der Hand hält. Nicht alle spanischen Zigeuner sind wie die Katalanen fließend im Französischen, da sie meist noch nicht allzu lange innerhalb der Grenzen des Hexagons leben. Draußen geht die Sonne in diesem Augenblick unter und hinterlässt einen breiten, glühend roten Streifen unter dem schattierten, nachtblauen Himmelszelt. Nachdem der Missionar laut und beschwörend dafür gebetet hat, dass Gott ihm seinen Segen und seine Hilfe für die bevorstehende Predigt geben möge und nachdem fast alle Schwestern ermutigend „Amen, Amen!“ gerufen haben, legt er schon ohne Übergang und mit hörbarem Feuereifer in der vibrierenden, aber kräftigen Stimme los. Die „Spanier“ pflegten tatsächlich einfacher und derber als die „zivilisierten Katalanen“ zu predigen und die heftige Emotionalität und überschäumende Schnelligkeit, in der sie während ihrer Predigten gerieten, äußerte sich bei ihnen vor allen Dingen in lautem „Schreien“ und wildem, begleitendem Gestikulieren. Aber dieser Prediger ist ganz ohne Zweifel ein weit gereister und erfahrener Mann, der u.a. mehrmals in Rumänien gewesen ist und obgleich sein priesterlicher Diskurs ekstatisch und mitreißend wirkt, zeugt er dennoch von einem ehrgeizigen und kühlem Geist, der faustisch danach strebt zu erkennen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Schon in Rumänien hat er es scheinbar erreicht, dass sich Dutzende von Menschen nach seinen Predigten zu Jesus Christus bekehrt haben. Jetzt, unter dem Zelt plädiert er dafür, dass man auch im Osten, wo sich viele Roma befänden, die das Wort Gottes noch nie gehört hätten, „den Brand“ der christlichen Botschaft auslösen müsste (*nous mettons le feu sur le Russie*). „Wir werden als nächstes Russland attackieren!“ (*nous voulons attaquer la Russie*), ruft er entschlossen. Indem man Videokassetten, die mit Evangelisierungspredigten auf Romani bespielt würden, die von französischen Roma-Priestern gehalten würden, auf dem Satellitensender der amerikanischen Evangelikalen über Russland ausstrahlen würde, könnte man so die breite Masse der dortig ansässigen Roma erreichen und für das Evangelium entflammen. Das ultimative Ziel, so der Missionar weiter, sei es, die Zigeuner der ganzen Welt unter dem Banner der heiligen Trikolore „Vater, Sohn und Heiliger Geist“ zu vereinigen. Und wir sind auf dem besten Weg dorthin,“ ruft Juan begeistert. „Wir die Zigeuner, sind die letzten, die sich zum Christentum bekehren – in allen anderen Völker dieser Welt haben sich die Leute bereits konvertiert. Brüder und Schwestern, es wird Zeit, der Wahrheit ins Auge zu sehen! Wir leben das Ende der Zeiten...“

„Mit der Welt geht es bergab, meine Freunde. Mit der Welt geht es immer mehr bergab. Die Menschen haben die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse verloren. Sie wissen nicht mehr, was das Gute und was das Böse ist. In der Welt heute wird ein Mann, der Schlechtes tut, noch mehr als ein Mann geachtet. Die Sünde ist überall. Die Sünde ist versteckt, sie ist im Herzen des Menschen versteckt. Aber alles, was heute noch verborgen ist, wird eines Tages sichtbar werden....Halleluja!

Die Menschen sind heute wegen der Sünde in ihrem Körper krank. Sie sind krank, weil sie Gott nicht gehorchen! Weil sie nicht unter dem Gesetz Gottes leben, sondern unter der Macht des Teufels stehen. Sie sind seine Marionetten - er ist der Meister und sie sind seine Sklaven. Er treibt sie an, er nötigt sie das Schlechte zu tun. Der Teufel will euch daran hindern das Gute zu tun! Er liebt es, wenn ihr depressiv seid, wenn ihr Drogen nehmt, Alkohol trinkt und wenn ihr euch zu Hause streitet... Das ist normal, denn er ist der König dieser Welt und will dass alle ihm gehorchen.

Aber wir, die Gitans, haben erkannt, dass man in diesen Zeiten nicht ohne Gott... nicht ohne Gottes Schutz leben kann. Amen?! Die Welt ist in den Händen des Feindes, man nennt ihn den Prinz dieser Welt. Aber wir, die Christen - wir haben die Welt besiegt, meine Freunde! Wir haben den Sieg im Namen von Jesus Christus! Jeder Gottesdienst, jede Versammlung, die wir abhalten, ist ein Sieg mehr über den Satan und seine dunklen Mächtschaften... Halleluja!

Jesus ist der einzige Mensch, der uns befreien...der uns heilen kann! Der Einzige! Um uns aus den Fesseln des Feindes zu befreien, müssen wir unsere Herzen für den Retter weit öffnen. Nur wenn wir uns zu ihm bekennen und wenn wir uns unter die Leitung Gottes stellen, können wir von den bösen Mächten, von denen die Welt bevölkert ist, geschützt werden...

Die Menschen dieser Welt, die Nicht-Gitans, stehen alle unter der Herrschaft des Gegenspielers. Es ist gefährlich für uns Christen in dieser Welt zu leben. Meine Freunde, wir sind nur sehr wenige und wir sind kleine Leute. Wir sind alle Ausgestoßene! Was wir, die Zigeuner, untereinander gemeinsam haben, ist, dass wir allesamt Ausgestoßene (*des réjetés*) sind - ist das wahr oder nicht? Aber bei Gott gibt es keine Rassen mehr und keine Nationalitäten...Amen! Schon die Juden, die eine mächtigere Minderheit waren, sind 1940 von allen wichtigen Posten entfernt worden und dann in den Konzentrationslagern getötet worden. Stellt euch vor, die Juden, die Bankiers und Kaufleute, Ärzte und Künstler waren...enorme Leute mit Geld und Reichtümern...Was kann dann erst mit uns geschehen? Wir, die Gitans, glauben zwar, dass wir schlau sind, aber wenn ihr die Männer der Macht kennen würdet... ich sage euch, das ist noch mal was ganz anderes! Es ist wahr, dass Gott uns Christen die Geistesgabe der Intelligenz gegeben hat, aber meine Freunde, lasst uns vorsichtig sein...Wir werden alle von Gesetzen beherrscht. Das Gesetz über die Rastplätze...das Gesetz, vor einer roten Ampel zu halten...das Gesetz, die Autogurte anzuschnallen. Wir sind der Macht der Payous unterworfen! Die Payous haben alle Macht: politisch, ökonomisch und kulturell. Wir, die Gitans, haben nichts...außer Gott. Amen!

Die Welt ist korrumpiert, meine Freunde. Es ist das Geld, das regiert. Erst haben sie die alten Francs abgeschafft und jetzt haben sie den Euro eingeführt und alles wird immer teurer und schwieriger. Geld, Religion und Politik machen heute gemeinsame Sache. Es gibt eine Prophetie im Buch Daniel, die ich vorhin

kontempliert habe, die weist schon auf die heutigen Zustände hin...Es ist dort von einer riesigen Statue die Rede, die aus drei verschiedenen Metallen besteht, die nicht zusammengehören, aber die trotzdem miteinander verschweißt sind. Die unsaubere Vermischung von Geld, Religion und Politik ist bereits angekündigt in den heiligen Schriften, meine Freunde! Auch in der Johannesoffenbarung im Neuen Testament finden wir eine Prophetie, die sich jetzt zu erfüllen scheint: sie könnte sich auf den amtierenden EU-Ratspräsidenten beziehen...ihr wisst schon, wen ich meine...Er ist das siebenköpfige Tier, das 42 Monate lang seinen Einfluss ausübt und dabei Reden hält, mit denen es Gott beschimpft!

Die Schriften sind vollendet! Gott ist dabei, seine Herrschaft zu errichten. Wir stehen kurz vor der Entführung der Kirche, Brüder...der Herr kann uns jeden Tag zu sich holen...uns, die wir seine Kinder sind. Bleiben wir also jung und unbefleckt wie die Braut, die auf ihren Bräutigam wartet. Unsere Herzen dürfen sich nicht dabei erkalten, meine Freunde! Bleibt standhaft im Glauben und seht immerzu auf den Herrn! Verliert nicht den Mut...

Lasst uns wachsam sein! Es passieren ungeheuerliche Dinge in diesen Zeiten... Der Vatikan und die Politiker stecken unter einer Decke, wusstet ihr das? Die Frau von Chirac geht in Rom ein und aus, der Papst empfängt den amerikanischen Präsidenten. Der Mann, der sich den Stellvertreter Gottes auf Erden nennt, besitzt mehr als 72 Schlafzimmer – was hat das mit Jesus Christus zu tun, darf ich euch fragen? Außerdem kann er kaum mehr gehen oder denken. (Juan ahmt den schiefen, überhängenden Gang des katholischen Kirchenoberhauptes auf der Bühne des Podiums gekonnt nach. Die Zuhörer lachen und scheinen überaus amüsiert). Dieser Mann ist nichts als eine Marionette! Er wird von vier einflussreichen Kardinälen kontrolliert, die alles bestimmen, was er zu tun hat. Wir aber wollen keine Kompromisse zwischen Gott und der Welt! Wir sagen NEIN zum Humanismus, NEIN zur Toleranz, NEIN zu den falschen Christen in diesem Land, die nur sonntags in die Kirche gehen! Halleluja!

Es ist nicht so, dass wir, die Gitans, früher Katholiken gewesen sind und heute sind wir eben *Alleluja* (zigeunerische Kurzbezeichnung für Evangelismus)! Nein, nein, nein... Wir wollen errettet werden, wenn sich die Prophetien erfüllen! Am Tag des jüngsten Gerichts wollen wir im Buch der Bücher stehen...Deshalb machen wir auch kein Spektakel wie z.B. die Lateinamerikaner...das ist ja wie eine Flamencoaufführung, was die da machen! Die arbeiten mit Sensation, mit Emotionen...Die zerreißen das Tuch, stampfen auf, versuchen die Leidenschaften in Wallung zu bringen. Aber wir, die *Mission Evangelique Tsigane*, wir machen es am besten, weil wir einfach sind...Das habe ich auch zu dem Präsidenten der argentinischen Pfingstbewegung auf einer internationalen Versammlung vor allen Leuten dort gesagt. Ich habe gesagt, wir, die Zigeuner, wir predigen ganz einfach das Wort Gottes...das ist alles. Ohne Pauken und Trompeten...aber wir tun es mit unserem *Herzen*! Es ist wahr –

gelobt sei der Herr - dass Gott uns, den Gitans, nicht viel Intelligenz gegeben hat – aber dafür haben wir reine Herzen...wie die Kinder! Wir verkomplizieren uns nicht...Ihr wisst was Jesus Christus gesagt hat: Gott hat sich die Armen und Einfältigen ausgesucht, um die Reichen und Mächtigen zu demütigen. Sein Name sei gesegnet... Amen!?"

Amen! Amen! Alleluja! Grace à Dieu!...das Publikum ist nun erst richtig in Fahrt geraten. Juan versteht es wie kein zweiter Missionar, „ethnische“ Gefühle und Gemeinschaftssinn bei seinen Zuhörern in Wallung zu bringen. Aber der Priester, der die hingebungsvolle Bereitschaft der Menschen spürt, seinen Worten Glauben zu schenken und ihnen bedingungslos zu folgen, nützt die Gunst der Stunde und schlägt jetzt einen merklich strengeren Ton an:

„Die Werte der Gitans verlieren sich. Ist das wahr oder nicht? Seit 50 Jahren ungefähr verlieren sich unsere Werte. Es gibt keinen Respekt mehr, so wie das früher bei uns war. Der Respekt verliert sich. Unsere Identität wird zerstört. Unsere Moral verschwindet. Unsere Kultur verliert sich. Es gibt überall gescheiterte Ehen, es gibt wahre Stürme, die in den Häusern wüten... Die Frauen respektieren ihre Ehemänner nicht mehr wie früher. Aber die Frau muss der Autorität des Mannes unterstellt sein! Es ist Gott, der es so angeordnet hat und was Gott anordnet ist immer das Richtige! Seid ihr einverstanden? Wenn die Frau nicht gehorchen will, so soll sie dafür bestraft werden und wenn es sein muss, wird sie auch *bleu, blanc, rouge* geschlagen! Ein Haus, indem Gott nicht herrscht, eine Ehe in der Gott nicht in der Mitte steht, kann nicht funktionieren! Der Feind ist der Autor aller Trennungen! Nur wo Gott ist, herrscht Friede und Einheit. Gelobt sei der Herr!

Wir, die Gitans, wollen nichts Spektakuläres, sondern wir sind am ewigen Leben interessiert...Gott will, dass alle Menschen gerettet werden! Geistesgaben, Prophetien, Zungenreden, das ist ja alles schön und gut...aber die Liebe ist immer noch das Allerhöchste! Und noch etwas, meine lieben Brüder und Schwestern: Das Wichtigste spielt sich im Alltag ab und nicht während der Versammlungen. Im Alltag, im täglichen Zusammenleben im Haus, da sollen alle Brüder und Schwestern die Gebote des Christentums anwenden...Wie viele Ehen sind schon durch Gottes Intervention gerettet worden? Wie viele Sünder unter euch wieder auf den rechten Pfad gekommen? Meine Freunde, vergesst nicht wie ihr früher da gestanden seid...Bevor ihr den Herrn kennen gelernt habt, war euer Leben ein Sturm und ihr selber nichts als dürre Blätter im Wind. erinnert euch! Früher waren wir nichts, aber heute sind wir jemand...wir, die Christen. Man erkennt einen gesunden Baum an seinen guten Früchten! Ein Christ soll Gutes hervorbringen, er soll den anderen leuchten, wie eine Lampe mit viel Öl. Preist den Herrn für das was er euch alles gegeben hat! Amen? Er hat uns seinen einzigen Sohn Jesus Christus geopfert, damit jeder, der an ihn glaubt, gerettet wird und das ewige Leben bekommt! Jesus hat sein kostbares Blut für uns vergossen, damit wir unsere Seelen damit waschen können, damit

wir uns mit seinem Blut von der Krankheit der Sünde reinigen können. Wir befinden uns mit Jesus Christus auf dem Pfad der Regeneration! Wir regenerieren uns mit und durch Jesus, dem unbefleckten Lamm Gottes! Amen! Halleluja!! Gelobt sei Gott! Lasst uns jetzt beten, Brüder und Schwestern...⁵²

Die Predigt ist zu Ende, es schließen sich einzelne und laut gesprochene Gebete an: Erst sprechen die Männer, dann kommen die Frauen an die Reihe. Der Missionar wischt sich mit einem Stofftaschentuch den Schweiß von der Stirn, nachdem er sich sichtlich ermüdet auf einen frei gebliebenen Stuhl neben den andern Gottesdienern fallen lässt. Ekstatische Predigten, wie sie in der Pfingstbewegung die Regel darstellten, führten fast immer zu vorübergehenden Erschöpfungszuständen, da die geballte, geistige Kraft, die sich in einer knappen Stunde Predigt entlud, scheinbar einen ungeheueren Energieverlust zur Folge hatte. Einige Pastoren pflegten sich im Zuge ihrer öffentlichen Auftritte vollkommen heiser zu schreien, so dass sie, wenn sie am Ende angelangt waren, ihre Stimme verloren hatten. Andere kamen beim Reden ins Schwitzen und entledigten sich im Verlauf der Predigt ihrer obligatorischen Jacketts, bis sie mit hochgekrempten Ärmeln und gelockerter Krawatte dastanden, während sie sich unermüdlich immer wieder den Schweiß abwischten, der ihnen in Strömen von Stirn und Schläfen rann. Wieder andere sahen nach getaner Arbeit wie graue, leere Hüllen aus, die müde und zusammengesackt auf ihren Stühlen kauerten. In dem Augenblick als sie der „Geist“ verlassen hatte, das Feuer der Ekstase erloschen war, sahen sie wieder wie unbedeutende Durchschnittsmenschen aus. Die Priester mussten zwar in letzter Hinsicht „nur“ vor Gott bestehen und lediglich Ihm Rechenschaft für ihr Tun ablegen, aber Seine Botschaft sollte erfolgreich an die Zuhörer vermittelt werden und die dazu erforderlichen Trancetechniken mussten über lange Jahre erlernt und regelmäßig geübt werden, damit sie ohne aufwändigen Kraftakt vollbracht werden konnten und natürlich wirkten - wie es die erfahrenen und älteren Kollegen scheinbar leichthin und mühelos vermochten.

Ein spanischer Bruder betritt die Kanzel. Noch ein Aufruf für Spendenfreiwillige, die einen Beitrag zur Missionierung der „Brüder und Schwestern in Rumänien“ leisten wollen, wird über das Mikrofon ausgegeben und ein paar Zeitankündigungen für die nächsten Versammlungen gemacht, dann erheben sich ungefähr 300 Menschen wieder von ihren Plätzen und brechen gemächlich in Richtung der Wohnwagen auf oder strömen langsam auf ihre Autos zu, die entlang der nächtlich einsamen Landstraße geparkt sind. Überall wirbelt Staub und trockene Erde vor den Scheinwerfern auf, als die Motoren lautstark gezündet werden. Hier und da wird ungeduldig gerufen oder auffordernd gehupt – die Männer haben es eilig wegzufahren, während die Frauen in kleinen Grüppchen betont langsam über die Wiese schlendern und in lebhaftes Gespräche verwickelt sind. Die Predigt scheint einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen zu haben oder sind die Frauen vielleicht nur wie üblich

dabei, sich gegenseitig ihre jeweiligen Tagesabläufe ausführlich zu erzählen? Die Gastgeber, die fahrenden, spanischen Zigeuner, bleiben weit in der warmen Dunkelheit der sternklaren Nacht zurück. Nur hin und wieder hört man aus dem Hintergrund des Lagers, über dessen flachen Wagendächern jetzt ein scharfer, sichelförmiger Mond hängt wie ein riesiges, kunstvolles Werkzeug ohne bestimmte Verwendungszwecke, das spielerische Klimpern einer Gitarre, fröhliche und zufriedene Stimmen und das Geräusch von kollidierenden Plastikstühlen, die scheinbar resolut aufeinander geschoben werden. Die *Gitanos* haben den gewohnten Rhythmus ihres Camplebens wieder aufgenommen als wäre nichts geschehen. Das okkulte Treffen „in den Feldern“ ist vorübergegangen, ohne dass die Einwohner der provencalischen Kleinstadt etwas von dieser abendlichen Zusammenkunft gemerkt hätten oder auch nur den leisesten Verdacht hätten schöpfen können, dass es sich bei dieser heimlichen Versammlung der „Ausgestoßenen“ allen Anschein nach um eine stille, aber organisierte, religiöse Erweckungsbewegung (*le reveil*) handelte. Nachdem die zuerst geladenen Gäste der Einladung zum großen Fest nicht nachgekommen waren, schickte Gott seinen Diener, um die Armen und Behinderten zu holen. Als dann trotzdem noch Platz an der Festtafel war, befahl Er ihm, die „Zigeuner“ zu versammeln: `Geh auf die Feldwege und an die Hecken und Zäune und dränge die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird!`“ (Lukas 14).⁵³

Juan Roderiguez, der international agierende Gitan-Missionar, hat mit seinen einfachen Worten das Wesentliche zusammengefasst, die wissenschaftliche Interpretation bereits auf gewisse Weise in seiner Predigt vorweggenommen. Bei der zigeunerischen Pfingstbewegung, zumindest wie sie bei den katalanischen Gitans im Süden Frankreichs praktiziert wurde, handelte es sich tatsächlich um eine religiös fundierte Regenerations- oder Erneuerungsbewegung, die soziale Missstände zu beseitigen, körperliche und seelische Krankheiten zu therapieren und „neue Menschen“ zu produzieren versuchte. Eine ihrer übergeordneten Absichten war es, die soziale Unordnung, die durch Modernisierungsprozesse und Sesshaftwerdung ausgelöst worden war genauso wie die kulturelle und moralische Desintegration, von der die Gesellschaft in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts erfasst worden war, aufzuhalten und zu beheben. Indem die Priester u.a. den „geschlossenen“ Körper und die kranke Seele des Einzelnen behandelten, der als Folge eines von ihnen vermittelten Eingriffs durch eine transzendente Macht, in eine „offene“, kommunikations- und bindungsfähige Einheit umgewandelt wurde und der von nun an, mit anderen, gleichfalls psychisch transformierten und geistempfänglichen Menschen eine symbiotische *communitas* eingehen konnte, erreichten sie damit gleichzeitig auch die Regeneration des gesamten, als krank diagnostizierten, sozialen Corpus (vgl. Comaroff 1985: 8/182). Ihre

transformativen Riten, die aus „klassischen“ schamanistischen Performances bestanden, welche eine Begegnung und anschließende Allianz zwischen Novizin und Übernatürlichem bewerkstelligen sollten (vgl. Hell 1999: 21), zielten, neben der Vermittlung eines wieder belebten Bündnisses zwischen Mensch und Gott oder Natürlichem und Übernatürlichem, auch auf eine therapeutische Integration des gestörten Verhältnisses von Körper und Geist, Individuum und Gesellschaft, Mann und Frau, ethnischer Gruppe und Mehrheit.⁵⁴

Aus einer symbolisch-anthropologischen Perspektive betrachtet, welche die Mythologie, die im Neuen Testament enthalten ist, als Textgrundlage oder semantischen Kader (Hell 1999: 67) für das „Idiom“ der dämonischen Besessenheit (Crapanzano 1984: 10/11) und des gesamten, rituellen Komplexes heranzieht, bewerkstelligten die rituellen Performances der Pfingstbewegung den Übertritt des Menschen aus der „Welt“, die unter der Herrschaft des Satans und seinem Heer von bösen Geistern stand, in ein transzendentes Reich unter der Herrschaft Gottes, welches Erlösung von diabolischer Unterjochung oder Befreiung von der irdisch-triebhaften Existenz sowie das „ewige Leben“ versprach. „Es gibt nur zwei Wege, die der Mensch begehen kann - den Pfad, den Gott vorgezeichnet hat oder den, auf den der Teufel dich zwingt zu gehen, welcher der Pfad des Unheils (*le chemin de la malédiction*) ist“, lautete einmal der Leitsatz der Predigt eines *Gitano*-Priesters. Alternative Wege gab es nicht: „Ihr könnt nicht aus dem Becher des Herrn trinken und zugleich aus dem Becher der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn essen und am Tisch der Dämonen.“ (1 Korinther 10). Oder, wie ein volkstümlicher Bibelspruch lautet, der auch zum Repertoire unserer nordeuropäischen Lebensweisheiten gehört: „Man kann nicht zwei Herren gleichzeitig dienen!“

In der Welt, gestern wie heute, regierte der Satan als mächtiger, beinahe unangefochtener Herrscher: an seiner Seite stand eine angriffslustige Armee von bösen Geistern, die seiner Befehlsmacht unterstellt waren und seine Schadensbringenden Anordnungen exekutierten. Gemäß des kosmogonen Mythos, den das Neue Testament implizit darlegt, ging es um einen Kampf, ja, nach der Metaphorik der verschiedenen Textstellen zu schließen, sogar um einen erbitterten Krieg zwischen den guten und bösen Kräften oder zwischen Gott und dem Satan, der erst in der Apokalypse, dem Weltuntergang, mit dem endgültigen Sieg der guten Kräfte beendet wird – der Teufel, „das Tier“, wird dort zu guter Letzt, nachdem er zum allerletzten Mal mit seinem Heer und seinen irdischen Verbündeten, „den Königen der Erde“ zur Schlacht gegen Gott angetreten ist, mitsamt allen seinen Gefolgsleuten, den Sündern, in einem „See von brennendem Schwefel“ ertränkt (Offenbarung 19.20).

Der „Prinz dieser Welt“ war bewaffnet und griff die Menschen an. Satan und seine Armee von Dämonen schossen mit „Brandpfeilen“ (Epheser 6) auf ihre Untertanen und Sklaven. Letztere hinterließen, laut Diskurs der *Gitan*-Priester, die das biblisch-mythologische Weltbild mit dem biomedizinischen der

zeitgenössischen Wissenschaft subversiv verknüpften, Markierungen oder Wunden im und auf dem Körper des besessenen Menschen. Die „Narben“ dieser, durch die teuflischen Brandpfeile verursachten Wunden, stellten die Spuren vergangener Sünden dar und waren nur für Gott, der einen „Röntgenblick“ hatte, mit er dem die Menschen durchleuchten und examinieren konnte, deutlich erkennbar:

Es gibt nichts, was Gott verborgen wäre. Alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen da, dem wir Rechenschaft schuldig sind.

(Hebräer 4)

„Gott ist wie ein Scanner, eine Maschine, die dich im Krankenhaus untersucht und die sieht, ob du einen Tumor hast oder nicht. Gott sieht alles, weil sich die Sünde in deinen Körper eingeschrieben hat. Sie hinterlässt Spuren. Die Sünde ist wie eine Krankheit, weißt du. Gott sieht in dein Herz.“⁵⁵

(Micky, Priester aus Carcassonne)

Die Sünde, durch die Waffen des Satans übertragen wie eine ansteckende Krankheit, bemächtigte sich des Körpers und der Seele des Menschen. Dieser wurde unter diesen andauernden Attacken, denen er mehr oder weniger schutzlos ausgeliefert war, solange er noch „in der Welt lebte“ (*vivre dans le monde*), langfristig krank und schwach. Im religiösen Diskurs galt die biblisch dokumentierte Krankheit der Lepra als die fatalste Auswirkung von dämonischer Besessenheit und als *die* materielle Manifestation der Erbsünde. Sie diente als beispielloses Sinnbild für das untrennbar miteinander verflochtene Zusammenspiel von Körper und Geist, von psychischer und physischer Konstitution – eine holistische Vorstellung, welche die mechanistische Konzeption der Biomedizin der Payous und ihre Heilmöglichkeiten, die sich einseitig auf den natürlichen, biologischen Körper bezogen, zutiefst in Frage stellte (vgl. Comaroff 1985: 182). Dabei diente diese Krankheit als morbides Anschauungsbeispiel für eine dämonische „affliction“, die im Körperinneren ihren Ausgang nahm und sich dann langsam vom Fleisch bis an die Hautoberfläche durchfraß und den Körper der Fäulnis und dem Zerfall preisgab.⁵⁶ Die Lepra, wie andere Hautkrankheiten übrigens auch, wurde als Folgeerscheinung der seelischen Krankheit Sünde betrachtet und, obgleich durch übernatürlichen Eingriff durchaus heilbar (Vorbild: *Jesus und die Heilung der Lebrahkranken*), als abschreckendes Beispiel für Besessenheit durch die bösen Mächte angesehen. In ihrer Absicht, der unsichtbaren Seele wieder denselben Stellenraum wie dem plastisch-greifbaren Körper einzuräumen, der im profanen, medizinischen Diskurs und seinen Heilpraktiken im Zentrum platziert war, wurde die Sünde, obgleich langfristig heilbar, von den Priestern auch gerne mit anderen gefährlichen Körperkrankheiten verglichen:

Ihr wisst, dass die Sünde eine Art innere, organische Krankheit ist. Das ist ein wenig wie der Krebs, er isst euch von innen auf. Anfangs seht ihr überhaupt nichts, aber nach einem halben Jahr ist es zu Ende. Die Sünde ist eine Krankheit, ein Krebs der Seele.⁵⁷

(Elias, Missionar)

Die Gitans, selbst wenn sie sich auf vielen Gebieten als unschlagbare, feinsinnige Symboliker auszeichneten und die Priester in ihren Predigten diese Fähigkeit gekonnt nutzen, um ihre Autorität geltend zu machen, glaubten unumstößlich an die Realität der Schadensbringenden, satanischen Macht. So z.B. berichtete ein *Rom* und Missionar von einer Wahrsagerin und Kartenleserin, von denen man gemeinhin bei den Pfingstlern behauptete, dass sie in ihrem Métier „mit dem Teufel zusammenarbeiteten“ (*travailler avec le Diable*), deren Hände und Finger plötzlich von einer unheilbaren Krankheit befallen wurden, die schließlich zu einer vollkommenen Lähmung dieser Körperpartien führte. Überdies wurde ihre ganze Familie mit der Zeit von Krankheit und Unheil heimgesucht. Die Krankheit wurde nicht als Strafe für ihren Ungehorsam gegen Gott, der Zauberei und Magie verboten hatte, angesehen, sondern vielmehr als direkte Folge ihrer bewussten Kollaboration mit den satanischen Mächten interpretiert.⁵⁸ Gott ist, zumindest der Gott des Neuen Testaments, nicht mehr omnipotent. Er hat einen wehrhaften und man könnte fast sagen, gleichberechtigten Gegenspieler, der erst am Ende der Welt, anlässlich der Apokalypse, endgültig außer Gefecht gesetzt wird.

Gott, der die höchste gute Macht darstellte, war von einer Schar Engeln als seinen Dienern umgeben und befand sich gleichfalls im Besitz einer Waffe, die hochgradig wirksam war, welche er jedoch nur zu „guten“ Zwecken anwandte. „Gut“ hatte hier nicht unbedingt eine „neutestamentarisch-okzidentale“ Bedeutung (vgl. 1 Korinther 13), denn *le Seigneur*, wie ihn die Gitans respektvoll zu nennen pflegten, war nicht immer nur gütig und verzeihlich gestimmt, ebenso wenig wie sein fleischgewordener Sohn, der bekanntlich hier und da von Wut- und Zornesanfällen übermannt wurde und kaum ein Blatt vor den Mund nahm, wenn es darum ging die heuchlerischen Religionsgelehrten harsch in die Mängel zu nehmen. Nein, Er übte einfach eine hohe, ja sogar die höchste Richterfunktion aus: „er urteilt und kämpft gerecht“ (Offenbarung 19). Gott hatte ein scharfes, zweischneidiges Schwert zur Verfügung, „sein Wort“, das die „Wahrheit“ war (Johannes 17) und mit Hilfe dessen er die Menschen seelisch (und mythologisch auch körperlich) bearbeiten, umwandeln, und schließlich zu seinen Seelenverwandten bzw. zu seinen „Kindern“ machen konnte:

Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam. Es ist schärfer als jedes zweischneidige Schwert, es dringt durch und trennt Seele und Geist, Mark

und Bein. Es zieht die geheimsten Wünsche und Gedanken der Menschen zur Rechenschaft.

(Hebräer 5)

Dieses magische Schwert, welches „aus seinem Mund kam“ (Offenbarung 19) war ebenso in der Lage, das Leben zu schenken (*donner la vie*) oder spirituelle Wiedergeburten (*la nouvelle naissance*) einzuleiten,⁵⁹ als es auch fähig war, diejenigen Ungläubigen und Frevler zu bestrafen oder gar zu vernichten, welche sich respektlos gegen Ihn zeigten, indem sie ihre Ohren trotzig gegen seine Worte verschlossen. Mit und durch sein Wort konnte Er grausame Strafen verhängen, Vergeltung bei Ungehorsam üben und Heiden oder Häretiker für immer zu Fall bringen (Offenbarung 19). Neben diesem äußerst wirksamen, sprachlichen Werkzeug, welches die Anhänger der Pfingstbewegung in den biblischen Schriften authentisch artikuliert sahen, die, wie es dort zumindest steht, von Propheten geschrieben waren, die von Seinem Geist ergriffen wurden (2 Petrus 1.2), besaß Er zudem das moralische Schutzschild seiner göttlichen Eigenschaften, wie Gerechtigkeit, Wahrheit, Vertrauen und Friede – allesamt Tugenden, mit denen auch der Mensch sich bewaffnen und gegen die teuflischen Angriffe zur Wehr setzen konnte (Epheser 6) - vorausgesetzt er hatte es vorher geschafft, das Reich zu wechseln und stand jetzt unter der protektiven Herrschaft der guten Macht. Aber auch wenn der Mensch den Übergang bereits erfolgreich vollzogen hatte und sich in der relativen Sicherheit des Gottesreichs befand, versuchte Satan doch weiterhin verführerisch seinen Einfluss geltend zu machen und die Untertanen Gottes wieder auf seine Seite zu ziehen, weshalb die Kinder Gottes zu ihrem eigenen Schutz immer wieder exorziert werden mussten, um nicht rückfällig zu werden (*devenir retrograde*):

Der Teufel mag es nicht, wenn du nicht mehr das Böse tust. Der Teufel mag es nicht, wenn du nicht mehr in der Welt lebst. Er mag nicht, wenn du nicht mehr in die Bars gehst, wenn du nicht mehr rauchst, wenn du keine Drogen mehr nimmst. Das ist normal, weil er der König dieser Welt ist. Deshalb will er, dass alle ihm unterstellt sind. Also versucht er dich zu verführen: aber du bist jetzt unter der Herrschaft Gottes! Du musst ihm gehorchen und selbst wenn du das manchmal nicht magst, sage ich dir trotzdem: es ist viel besser unter der Herrschaft Gottes zu sein, als dem Teufel unterstellt zu sein!⁶⁰

(Joaquim, Missionar)

Aber auch die regulär abgehaltenen Rituale, deren Ziel und Zweck es war, im Namen der guten Mächte und durch allerlei menschlicher Hilfsmittel „die bösen Geister zwischen Himmel und Erde“ (Epheser 6) jedes Mal wieder von Neuem zu besiegen, stellten für die Gotteskinder noch längst keinen garantierten Schutz gegen den möglichen Zugriff der Dämonen dar. „Bei den Heiden drängt sich der Teufel auf, bei den Christen bietet er sich nur an...“ (*chez les paiens, le Diable*

s'impose, chez les chrétiens, le Diable propose...), sagten die Priester. Den Teufel durfte man eben nicht herausfordern (*tenter l'adversaire*) oder gar ihn beim Namen nennen (meist wurden Synonyme gebraucht, wie „der Feind/*l'ennemi*“, „der Gegenspieler/*l'adversaire*“), sonst riskierte man, trotz aller ritueller Vorkehrungen unter seine schädliche Macht zu geraten und die erhaltene Gnade leichtfertig zu verspielen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott nicht herausfordern.“, hatte Jesus richtungweisend gesagt, als der Teufel ihn in der Wüste auf die Probe stellte (Lukas 4). Eine ältere Frau erzählte, dass sie, mitverschuldet durch das provokative Handeln ihres ebenfalls bekehrten Ehemanns, das legendäre „Feuer der ersten Liebe“ (*le feu du premier amour*) zu Jesus Christus verloren hatte, das sogar noch einige Jahre nach ihrer Bekehrung stärker als die Liebe zu ihren Kindern gewesen wäre und wie sie nach diesem verhängnisvollen Ereignis wieder im Herzen „erkaltet“ (*être refroidi*) und nach und nach vom Glauben abgefallen ist:

Ich glaube, dass es wegen meinem Mann war, es war wegen ihm. Du weißt, wir waren damals in Toulouse und da gibt es eine Brücke, die heißt Teufelsbrücke. Du weißt, was den Teufel betrifft, sind wir trotz allem geschützt, wir sind in Sicherheit aufgrund der Gnade Gottes. Gott schützt uns vor dem Teufel, aber man hätte trotzdem nicht an dieser Brücke anhalten sollen. Aber mein Mann wollte etwas Grosses anstellen, also wollte er unbedingt eines der Plakate der Kirche, die er damals anklebte, unter dieser Brücke ankleben. Also hat er dieses Poster da angeklebt... und danach, weißt du, da hat sich alles geändert. Man darf ihn nicht herausfordern, man darf ihn nicht zulange ansehen, wir sind trotz allem Gottes Kinder, aber er ist sehr stark, das ist sicher...⁶¹

Jede Frau, jeder Mann, die/der noch nicht durch die Person des Heiligen Geistes erwählt und damit „gerettet“ (*être sauvé*) worden war, wurde automatisch als „Gefangener des Teufels“ (*un prisonnier du Diable*) oder als „Marionette des Feindes“ (*la marionette de l'ennemi*) angesehen, der/die an die Sünde gefesselt war (*être enchainé, être esclave du pêché*) und blind getrieben wurde, das Böse zu tun. Die Fähigkeit, zwischen dem Guten und dem Bösen zu unterscheiden, setzte (Selbst-)Erkenntnis voraus und blieb denjenigen Menschen vorbehalten, die ihre schlechten Taten erkannt und bereut hatten (*la repentance*) und die sich durch den rettenden Eingriff des „Stellvertreter Gottes auf Erden“ von ihren dämonischen Ketten oder dem Zwang, den der Teufel über sie ausübte, befreit hatten. Die Christen, so sagte man, hatten ihre animalisch-triebhaftere Natur ein für alle Male überwunden und wurden von nun an, statt vom eigenen „Es“ oder vom „Fleisch“ (*être mené par le chair*), von einer höheren Kraft, dem Heiligen Geist geleitet (*être mené par l'Esprit*). Sie hatten mit Hilfe des irdischen „Diener Gottes“ (*le serviteur de Dieu*), der im Ritual als eine Art Geburtshelfer agierte, die Passage „von der Dunkelheit ans Licht“ (*passer des ténèbres à la lumière*) oder die „vom Tod zum Leben“ (*passer du mort à la vie*) erfolgreich vollzogen.

Die Novizen hatten sich durch die gelungene Intervention des Hilfsgeistes, den der Priester für diese Zwecke mobilisiert hatte, aus den Händen des Satans lösen können (*être délivré de la puissance du Diable*) und waren dann zu „Gottes Kindern“ (*les enfants de Dieu*) bzw. zu den wenigen tausend „Freigekauften“ (*des rachetés*) dieser Erde geworden (Offenbarung 14). Sie, denen es allein nach göttlichem Recht zustand, die Farbe weiß zu tragen, konnten, nachdem sie ihre ursprüngliche Unschuld und seelische Reinheit durch ein wahres Reuegeständnis wiedergewonnen hatten, symbolisch in den paradiesischen Urzustand des Garten Edens zurückkehren.

Wer sich dagegen weigerte, seine Sündhaftigkeit zu erkennen (*chaqu'un est un pécheur, seulement Christ n'avait jamais péché!*) und seinen persönlichen Sündenfall einzugestehen und somit eine Kehrtwendung (*la conversion*) zu machen, sondern stur und unbelehrbar auf dem „Pfad des Unheils“ voranschritt, wurde als „Heide“/„Heidin“ (*un païen; une païenne*) bezeichnet, den/die nach seinem/ihrer Tod tausende von schrecklichen Jahren im heißen Höllenfeuer erwarten würde. Solange ein solcher, „fleischlicher“ Mensch (*un homme charnel*) noch auf Erden verweilte, würde er unwiderruflich von „seinem Verlangen, seinen Leidenschaften und dem körperlichem Begehren“ getrieben werden (*mené par ses désirs, ses passions et les désirs du corps*), wie sich ein philosophischer Pastor einmal ausdrückte, eitle Passionen die durch den Konsum von Alkohol, opulenten Essgelagen und sexuellen Ausschweifungen lediglich eine vorübergehende Befriedigung, nicht aber eine wirkliche, dauerhafte Erfüllung erfahren konnten. Das wahre Glück (*le vrai bonheur*) blieb dagegen denjenigen Standhaften im Glauben vorbehalten, die dergleichen instinktiv-tierische Impulse und Bedürfnisse überwunden hätten und „nicht mehr in der Welt lebten“ (*vivre plus dans le monde, se retirer des choses du monde*), welche seither keine besondere Anziehungskraft mehr auf sie ausüben würde und die ihr Augenmerk unbeirrlich auf die kommenden Freuden richteten, die der Himmel allen „Freigekauften“ für die Ewigkeit gewähren würde.

Besessenheitszustände, durch böse Geister verursacht, stellten demnach in der Pflingstbewegung keine Krankheit im herkömmlichen Sinne dar, sondern wurden als allgemeiner, an-sich-gegebener Seinszustand, als eine *conditio humanis* betrachtet, der sich aus Auslegung des kosmogonen Mythos und dem Kampf zwischen Gut und Böse, logisch ableiten ließ. Schon seit dem Sündenfall, der mit seiner Vertreibung aus dem Garten Eden endete, war der Mensch auf den falschen Weg gekommen und somit gezwungen, im unmittelbaren Herrschaftsbereich des Satans und des der bösen Geister zu leben. In der Endzeit waren die Lebensbedingungen noch gefährlicher geworden. Ohne den Schutz und die positive Herrschaft, die Gott bzw. Sein Geist nach einem gelungenen Übergang über den Menschen ausübte, so zumindest die Gitan-Priester, könnte man in der gegenwärtigen Welt, die verderbter und böser denn je war, nicht unbeschadet bestehen. Nur wer eine Allianz mit dem guten Regime geschlossen hatte, konnte dem grausamen Demagogen, der die Welt fest in

seinem Griff hielt, entkommen und ein Leben in Frieden, Gesundheit und Harmonie mit sich und seiner Umgebung führen:

*Die Leute sind heute krank aufgrund der Sünde. Sie sind krank, weil sie Gott nicht gehorchen. Weil sie nicht unter Seiner Macht leben, sondern unter der Macht des Teufels. Wir, die Gitans, haben realisiert, dass man in diesen Zeiten sein Leben nicht ohne Gott leben kann, dass man nicht ohne Gottes Schutz leben kann. Das ist nicht möglich. Deshalb wenden wir uns heute Gott zu – wir, die Gitans.*⁶²

(Micky, Priester)

(anlässlich einer Evangelisierungs predigt für Touristen auf dem Campingplatz)

Wer es mit der Unterstützung von Priester-Schamane und brüderlicher Gemeinschaft geschafft hatte, wieder zum Licht und Leben zu gelangen und anschließend unbeirrt „mit Gott lief“ (*marcher avec Dieu*), galt als verhältnismäßig immun gegen die Tücken und Schlichen des Gegenspielers, war vollkommen frei (*être libre, avoir la liberté*) und sollte sich zudem im Besitz einer guten, robusten Gesundheit befinden. Für die Anhänger der Pfingstbewegung galt jeder unbekehrte Mensch oder „Heide“, auch wenn er keine deutlich manifesten Symptome von dämonischer Besessenheit aufwies, potentiell als eine leichte Beute für den Satan: abhängig von persönlichen Lebensumständen und Schicksalsschlägen konnte er binnen kürzester Zeit anfällig und krank werden – die einzige „Waffe“ oder der einzig wirksame Schutz gegen die unsichtbaren Mächte, die scheinbar überall außerhalb des Gotteshauses ihr Unwesen trieben, war die Person Jesus Christus, dem man nach einem erfolgreich bewerkstelligten Übertritt aus der Schattenwelt in die überirdische Sphäre (*des ténèbres a la lumière*) nicht nur „angehörte“ (*appartenir a Jésus*), sondern der auch im Körper der Gläubigen lebte (*porter Jésus dans son coeur*) (Johannes 17).

Die einprägsamste, biblische Beschreibung von Besessenheit stellt sicherlich das Gleichnis des „Besessenen von Gesara“ dar (Markus 4.5./Lukas 8). Abgeschnitten von Gemeinschaft und Familie, nackt, menschenfeindlich und isoliert haust dort der Kranke in den „Grabhöhlen“, dem Friedhof und dem Terrain des Todes - Sinnbild für ein unerleuchtetes Leben, spirituellen Tod oder Stagnation. Alle guten Geister hatten diesen frühen, mythologischen Vorläufer Kasper Hausers ganz offensichtlich verlassen. Der Dämon, der den Mann völlig in seiner Gewalt hatte, hatte ihn in die Wildnis, zu den Toten getrieben, schreibt die Bibel. Der Mann schlug mit Steinen um sich, hatte Angst vor jedem, der sich ihm näherte und ließ sich, ähnlich wie eine tollwütige Bestie, von niemandem mehr bändigen. Durch die Einwirkung der Geister, war er in einen präsozialen Zustand regrediert: Fremdbestimmtheit, Ausschluss vom gemeinschaftlichen Leben, Entfremdung von den anderen Menschen. Nicht einmal den eigenen Rufnahmen, seine persönliche Identität, hat er beibehalten. Der Besessene nennt

sich „Legion“, da ein Heer von teuflischen Geistern in ihm haust, welche sein ganzes Tun und Lassen bestimmen. Alle menschlichen Eigenschaften, wie Individualität, Freiheit und die Sorge um sich selbst, sind ihm damit entzogen worden. Erst als Jesus heilend interveniert und die Geister in die Schweineherde treibt, die neben dem Friedhof weidet, ist „Legion“ wieder frei. „Ordentlich angezogen und bei klarem Verstand“, sitzt er jetzt, der sich noch ein paar Minuten früher von keinem Menschen anfassen ließ, zu Füßen seines Retters. Später befolgt der Ex-Besessene Jesus Bitte, wandert durch die Gegend und legt Zeugenbericht über seine wundersame Heilung ab.

„Verschwindet! Verschwindet im Namen von Jesus Christus! Jesus, befreie diese Frau von jeglicher bösen Macht“ (*Sortez! Sortez dans le nom de Jésus Christ! Jésus, libere-cette femme de toute puissance mauvaise!*), so bedrohten die Männer Gottes die unsichtbaren Mächte laut schreiend und im beschwörerisch-aggressiven Ton, während sie dabei mit ihren Händen Kopf, Schultern und Arme der betroffenen Person fest und schützend umfassten. Ihnen allein kam die Aufgabe zu, die Teufels- oder Dämonenbesessenheit anhand von schamanistischen Performances langfristig bei ihren Anhängern zu heilen. Dabei wurde der/die Betroffene einer exorzistischen Therapie unterzogen, die sie/ihn dafür vorbereitete bzw. die notwendigen Voraussetzungen dafür schuf, dass sie/er schließlich von der „Person“ des Geist Gottes ergriffen und geleitet werden würde. Im Zustand dämonischer Besessenheit sah man den Menschen als hilfloses, völlig ausgeliefertes Opfer seiner elementarsten Triebe und Impulse. Dabei existierte eine ganze Skala von verschiedenen Besessenheitszuständen, die von leichten, zu mittleren bis zu schweren Erkrankungsformen reichte und für deren Bestimmung normalerweise die Priesterschaft zuständig war. Allerdings brachte man dem Erstellen einer genaueren Diagnose hier wenig Aufmerksamkeit bei, da der anschließende Heilungsprozess ohnehin für alle normal Besessenen ein und derselbe war. Bei psychischen Erkrankungen, in Form von Psychosen, sprach man gewöhnlich von der Besessenheit durch einen harmlosen, aber schlechten Geist - den Teufel brachte man bei wahnhaften Vorstellungen jedoch nicht mit ins Spiel. Akut psychisch Erkrankte wurden auch bei den Gitans gegebenenfalls in psychiatrische Spezialkliniken eingewiesen, da die evangelikale Kirche sich nicht für die Therapie dieser Krankheiten zuständig oder kompetent genug fühlte.⁶³

Die Dämonen (*les démons*) wurden für heftige und negative Emotionen verantwortlich gemacht, wie unverzeihlicher und rasender Hass oder Rachsucht, wiederkehrende nervöse Depressionen (*faire une dépression*), Angst- und Unruhezustände (*l'angoisse, être angoissé*), häufige Wutanfälle und Zornausbrüche (*être coloreux/coloreuse*) und allgemeine Unbeherrschtheit, Nervosität und Absenz von Selbstkontrolle (*être enervé(e)*) (vgl. Crapanzano 1984: 10). Chronische körperliche Krankheiten oder dauerhaft labile Gesundheitszustände konnten ebenfalls als Symptome für dämonische

Besessenheit gelten. Weitere Anzeichen waren sexuelle Obsessionen, die sich in zwanghaften, erotischen Phantasien, die sich auf ein oder mehrere Objekte der Begierde richten konnten, äußerten. Die Art wie sich ein Mensch kleidete oder seine unmittelbare Umgebung gestaltete war ebenfalls ausschlaggebend für die Diagnose, da Spiegelbild seiner inneren, psychischen Gesundheit. Schmutz, Unsauberkeit und Verwahrlosung wurde direkt mit dem Teufel und seinen Werken in Verbindung gebracht. Zeugenaussagen von Missionaren zufolge, verwandelten sich chaotische Zigeunercamps nach einer erfolgreichen Missionierung ihrer Bewohner in vorbildlich saubere Wohnstätten, in denen sorgfältig gewaschene und ordentlich angezogene Menschen von nun an ein und aus gingen. Tatsächlich konnte man am Grad der Ordnung und Reinlichkeit des Campingplatz (genauso wie an den obligatorischen, christlichen Fischsymbolen, die an Auto und Wohnwagen angebracht waren), konvertierte und unkonvertierte fahrende Zigeunergruppen gut beim langsamen Vorbeifahren voneinander unterscheiden. Insbesondere die Wohnungen und Häuser der sesshaften und bekehrten Gitans zeichneten sich durch eine dort vorherrschende, beinahe penible Sauberkeit und Gepflegtheit aus.

„Unter der Macht der Dämonen“ (*sous le pouvoir des démons*) konnte der Mensch förmlich seiner Humanität entblößt und auf die Entwicklungsstufe eines, zur Selbst-Reflexion und Kontrolle normalerweise unfähigen, Tieres regredieren - was in diesem Kontext auch implizierte, seine *Gitanitude* hinter sich zu lassen und sich den Nicht-Zigeunern auf gefährliche Art und Weise anzunähern. Letztere wurden, aufgrund der ihnen zugeschriebenen, (scheinbar kulturell bedingten) Unfähigkeit, Kontrolle über ihren geschlechtlichen Körper auszuüben, ebenfalls situativ mit „Tieren“ (*des bêtes*) gleichgesetzt. Bereits das Neue Testament warnt vor dem Auftreten der so genannten „Triebmenschen, die keinen Funken von Gottes Geist haben“ und die kurz vor dem Weltende vermehrt auftauchen sollen (Judas). Diese zeitgenössische Entwicklung, welche bibelgemäß auf die Endzeit hindeutete, hatte selbst vor der Gitan-Gesellschaft nicht Halt gemacht – bis der Evangelismus in den 90er Jahren seinen triumphalen Einzug in die Sozialbautenghettos Südfrankreichs gehalten hat. „Ich war wie ein Tier. Einmal bin ich nachts unter dem Einfluss der Droge auf dem Küchentisch eingeschlafen. Ich habe mich nicht einmal vor meiner Frau und meinen Kindern geschämt, als die mich morgens so gefunden haben...“, bezeugte ein ehemaliger Abhängiger. Ein junger, engagierter Priester berichtete, dass er, gleichfalls unter dem Einfluss von Drogen und Alkohol, an Scham und Menschlichkeit eingebüsst hätte und auf eine niedrige Entwicklungsstufe regressiert wäre. Als er etwas später einen *Marabout* (maghrebisch-arabischer Magier und Heiler) aufsuchte, um sich Abhilfe zu verschaffen, wurde er, der bereits schwach und anfällig war, im Handumdrehen zu einem Besessenen des marokkanischen Magiers, der „mit dem Teufel zusammenarbeitete“ – eine, von den bösen Geistern verursachte Fremdbestimmtheit, die sich insbesondere darin äußerte, dass er damals von einem unstillbaren Verlangen getrieben wurde, Böses zu tun und sich und anderen Schaden zuzufügen: „...Ich war ein

Besessener durch diesen Mann, ich war ein Tier, nichts als ein Tier...“, gestand der Geheilte und heutige Priester in seinem Zeugenbericht.

„Man wird nicht als Christ geboren, man wird es...“ (*On n'est pas né chrétien, on le devient...*), hieß es. Zum Christen zu werden, implizierte einen „Zivilisierungsprozess“ zu durchlaufen und den Sprung von der natürlichen Kreatur zum Kulturwesen Mensch zu vollziehen, welcher nach der christlichen Weltanschauung nicht unbedingt als evolutionär vorgegeben betrachtet wurde. Die „Heiden“, gleichgültig ob Zigeuner oder Nicht-Zigeuner, wurden von den Pfingstlern als Menschen im Zustand der Rohheit und der Barbarei angesehen (*des sauvages*), während letztere „den Sieg des Geistes über das Fleisch“ (*la victoire d'Esprit sur le chair*) errungen hatten. Sie selber begriffen sich, weniger aufgrund ihrer religiösen Selbstpraktiken und des komplementären Codesystems, welches hier vergleichsweise wenig akzentuiert war (vgl. Foucault 1986: 42), als durch ihren privilegierten Zugang zum Heiligen Geist oder ihrer konstitutionellen Fähigkeit von diesem erfüllt oder ergriffen zu werden, als Lebewesen der allerhöchsten Entwicklungsstufe, die in der Rangordnung zwischen den normal sterblichen Menschen und den göttlichen Wesen rangierten. Kontakt und Austausch mit dem Geist Gottes, so die geläufige Vorstellung der Gitans, stellte den Katalysator für einen wundersam beschleunigten Kulturprozess dar, der aus jedem rohen und ungebildeten „Wilden“ (*un sauvage*) und sei es auch ein spanischer Zigeuner (*un Espagnol*), im Handumdrehen einen neuen Menschen mit ungeahnten, intellektuellen Fähigkeiten (durch die Geistesgaben/*les dons d'Esprit*) machen konnte. Ein angesehener Missionar katalanischen Ursprungs berichtete:

Wisst ihr, da war einmal ein Andalusier, ein Spanier, wirklich ein Wilder. Aber so richtig wild, wild, das kann ich euch versichern. Er hat sogar gesprochen wie ein Wilder... Eines Tages war er bei uns in der Kirche. Ich war nicht da, aber es waren Leute da, die mir das berichtet haben und die gut englisch sprechen konnten. Und nach der Versammlung sind sie gekommen und haben mir erzählt, dass er, der Spanier, vom Geist gesegnet wurde und dass er in Zungen redete. Er sprach ein perfektes Englisch, ohne Fehler, ein reines und makellofes Englisch...⁶⁴

Beispiele für erfolgreiche, individuelle Heilungen gab es in der Pfingstbewegung reichlich. „Was wollen sie noch alles sehen, die Heiden, eure Familien, damit sie endlich davon überzeugt sind, dass die Wunder Gottes bereits hier bei uns, in Tabasco vollbracht worden sind! Reicht es ihnen nicht zu sehen, dass wir die Drogensüchtigen geheilt haben, Tote zum Leben erweckt und die vielen gespaltenen Ehen wieder zusammengeführt haben!? Und sie wollen immer noch Wunder sehen, noch mehr Wunder...!“ pflegte der Priester

Damian Soto predigend zu lamentieren, wenn die örtliche Kirche freitagabends ausnahmsweise schlecht besucht war. Noch vor knappen 13 Jahren, als der Missionar die erste evangelikale Kirche in Tabasco gegründet hatte, soll es den dort ansässigen Gitan(e)s eher schlecht als recht gegangen sein. Über ein Dutzend zerrütteter oder gescheiterter Ehen (*des foyers brisés*), hatte Damian Soto damals in der örtlichen Gitangemeinschaft gezählt – gescheiterte Ehen, die unter dem Einfluss der religiösen Bewegung im Laufe der Zeit wieder erfolgreich zusammengeschweißt werden konnten.

In vielen Fällen stellten Drogenmissbrauch oder Alkoholismus der Männer und die dadurch resultierende häusliche Gewalt die Hauptgründe für die Zerstörung des bisherigen Familienzusammenhalts dar. In selteneren Fällen hatten sich auch abenteuerlustige Ehemänner von ihren gleichaltrigen Gitane-Frauen getrennt, um sich mit jüngeren Französisinnen zusammenzutun, worauf die mit ihren Kindern allein gebliebenen Frauen, die keinen neuen Partner fanden, häufig mit seelischen Krisen reagierten. Die leichte Verfügbarkeit und finanzielle Erschwinglichkeit von harten Drogen wie Kokain und Heroin, aber auch von Alkoholika und Cannabis in bestimmten urbanen und semi-urbanen Milieus in Südfrankreich hatte auch in Tabasco der 70er-, 80er- und 90er-Jahre zu einem enormen Anwachs der Zahl an jugendlichen Konsumenten, insbesondere unter den *Gitans catalans* geführt. Es ist anzunehmen, dass Rassismus und Fremdenhass, Gettoisierung und Fragmentierung, mangelnde Schulbildung und berufliche Unterqualifizierung, Assimilationsdruck und staatliche Integrationspolitik und schließlich die Tatsache, dass die Gruppe der *Gitans catalans* eine weitgehend traditional organisierte Gesellschaft geblieben war, während die sich Mehrheitsgesellschaft auf dem besten Wege befand, zur fortschrittlichsten Gesellschaft Europas zu avancieren, dazu geführt hatte, dass die ethnische Minderheit zunehmend (und nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht) an den Rand gedrängt wurde. Alle verfügbaren Indizien deuteten darauf hin, dass die Gitans sich vor Ankunft und Ausbreitung der Pfingstbewegung in einer gravierenden Form von „Identitätskrise“ befanden, die sich sowohl im subjektiven Gefühl von kultureller Rückständigkeit und wirtschaftlicher Inkompetenz gegenüber der Mehrheit, als auch in realer, wachsender ökonomischer Abhängigkeit zum französischen Staat (Sozialhilfe/RMI) niedergeschlagen hatte. Verlust oder zunehmender Rückgang der eigenen, kulturellen Praktiken taten das ihrige hinzu: „Wir sind ungefähr 100 Jahre zurückgeblieben im Vergleich mit den Payous. Ich glaube nicht, dass wir diese Verspätung jemals aufholen können...“⁶⁵, kommentierte ein Älterer einmal diese zeitgenössische Situation der Entfremdung. Diese Umstände hatten einerseits bewirkt, dass man sich im Kontext der religiösen Bewegung mehr denn je anschickte, die Gesellschaft zu modernisieren, damit sie den Anschluss an die Mehrheit eines Tages vielleicht noch erreichen könnte. Andererseits schien man aber auch hier mindestens genauso bemüht zu sein, die gefährdete rechtliche und soziale Ordnung der Gruppe zu sichern und das eigene kulturelle Erbe, dessen

zunehmender Auflösung man mit begründeten Ängsten vor Identitätsverlust begegnete, zu bewahren.

Zeugenberichte (*des témoignages*), die jeweils im Vorfeld einer Evangelisierungspredigt von zwei konvertierten Personen, die man zu diesem Zweck an die Kanzel rief, vorgetragen wurden, thematisierten die früheren gesellschaftlichen Missstände, welche mit den Autobiographien der einzelnen ZeugInnen eng verwoben waren. Sie vermittelten alle zusammengenommen ein relativ klares und einheitliches Bild des „Belagerungszustands“ oder der „Besessenheit“, in der sich die Minderheit scheinbar durch die ökonomische, politische und kulturelle Vormachtstellung der Nicht-Zigeuner befand. In den religiösen Diskursen der Priesterschaft wurde diese Abhängigkeit und empfundene Unterlegenheit zur Mehrheit ins Idiom der dämonischen Besessenheit umformuliert. In dem Versuch, die äußere Welt nach neuen religiösen Kriterien zu ordnen, bediente man sich hier der christlichen Mythologie, genauso wie man dann auf ihrer Grundlage die eigene Lebenswelt imaginativ und materiell wieder zu erschaffen versuchte. Nichtsdestotrotz behielt man gleichzeitig einen nüchternen Realitätsbezug. So zum Beispiel, wurde die feindselige Ablehnung und die, z.T. staatlich organisierte Verfolgung, welche die Zigeuner seit Jahrhunderten in Frankreich und andersorts erfahren hatten (Liégeois 1987), dafür verantwortlich gemacht, dass die Gitans als Gruppe mit der Zeit auf moralische Irrwege geraten waren und aufgrund ihrer schwierigen, oft geradezu unmenschlichen Lebensumstände, schließlich auf die Seite des Bösen gezogen wurden. Ähnlich wie die Christen die Frau, repräsentiert durch die leichtgläubige Eva, die einst den angebotenen Apfel von der Schlange angenommen haben soll, als die Hauptübeltäterin für den Fall der Menschheit ansahen, trugen am „Sündenfall“ der Gitans, die Payous eine nachweisbare Mitschuld:

Bevor wir das Evangelium kannten, war das Volk der Gitans vom Hass und vom Ressentiment gegenüber den Franzosen, dem Volk der Payous, erfüllt. Wir wurden von den Payous nicht anerkannt und unsere Herzen haben sich mit Hass und Verachtung gefüllt. Wir haben uns daraufhin auf uns selber zurückgezogen und weil wir die Payous gehasst haben, haben wir angefangen die Leute zu betrügen, zu lügen und zu stehlen.“

(Damian, Pastor)

Bei denen im Folgenden vorgestellten Zeugenberichten, kann es sich natürlich niemals um eine repräsentative Auswahl handeln. Von den zahlreichen Berichten, die ich mitgehört und –geschrieben habe, wurden Einzelfälle ausgewählt, die zwar manchmal etwas drastisch scheinen, aber bei denen sich dennoch die Probleme aller beteiligten Personen anschaulich kristallisieren. Die eigentliche Funktion der öffentlichen Aussagen bestand darin, die anwesenden

Unbekehrten von der Realität der, am eigenen Leib erfahrenen Wunderheilungen zu überzeugen und ihnen den Erfolg der religiösen Heilung zu demonstrieren. Sie dienten auch, neben der katharsischen Wirkung, die sie bei den Redenden selber verursachten, die bei der Erinnerung an ihre Vergangenheiten emotional stark berührt wurden, maßgeblich zur Erzeugung einer engen und transparenten, religiösen Gemeinschaft bei. Letztere schuf sich durch diese kollektiven Geständnispraktiken eine eigene Geschichte des Leidens, die fortwährend erneuert und für alle Mitglieder, auch in der Gegenwart, lebendig und nachvollziehbar blieb. Auch die spirituellen Oberhäupter bildeten hierbei keine Ausnahme, sondern mussten ihre Zeugenaussagen, die einer katholischen Beichte entfernt ähnelten, (mit dem Unterschied, dass letztere in völliger Seklusion abgelegt wurden, während erstere in Anwesenheit der versammelten Kirche vorgetragen wurden), in regelmäßigen Zeitabständen vortragen.

Elia, ein Pastor in den Dreißigern, der seit mehr als 10 Jahren bekehrt war, berichtete:

Ich war ein Junge wie alle anderen auch. Ich war sogar besser, weil mein Vater damals Christ war und mich mit in die Kirche genommen hat. Ich selber war kein Christ, ich hatte von Gott reden gehört, aber ich kannte Gott nicht. Aber ich habe nicht getrunken, bin nicht ausgegangen und habe keine Drogen genommen. Das war hauptsächlich darauf zurückzuführen, dass ich ein schüchterner Junge war. Viel zu schüchtern, deshalb bin ich auch zuhause geblieben. Aber mit der Zeit, den Jahren, die vergingen, habe ich angefangen Drogen zu nehmen, in die Nachtclubs zu gehen und zu trinken. Schließlich wollte ich aus meiner Schüchternheit herauskommen, ich wollte mich selbst vergessen, ich wollte glücklich sein. Also habe ich mir Nächte um Nächte in den Nachtclubs mit meinen Kusins um die Ohren geschlagen. Ich habe geglaubt, dass das das wahre Glück ist... Ich habe mich die ganze Nacht vollaufen lassen, und schließlich habe ich angefangen zu tanzen und mich besser zu fühlen. Aber als ich spät nach Hause kam, morgens um fünf Uhr, da wurde ich wieder von Angstgefühlen überfallen... Dann habe ich begonnen, stärkere Drogen zu nehmen. Erst habe ich Shit geraucht. Das hat mir die Ängste genommen, aber die sind danach umso stärker wiedergekommen. Ich habe Kokain genommen und Heroin. Ich habe Drogen verkauft...

Die Jahre sind vorübergegangen und ich habe mich verheiratet. Anfangs war es gut, alles war rosarot, aber danach ist alles allmählich zusammengebrochen. Ich habe wieder damit begonnen nachts auszugehen, ich bin der Droge wieder verfallen, ich habe meine Frau und meine Kinder fallen gelassen. Ich habe sie so extrem vernachlässigt, dass ich mir keine Sorgen mehr gemacht habe, ob sie etwas zu essen hatten. Ich schäme mich darüber zu sprechen, aber es ist die Wahrheit: Ich habe mich weder um meine Frau, noch um meine Kinder gekümmert. Sogar

meine Kinder habe ich nicht geliebt! Dann, eines Tages, ich war nicht zu Hause, kam ein Diener Gottes zu uns, der meiner Frau verkündet hat, dass Gott lebendig ist und dass er helfen kann... das war mein Kousin ersten Grades, Damian, der an diesem Tag gekommen ist. Gott sei Dank. Ich kannte ihn natürlich, es war mein Kousin ersten Grades, aber ich wollte nichts von ihm wissen, weil ich nichts von den Christen wollte und ihrem „Ding mit der Versammlung“, das hat mich nicht interessiert, ich mochte es einfach nicht...

Aber, weil meine Frau so darauf bestanden hat, bin ich an diesem Abend zur kirchlichen Versammlung gegangen. Das Wort Gottes hat mich sehr stark berührt, ich habe sofort verstanden, dass es der richtige Weg war. Ich habe mich konvertiert. Schon nach der ersten Versammlung hat meine Frau zu mir gesagt: dein Gesicht hat sich verändert... Und am selben Abend bin ich zu den Christen gegangen - eine Sache die früher unmöglich gewesen wäre, wo ich sie, die Christen um jeden Preis gemieden habe...⁶⁶

Aurélie, die aufgrund der Alkoholabhängigkeit ihres Mannes Zuflucht in der Kirche suchte, erzählte ihre Leidensgeschichte, die exemplarisch für das Schicksal mehrerer tabasconischer Konvertierten war, deren Familien aufgrund von Streitigkeiten und Konflikten zerrissen waren. Da Scheidung oder Trennung innerhalb dieser Gruppe nach wie vor als Tabu gehandelt wurde, da man hier normativ davon ausging, dass eine Ehe ein ganzes Leben halten sollte und obgleich es vereinzelt Gitanes gab, die ihren süchtigen Männern nach Jahren der Duldung davonliefen, zögerten die meisten Frauen eine endgültige Entscheidung hinaus oder gaben sich damit zufrieden, die Kultgemeinschaft lediglich als therapeutische Stütze in Anspruch zu nehmen – manchmal auch in der Hoffnung, der auf Abwege geratene Mann würde über kurz oder lang ihrem Beispiel folgen und ebenfalls die Heilmaßnahmen der Pfingstler in Anspruch nehmen:

Mein Mann war ein Trinker, ein Alkoholiker. Mit den Jahren hat er immer mehr und mehr getrunken. Also ist er abends ausgegangen und ist völlig betrunken wieder heimgekommen. Das ist mit der Zeit schlimmer geworden. Ich konnte nachts nicht mehr schlafen, denn, wenn er wiedergekommen ist, hat er nicht einmal das Versteck für die Schlüssel gefunden... Dann hat er mich bedroht. Er hat mir gesagt, dass er mich töten wird... Er hat gesagt: ich werde dich töten, ich werde dich töten! Immer wieder hat er das gesagt. Dann hat er eine Rasierklinge genommen, hat sie an seinen Hals gelegt und hat gesagt: ich werde mich töten, ich werde mich töten, dann wirst du endlich beruhigt sein!...

Ich habe Kreuze über den Betten meiner Kinder aufgehängt, so große Angst hatte ich. Dann wollte ich mich selber umbringen, das war im Winter und meine Tochter sollte am Herzen operiert werden. Also habe

ich die Schwestern (der Kirche) gefragt, ob sie für mich beten könnten und sie haben zu mir gesagt: Frage den Pastor, ob er für dich betet. Und ich habe es getan. Ich bin auch in die Kirche gegangen, aber ohne wirklich etwas zu verstehen. Aber eines Tages, ich saß wie immer hinten im Saal, habe ich den Heiligen Geist gehört, der durch den Mund einer Schwester gesagt hat: Warum bleibst du immer noch so? In diesem Moment habe ich eine große Ruhe in meinem Herz gefühlt, ich habe gespürt, wie Ruhe und Frieden in mich eintrat...⁶⁷

Pauline war seit ungefähr fünf Jahren konvertiert, hatte drei kleine Kinder und lebte mit ihrem gleichfalls bekehrten Mann, der seit einigen Jahren von einer langen Drogenabhängigkeit geheilt wurde, in einer der schöneren Sozialbautensiedlungen Tabascos. Nachdem Pauline, die in einer vergleichsweise streng katholischen Familie aufgewachsen ist, zum Evangelismus übergetreten ist, hat sich kurze Zeit später auch ihre Mutter und Schwester zur Pfingstbewegung bekehrt:

Ich kannte Gott schon als ich noch sehr jung war, weil meine Mutter religiös, ja sogar sehr religiös, war. Ich war ein Mädchen, das sehr ängstlich war, die oft Depressionen hatte. Dann lernte ich ein paar Mädchen kennen, die zu einem Marabout gegangen sind. Ich bin mit ihnen gegangen, ich bin mehrere Male dahin gegangen. Er hat uns Sachen zum Schutz usw. gegeben. Als ich mich verheiratet habe, dachte ich, dass ich glücklich bin. Ich habe (damals) so gedacht, ich habe gedacht, dass man in der Welt glücklich sein kann, dass ich dort mein Glück finden kann. Aber nach der Hochzeit ist mir klar geworden, dass mein Mann ein Drogenabhängiger war. Er hat Drogen genommen. Also bin ich wieder zu dem Marabout gegangen. Der hat mir Sachen gegeben, die meinen Mann aus der Drogenabhängigkeit befreien sollten, aber ich kann euch sagen, dass es meinem Mann jedes Mal, wenn ich ihn (den Marabout) sah, noch schlechter gegangen ist. Ich habe dann angefangen, an den Versammlungen teilzunehmen, aber es ist die Wahrheit, ich habe während langer Zeit nichts verspürt. Ich bin dahingegangen, aber ohne wirklich zuzuhören. Ich habe so getan, als ob ich zuhören würde, aber ich bin dahin gegangen, um mich zu zeigen, um die Aufmerksamkeit anderer auf mich zu ziehen. Jetzt bin ich glücklich. Ich bin nicht reich, ich habe nicht viel, aber, es ist wahr, mir geht es gut. Ich habe den Frieden, die Freude...⁶⁸

Caroline fand sich nach der Scheidung von ihren Ehemann, der sich mit einer jüngeren Frau, einer Französin, zusammengetan hatte, mit ihren drei Kindern alleine wieder. Sie nahm nach der Trennung jahrelang Beruhigungsmittel, ohne dass ihr labiler psychischer Zustand jedoch eine Besserung durch den medizinisch verordneten Eingriff erfuhr. Als einer ihrer Söhne in einen

gewaltsamen Konflikt mit einem jungen Mann aus einer anderen Familie vorort verwickelt wurde, suchte Caroline Zuflucht in der evangelikalen Kirche:

Früher war ich sehr katholisch, aber ohne es wirklich zu glauben. Es hat mir überhaupt nichts gesagt (die Religion)... in meinem Herzen war eine Leere. Mein Vater hat mich früher auf die Pilgerfahrten mitgenommen. Jedes Jahr. Ich habe die Jungfrau geküsst, die Heilige Sara. Ich habe Stunden vor der Statue verbracht... Ich habe sie angebetet. Ich weiß nicht einmal warum ich das getan habe, es hat mir überhaupt nichts gebracht...die Statue ist natürlich stumm geblieben. Ich war dumm... Ich bin dann in die (evangelistische) Kirche gegangen, weil ich damals ein persönliches Problem hatte. Ich bin in die Versammlungen gegangen, aber ich habe so getan, als hätte ich kein Problem. Trotzdem hatte ich ein sehr dringendes Bedürfnis, weil ich Angstzustände hatte. Ich habe deshalb viele Medikamente für die Nerven genommen. Sogar meine Söhne haben gesehen, dass ich viele Medikamente genommen habe, weil ich ständig aufgeregt war. Ich habe mich vor ihnen geschämt, dass sie mich so gesehen haben. Ich hatte keinen Frieden... Also haben mir die Schwestern klar gemacht, dass, selbst wenn ich so getan habe als ob ich glücklich wäre, ich es in Wirklichkeit nicht war, ja dass es mir sogar überhaupt nicht gut ging. Also bin ich anschließend mit dem Bewusstsein in die Kirche gegangen, dass ich ein Problem hatte. Ich war ängstlich, ich habe es nicht geschafft, nachts zu schlafen. Und ich habe die anderen Schwestern gesehen, wie z.B. Annie und Nina und ich habe gesehen, dass sie den Frieden hatten. Und ich wollte werden wie sie. Also habe ich mein Herz für Jesus geöffnet. Dadurch, dass ich (regelmäßig) an den Versammlungen teilgenommen habe, wurde ich in meinem Herzen berührt. Ich habe keine Medikamente für die Nerven mehr genommen. Ich hatte den Frieden.⁶⁹

Angst- und Unruhezustände, Beklemmungsgefühle und nervlich verursachte Erregbarkeit, typische begleitende Symptome von depressiven Verstimmungen, stellten, obgleich überwiegend bei Frauen anzutreffen, die aus diesen Gründen die religiösen Versammlungen aufsuchten, auch bei den Männern keine absolute Seltenheit dar. Tatsächlich muss man davon ausgehen, dass männliche Gitans Depressionen mit Hilfe von Drogen oder Alkohol mehr oder weniger erfolgreich bekämpfen konnten, während Frauen diese Option nur dann offen stand, wenn sie dabei gewillt waren, ihren guten Ruf aufs Spiel zu setzen oder bereit waren, Familie und Kinder zu vernachlässigen – weshalb Frauen fast ausnahmslos abstinent blieben. In den informellen, persönlichen Erklärungsversuchen, in denen man die Ursachen dieser seelischen Krankheit in Selbstdiagnose bestimmte, rangierten manchmal schlechte bis traumatische Kindheitserfahrungen, die wiederum auf alkoholabhängige Erzieher, meist die eigenen Väter, zurückgeführt wurden. In selteneren Fällen, wie z.B. bei dem 18-

jährigen Pablo, dessen Zeugenaussage sich hier anschließt, wurde die bei den Gitans durchaus gängige Überbetreuung oder Verhätschlung der Kinder für die persönliche Fehlentwicklung verantwortlich gemacht. Diese sollte sich in grenzenloser Bedürfnisbefriedigung der Sprösslinge und dem, oft in die Tat umgesetzten Motto: „Bei den Gitans ist das Kind König!“ (*Chez les Gitans, l'enfant est roi!*) auf negative Weise niedergeschlagen haben:

Ich war ein Junge, der früher nicht gerne in Gesellschaft war. Und jetzt mag ich die Gesellschaft von Christen. So ist es, wenn Jesus ein Leben ändert...Ich war früher ein einsamer Mensch und schon im Alter von 13 Jahren wurde ich von Angst- und Beklemmungsgefühlen heimgesucht. Ich war immer mit meinen Eltern zusammen und meine Eltern haben mich verwöhnt, wie das so ist, bei uns, den Gitans: man befriedigt alle Bedürfnisse der Kinder, man gibt ihnen all das, was sie verlangen...Was mich betrifft, meine Eltern haben mir alles gegeben. Es ging mir gut bei meinen Eltern, ehrlich gesagt. Im Haus war ich es, der bestimmt hat, ich war der Chef. Ich hatte sogar ein Auto für mich ganz alleine. Aber wie ihr wisst, meine lieben Freunde, die Reichtümer alleine reichen nicht aus... Also wurde ich von Angstgefühlen überfallen, so stark, dass ich nicht alleine einschlafen konnte. Ich habe Fernsehen gesehen und ich musste mich vor meinen Eltern schlafen legen, nur so hatte ich etwas weniger Angst.

Ich habe mich durch die Gespräche mit Pardi konvertiert, der zu dieser Zeit mit uns gelebt hat. Ich bin nie zu den Versammlungen gegangen. Eines Tages war ich draußen und Patchai ist hinter mir vorbeigegangen. Und er hat mir ein Wort gesagt „Jesus liebt dich!“. Das, das war der Heilige Geist, denn später hat Pardi mir gesagt, dass er in Kommunion mit Gott gewesen wäre, als er das gesagt hatte. Er war sich nicht einmal im Klaren darüber, dass er dieses Wort an mich gerichtet hat. Genau in diesem Augenblick war ich bekehrt. Bei uns, den Zigeunern, kennt man das Wort Gottes, aber bei den Sesshaften, wenn man bezeugt, was Gott in deinem Leben getan hat, halten sie dich für einen Verrückten oder denken, dass du Teil einer Sekte bist...⁷⁰

Einige Zeugenaussagen, die Frauen vor mir persönlich und im privaten Raum ablegten, berichteten von häuslicher Gewalt in ihrer Kindheit, die ihrer Überzeugung nach, bei ihnen, den Opfern, zu erhöhter Anfälligkeit oder akuten seelischen Verstimmungen in Pubertät und Erwachsenenalter geführt hätten. Ihre Mütter hätten bei der Anwendung von körperlicher Gewalt durch die Väter selten eingegriffen, so die Zeuginnen – meist hätten sie sich, aus Furcht selbst missbraucht zu werden, eher passiv verhalten und die, meist unter Alkoholeinfluss vollzogene Gewaltanwendung gegen ihren Willen geduldet und einfach wehrlos hingenommen. Fanny, eine junge Französin und Mutter von vier Kindern, die mit einem Gitan-Pastor verheiratet war, berichtete:

Ich bin schon als Kind von meinen Eltern misshandelt worden. Besser gesagt, von meinem Vater. Meine Mutter hat nicht eingegriffen, sondern hat einfach zugeschaut. Ich habe sehr unter diesen Schlägen gelitten. Als ich Adoleszentin war, bin ich in schwere Depressionen verfallen. Ich wollte nur noch sterben, so schlecht ging es mir. Als ich 16 Jahre alt war, haben mir die Ärzte Medikamente verschrieben: Beruhigungsmittel, Tranquillizer, ect. Dann haben sie mich in eine psychiatrische Klinik gesteckt. Nicht weil ich verrückt war, sondern weil die Ärzte Angst hatten, dass ich mich umbringe. Es gibt Leute, die machen einen Selbstmordversuch, um andere auf sich aufmerksam zu machen, um sie zu alarmieren. Bei mir war das anders, ich wollte wirklich sterben. Also habe ich eineinhalb Jahre in der Klinik verbracht. Gott allein weiß, was ich gelitten habe. Als ich herauskam bin ich nach B. gezogen und habe dort meinen Partner kennen gelernt und meine Kinder bekommen. Es ging mir schon viel besser, aber ich habe weiterhin Tabletten genommen, zur Beruhigung und zum Einschlafen. Dann bin ich in die Kirche gegangen und ich habe mich bekehrt. Ich habe aufgehört, Tabletten zu nehmen und es geht mir viel besser. Seit meiner Bekehrung habe ich keine Depressionen mehr gehabt...Gott sei Dank!⁷¹

Ein junger Musiker, der auf eine viel versprechende Karriere als Sänger bei einer internationalen Rumba-Gruppe verzichtet hatte, da diese sich nicht mit einem Leben in Einklang mit Gott vertragen konnte, berichtete von Angstzuständen (*l'angoisse*), die ihn, trotz einer ausgezeichneten materiellen Absicherung, überfallen hätten und ihn daran gehindert hätten, ein befriedigendes und ausgeglichenes Leben zu führen. Die Bekehrung wurde von ihm als Befreiung von einer Art zwanghaften Besessenheit erlebt, die sich in Form von physischer oder psychischer Abhängigkeit von Drogen, Alkohol, Musik, Festen und allgemein, dem ethnisch spezifischen Lebensstil der (männlichen) Gitans, die ihr Leben gerne am gemeinsamen Musizieren, Feiern und Trinken ausrichteten, manifestiert haben soll:

Wir waren eine Familie von Musikern. Jede Nacht haben wir gefeiert. Wenn keine Hochzeit anstand, haben wir eine erfunden. Wir haben davon gelebt, wir haben von den Festen gelebt. Ich war Musiker, ich bin um die Welt gereist. Ich habe Geld verdient, viel Geld, aber ich war nicht glücklich. Ich habe in der Angst gelebt... ich war nicht ausgefüllt oder befriedigt. Ich war noch jung als ich mich bekehrt habe und ich habe alles hinter mir gelassen: Geld und Ansehen...

In dieser Nacht war ich das erste Mal bei einer Versammlung. Gott hat mich erlöst. Ich bin aus der Kirche herausgekommen und nach Hause gegangen, und ich habe zu meiner Frau gesagt: Ich glaube, dass ich von Jesus gerettet worden bin. In dieser Nacht habe ich das Feuer Jesu in

*meinem Herzen getragen. Meine Frau hat gedacht, dass ich verrückt bin, als sie mich so gesehen hat!*⁷²

Besessenheit und die damit verbundenen Ritualkomplexe, obgleich sie auch zum tradierten, kulturellen Repertoire einer Religion oder einer Volksgruppe gehören können, wie z.B. der Vodou in Haiti, Dämonenzeremonien auf Sri Lanka (Karperer 1983), oder die Besessenheitskulte marokkanischer Bruderschaften wie die der Hamadscha (Crapanzano 1973) oder der Gnawa (Welte 1973), treten manchmal als Folge traumatischer Ereignisse auf, wie z.B. nach der Erfahrung der Kolonialisierung oder in Krisensituationen, wie sie nach Epidemien oder Kriegen gewöhnlich entstehen (Hell 1999: 10). Es lässt sich bei unseren, wie auch bei Besessenheitskulten unter ähnlichen sozio-historischen Bedingungen (z.B. *hauka-Kulte* in West-Afrika) annehmen, dass die reale, machtpolitische Inbesitznahme, welche die Kolonialisierung außereuropäischer Länder im 19. Jahrhundert vorgenommen hatte, oder die, die durch die Integration ethnischer Minderheiten in den modernen Nationalstaat in Gang gesetzt wurde, eine Bedrohung für die Integrität und Selbstbestimmung der unterlegenen Gruppen darstellte, auf die sie, aufgrund der ungleichen Struktur der herrschenden Machtbeziehungen und fehlender, eigener politischer Institutionen, nicht direkt reagieren konnten und sich deshalb im religiösen Idiom der Besessenheit und der damit verbundenen Kulte ausdrückten (Worsely 1957: 315). Widerstand gegenüber der staatlichen Politik der Assimilation und der Sedentarisierung von ehemals fahrenden Zigeunergruppen (Reynier & Williams 1990) und Ohnmachts- und Unterlegenheitsgefühle angesichts des Verlust der „Kontemporanität“ (Fabian 1983) im Hinblick auf Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse, fanden bei den südfranzösischen Gitans, mangels eigener politischer Handlungsstrukturen und -möglichkeiten (akephal orientierte, familienatomistische Gesellschaft ohne zentralisierte politische Institutionen) eine hauptsächlich symbolische Artikulation im Bereich des Religiösen (vgl. Comaroff 1985: 262).

Es lässt sich aufgrund der frappierenden Parallelen zwischen allen millenaristischen Bewegungen weltweit annehmen, dass das frühe Christentum, welches vor über 2000 Jahren im Orient entstanden ist, ebenfalls eine Erneuerungsbewegung mit schamanistischen Elementen darstellte, welche vor allen Dingen auf die damalige politische Besetzungssituation im Lande reagierte und die der Unzufriedenheit und dem Protest, den diese verursachte, Ausdruck zu verleihen suchte. „Jahrhunderte lange Fremdherrschaft und Bedrückung“ waren dieser Situation scheinbar vorausgegangen (Mühlmann 1961: 252). Im Neuen Testament stellt z.B. dämonische Besessenheit ein immer wiederkehrendes Thema dar und auch der Teufel und böse Geister spielen im biblischen Lebenslauf von Jesus eine zentrale Rolle - ein Rolle, die ihnen im

Alten Testament in dieser Form noch nicht zukam. Rudolf Otto spricht von einer „Welle von Dämonismus“, die Palästina zu dieser Zeit überflutet haben soll (zitiert in ebd.: 252). Als millenaristische bzw. chiliastische Bewegung, stellte das Christentum mit seiner ausgeprägten Heilserwartungshaltung und seinen Weltfluchtenden in seinen Anfängen vermutlich einen Protest gegen die fremde und entfremdende Vorherrschaft der römischen Besatzungsmacht in Palästina dar. Letztere war der jüdischen Bevölkerung offensichtlich nicht nur aufgrund ihrer kolonialen Herrschaftsansprüche verleidet, sondern die Römer praktizierten zudem keine Hochgottreligion und ihre führenden politischen Männer waren allen Anschein nach auch moralisch dekadent oder korrupt (wie z.B. der Statthalter Herodes, der Salome, die für ihren Tanz den Kopf des eingekerkerten Täufers Johannes forderte, ihren Willen erfüllte).

Da die traditionale, religiöse Organisation der jüdischen Bevölkerung scheinbar nicht in der Lage war, auf die Notwendigkeiten und Bedürfnisse der neuen Ära hin zu reagieren und außerdem mit der Fremdmacht kollaborierte oder diese widerspruchslos hinnahm, richtete sich das Christentum vermutlich auch gegen die unflexiblen, weil versteinerten Strukturen der jüdisch-religiösen Praxis. Im Hinblick darauf könnten die Jesus-Lehren auch als eine direkte Antwort auf den graduellen Verlust einer authentischen und lebendigen Glaubenspraxis, auf die Verhärtung, Hierarchisierung und Bestechlichkeit der religiösen Ämter und ihrer Würdenträger und auf die Unfähigkeit einer fest etablierten, quasi sklerotisierten Religion, die Menschen zu heilen und zu transformieren, gelesen werden (Pharisäerstellen).⁷³ Ein weiteres Indiz dafür, dass die millenaristische Bewegung sich auf mehr oder weniger indirekte Weise gegen die Gegenwart der imperialistischen Besatzer und ihr koloniales System wandte, ist, dass diese Erweckungsbewegung, scheinbar dauernd mit der Kolonialregierung und dem dazugehörigen Verwaltungsapparat kollidierte. Auch wenn die römischen Machthaber, wahrscheinlich aus Angst vor einem drohenden Volksaufstand, Jesus damals nicht offen verfolgten, so sahen sie sich doch durch diesen neuen Propheten und unangenehmen Zeitgenossen, den der Reichsverwalter Herodes schon kurz nach seiner Geburt umzubringen trachtete, mit Sicherheit bedroht. Die Römer, dies geht zumindest aus den biblischen Schriften hervor, überwachten den charismatischen Religionsgründer während seiner Wirkungszeit auf das Schärfste, waren maßgeblich an seiner Hinrichtung beteiligt, verboten die christlichen Zusammenkünfte nach dessen Tod und verfolgten seine Apostel und Anhänger sogar weit über die Landesgrenzen hinaus, bis nach Damaskus (Apostelgeschichte 9). Der neue religiöse Leader, der sich frevlerisch als den angekündeten Messias ausgab und in seinem engagierten Kampf gegen den mächtigen Einfluss der Religionsgelehrten, den Pharisäern, kein Blatt vor den Mund nahm (vgl. Johannes 3: das Gespräch mit Nikodemus), war in den Augen der Römer und der Pharisäer offensichtlich ein Dissident gegen die Staatsgewalt, ein gefährlicher Anarchist und vielleicht sogar ein anmaßender Häretiker. Jesus Christus kündigte durch seinen Geist den nahenden Zusammenbruch einer verdorbenen und ungerechten Welt an und

verkündete die unerbittliche Abrechnung mit den verantwortlichen Übeltätern und Drahtziehern am Tag des jüngsten Gerichts (Offenbarung 19.20). Er predigte für die Gleichheit aller Menschen, egal welcher Abkunft oder welchen Vermögens und beabsichtigte überdies mit seiner Lehre, genauso wie durch seinem Opfertod am Kreuz, das alttestamentarische Gesetz Gottes oder die Gebote, welche alle Juden befolgen mussten, vollkommen außer Kraft zu setzen (Galater 3).

Die Gitans lebten seit Jahr und Tag, oder zumindest seit ihrer angenommenen Auswanderung aus Indien um 1000 n.Chr., in einem andauernden Belagerungszustand durch eine oder mehrere Fremdkulturen, die der Nicht-Zigeuner. Die mythologische Konzeption der Vormachtsstellung des Teufels in der Welt und das Schadensbringende Wirken der bösen Geister könnte allegorisch stellvertretend für die reale, machtpolitische Hegemonie der Payous und ihre, in den Augen der meisten Gitans, moralisch degenerierte und anti-spirituelle Gesellschaftsform stehen (vgl. Teil I). Genauso wie man sich in der Pfingstbewegung vorstellte, dass der einzelne Körper von Dämonen attackiert, infiltriert und besessen gemacht wurde, so könnte man die ethnische Gruppe der Gitans als „Metakörper“ konzipieren, der von der dominanten Mehrheitsgesellschaft zunehmend einverleibt (integriert), assimiliert (gleichgemacht) und damit krank gemacht oder geschwächt wurde. Die vehemente Ablehnung des Zustands der heutigen, aus den Fugen geratenen und von verderblichen Kräften beherrschten Welt und die Sehnsucht nach einer baldigen Ablösung von ihr, die Notwendigkeit einer schützenden Verbindung mit dem Übernatürlichen und die ausgeprägte Heilserwartung, stellten alle zusammengenommen Faktoren dar, die meiner Ansicht nach, ein fundamentales Bedürfnis nach Unabhängigkeit von Seiten der Minderheit signalisierten. Diese religiösen Bestrebungen könnten weiter den verdeckten Wunsch einer Minderheitengruppe, ohne eigenes Territorium und politische Repräsentation, nach mehr Autonomie und Selbstbestimmung widerspiegeln. Gleichzeitig drückten sie eine Art Verweigerung aus, weiterhin an der Welt „teilzunehmen“ und implizierten Resignation und Passivität. Der radikale Rückzug der Bekehrten auf sich selbst, der Abschluss in einer esoterisch-exklusiven Kultgemeinschaft und das puristische Abtrennungsbestreben von den „Heiden“ wies auch den Wunsch nach ethnischer Reinheit auf. Die Spuren unterschwelliger Sehnsüchte nach Freiheit, innerlicher genauso wie äußerlicher, waren unverkennbar aus dem Dogma herauszulesen. Mit Hilfe des Mythos und der dazugehörigen, rituellen Praktiken bemühte man sich offenbar zu einem unbefleckten, paradiesischen Urzustand zurückzukehren, in dem die eigene Gesellschaft noch nicht in diesem verheerenden Masse durch die Einwirkung einer fremden Kultur, verändert oder angegriffen worden war.

Das Idiom der Besessenheit durch zerstörerische, übernatürliche Mächte könnte auch bei den Gitans als Ausdruck ihrer subjektiven Erfahrung der Entfremdung

gelten, genauso wie es vielleicht symbolisch für die Furcht stand, allmählich von der mächtigeren Kultur absorbiert und ausgelöscht zu werden. Dabei dienten Dämonen und Teufel als „symbolisch-interpretative Elemente“, mit deren Hilfe sich diese diffuse, aber bedrückende Erfahrung der Wirklichkeit sowohl ausdrücken als auch interpretieren ließ (vgl. Crapanzano 1973: 6). Es ist anzunehmen, dass es im hiesigen Kontext aber nicht vorrangig um die Artikulierung und Strukturierung von inneren, psychischen Erfahrungen oder Strukturen ging, wie z.B. Vincent Crapanzano dies für die Anhänger der marokkanischen Hamadsha festgestellt hat, obgleich die Dämonen in der Pfingstbewegung sicher auch die Funktion innehatten, „psychologische Dispositionen“ zu symbolisieren (Crapanzano 1975: 146). Vielmehr schien es sich hier um eine wirksame Strategie zu handeln, die äußeren, lebensweltlichen Bedingungen und die Ablehnung und der Widerstand, welche diese bei den Betroffenen verursachten, zu „objektivieren“ und diese in eine andere Sprache umzuformulieren. Letztere bezog sich zwar nur sehr indirekt auf krude Tatsachen, erwies sich aber um so wirkmächtiger, als sie den Beteiligten die Möglichkeit vermittelte, sich von der sinnlich und rational erfahrbaren Wirklichkeit zu distanzieren und diese in transzendental erweiterte und neue, sinnstiftende Bezüge zu setzen. Anhand der Vorlagen des biblischen Mythos von dämonischer Besessenheit strukturierte und ordnete man die individuellen, psychischen Erfahrungen und Krankheiten innerhalb eines einheitlichen und allgemeingültigen Musters an - eine verbindliche Vorgabe, von der alle Betroffenen Gebrauch machen konnten und die ihnen als sinnvolle Erklärung für ihre verschiedenen „afflictions“ diente. Zur selben Zeit war der christliche Mythos auch eine autoritative Textgrundlage für den Ritualkomplex, mit Hilfe dessen die Priester die Teilnehmer exorzieren, heilen und deren bisher gültige Bedeutungswelten verändern konnten.

Wie einst Jesus und seine Anhänger waren die apolitisch orientierten Gitans nicht an einem Zusammenschluss von Staat (der sie ohnehin „verfolgte“ oder ihnen feindlich gesinnt war...) und Religion interessiert (nach dem Motto „Gebt dem Kaiser was dem Kaiser gebührt...“), sondern richteten ihre religiöse Praxis auf die baldige Erlösung von allen weltlichen Bezügen und auf die unverzügliche Verwirklichung des kommenden Reich Gottes. Ähnlich wie schon die urchristlichen Gemeinden, die Paulus im nördlichen Mittelmeerraum errichtete, versuchten die Gitans mit der Staatsgewalt im allgemeinen friedlich auszukommen (Römer 13), konnten es jedoch nicht vermeiden, dass sie als vermeintliche „Sekte“ wenn nicht verfolgt, so doch Opfer von Stigmatisierung und Objekt der staatlichen Überwachung wurden (vgl. Apostelgeschichte). Nach dem Vorbild der Apostel rieten auch die Gitan-Priester ihren Gemeinden an, z.B. für das Seelenheil von Staatsbeamten zu beten, in der Hoffnung, man möge sie in Ruhe lassen, so dass sie ihre Religion ungestört praktizieren könnten. Zwar hatten sich die christlichen Gitans zweifelsohne einem Leben in absoluter Legalität verschrieben und schlossen z.B. ihre Ehen standesamtlich oder

deklarierten als Sozialhilfeempfänger offiziell ihre saisonalen Erntearbeiten, behielten aber, obgleich sie die Gesetze der Nation befolgten, ihr eingefleischtes Misstrauen gegenüber allen staatlichen Institutionen, wie Polizei, Ämtern oder Politikern bei. Indem die Christen Gott und nicht den Staat, der ja Teil einer korrumpierten Welt war, als ihren souveränen „König“ oder Herrscher anerkannten, dessen alleiniger Verfügungsgewalt sie sich unterstellten und der unbedingten Gehorsam von ihnen abverlangte, allen Untertanen aber im Gegenzug Schutz und die Erfüllung aller Fürbitten gewährte, lehnten sie damit alle weltlichen Machthaber *a priori* ab und befreiten sich, wenn auch eher auf phantastisch-imaginäre Art und Weise aus dem Machtbereich und der Kontrolle durch den omnipräsenten Nationalstaat⁷⁴. So erzählte ein junger Mann z.B. stolz, dass, als man ihn (fälschlicherweise) für eine kriminelle Tat verdächtigt habe, er dem zuständigen Polizisten bei seinem Verhör souverän erwidert habe: „*Monsieur, der Eine und Einzige, der mich verurteilen kann, ist Er da oben...ist Gott!*“. Eine ältere Frau fasste mir einmal die Essenz dieser Auffassung zusammen, die sehr alte kulturelle Wurzeln zu haben schien, aber in den evangelikalischen Zigeunerkirchen heute eine akute Wiederbelebung erfahren hatte:

*Weißt du, als ich klein war, da habe ich mir viele Fragen gestellt. Ich habe mich zum Beispiel gefragt, warum alle anderen Rassen einen Präsidenten und ein Land für sich haben und wir, die Gitans, haben keines. (...)Nachdem ich mich konvertiert hatte, wusste ich warum das so ist. Gott ist unser Präsident, er ist unser König und wir brauchen keinen anderen. Und Gott hat uns erwählt, weil wir Ausgestoßene sind...*⁷⁵

(Mira, 54 Jahre)

Der Geist, der in euch wirkt, ist mächtiger, als der Geist, der die Welt regiert! heißt es in der Bibel (1Johannes 4). Dem Satan, der Welt und den Kräften des Bösen konnte man nur dann die Stirn bieten, wenn man von einem guten, außerweltlichen Geist erfüllt war. Der religiöse Diskurs ließ verlauten, dass alle Menschen automatisch ermächtigt würden, sobald sie sich vom Schlechten abgewandt hätten, da sie im Moment ihrer Umkehr von einer höheren Macht, dem Geist Gottes, ergriffen und angeleitet würden. Mit der geistlichen Stärke ließen sich die profanen Mächte unter dem Teufelsregiment notfalls bekämpfen, zumindest aber konnte man ihrem oppressiven Regime als Kind Gottes erfolgreich entkommen: *Es ist auf unsere spirituelle Macht zurückzuführen, dass wir, die Gitans, schon immer der Macht der Payous entweichen konnten!*, stellte ein kluger Priester einmal in seiner Sonntagspredigt fest. Die mittlerweile verpönten „okkulten“ Berufe, wie Wahrsagerei, Kartenlegen und Hellsehen, Tätigkeiten, die Frauen verschiedener Zigeunergruppen schon seit ihrer Einwanderung in Europa im 15.Jh. oft ausgeübt hatten, schienen dazu beigetragen zu haben, dass man sich den Payous auf spirituellem Gebiet schon immer eine Nasenlänge voraus fühlte. Aber während man früher nach eigenen Angaben nur zu seinem persönlichen, finanziellen Profit mit den bösen Mächten

„zusammengearbeitet“ und sich damit auch in höchste Gefahr begeben hatte, befand man sich heute eindeutig auf der Seite und unter dem Schutz von Gott. Der Vater im Himmel, so die geläufige Vorstellung, wachte über seine Kinder, gab ihnen das, worum sie ihn eindringlich genug baten und half ihnen vor allen Dingen beim problematischen Umgang mit allen Nicht-Zigeunern. Mit Hilfe des Gebets konnte man nicht nur materielle Güter, einen neuen Arbeitsplatz oder das Gehorsam seiner Kinder erlangen, sondern als Tochter oder Sohn Gottes (*filis ou fille de Dieu*) befand man sich zusätzlich in einer bevorzugten Stellung, die es einem ermöglichte, Fürbitten für Andere einzulegen und diese erfüllt zu wissen. So wurden mir z.B. häufig Fälle geschildert, in denen es angeblich zu Wunderheilungen gekommen sein sollte, nur weil diese (unbekehrten) Kranken oder Verletzten zufällig enge Blutsverwandte von PfingstlerInnen gewesen waren. Die Gitan(e)s glaubten, begründet durch ihre besondere, spirituelle Verwandtschaft zu den höheren Mächten, auch eine außerordentliche himmlische Protektion gegen die überall anwesende und bedrohliche Staatsgewalt zu genießen. So schilderte mir eine konvertierte Frau aus Béziers die Geschichte ihres „geistlichen“ Triumphes über französische Polizisten, die auf einer gemeinsamen nächtlichen Rückfahrt von einer Hochzeit, bei ihrem Kousin, der stark angetrunken am Steuer des Autos saß, eine Alkoholkontrolle durchführen wollten:

Wir sind an diesem Verkehrskreisel hier vorbeigefahren. Ich habe die Bullen auf der Seite gesehen. Ich habe nur gesagt: „Im Namen von Jesus, dem Allmächtigen, der uns mit seinem Blut gewaschen hat!“...und ich habe die Anwesenheit Gottes im Auto gespürt. Wirklich, es war die Anwesenheit von Gott da 'drinnen. Mein Kousin hatte getrunken, sie haben uns angehalten...aber die Bullen haben uns nichts getan. (Frage: „Haben sie ihn nicht blasen lassen?“) Ja, aber weil Gott da war, war nichts...sie haben nichts gefunden. Und mein Kousin, der nicht konvertiert ist, ist verblüfft gewesen (..) Danach hat er gesagt, dass er nie mehr trinken wird...⁷⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die symbolische Umdeutung und Wiedererschaffung der Welt, die anhand des biblischen Texts vollzogen wurde und mit Hilfe derer sich die Ausgestoßenen und Machtlosen als die wahrhaftig Privilegierten und Ausgezeichneten bezeichnen konnten, natürlich vordergründig eine kompensatorische Funktion in sich trug. Gleichzeitig konnte sie aber auch einen brauchbaren Praxiswert für sich beanspruchen, insofern sie eben nicht ausschließlich aus dem moralischen Ressentiment der „Schwachen“ gegen die „Starken“ erwuchs, sondern ihre Wurzeln durchaus in der Realität der Dinge hatte (vgl. dag. Nietzsche 1988). Millenaristische Bewegungen, wie das frühe Christentum und die heutige Pfingstbewegung müssen historisch situiert und unter den konkreten, soziokulturellen und politischen Bedingungen untersucht werden, unter denen sie sich herausbilden konnten – erst dann lassen

sich die vielschichtigen multiplen Bedeutungen des religiösen Systems und seiner Praktiken besser erschließen.

Der apokalyptische Mythos konstatierte und die Wirklichkeit bezeugte das Auftauchen von Unordnung, Chaos, Transgression und Krankheit im natürlichen wie im kulturellen Leben der Gitans und rechtfertigte, ja verlangte geradezu nach einer „Wiederversöhnung mit Gott“ (*une reconciliation avec Dieu*). Indem der einzelne Mensch wieder „seinen Frieden mit dem Herrn machte“ (*faire la paix avec le Seigneur*), in Sein Reich eintrat und schließlich gesundete, erhielt auch der angegriffene, soziale Korpus langfristig die Chance sich zu regenerieren. Wie Bertrand Hell für Besessenheitskulte weltweit festgestellt hat, stellt das Unglück und die Krankheit des Einzelnen immer gleichzeitig eine Bedrohung für alle Gruppenmitglieder dar, die durch dieses plötzliche Auftauchen von Unordnung gefährdet werden (1999: 113). Es geht bei den schamanistischen Praktiken zudem nicht in erster Linie um die Behandlung des kranken Individuums, sondern vielmehr auch um dessen, rituell bewerkstelligte Wiedereingliederung in sein soziales Umfeld, aus der es, egal ob schuldig oder unschuldig daran, herausgefallen war (ebd.: 113/14). Der poröse, desintegrierte Zustand der Gitan-Gesellschaft, der von Fehlentwicklungen und Verfallserscheinungen geprägt war, erforderte notwendig die Durchführung von Riten, die auf eine Besänftigung des Übernatürlichen und auf eine Allianz mit Gott abzielten, dessen enge Kooperation man nun ersuchte, um das Chaos hier unten zu beseitigen, denn wie B. Hell schreibt (1999: 106):

L'équilibre de l'ordre social n'est qu'un reflect de l'harmonie cosmique. La parole inspirée se doit de denoncer la transgression et la faute car la souillure qui en resulte est un puissant ferment de désaggrégation. Au-delà du corps social, c'est l'ordo rerum même qui est menacé.

Der übergeordnete Sinn der Erweckungsbewegung bestand darin, die Menschen wieder in einen direkten Kontakt mit dem Übernatürlichen (*un contact direct avec Dieu*) zu stellen - eine Verbindung, die sich im Laufe der Moderne und dem damit verbundenen Rückgang der traditionellen, religiösen Praktiken beinahe verloren hatte. Zum Zwecke der Beseitigung der irdischen Unordnung und der gesellschaftlichen Misere, wurde eine erneuertes Bündnis mit Gott geschlossen. Dabei schien es auch um eine „Ermächtigung“ der Unterprivilegierten zu gehen, die im Anschluss an eine rituelle Wiedergeburt in ein transzendentes Reich eintraten, wo sie von einem einflussreichen Geist erhöht und mit übernatürlichen Fähigkeiten ausgestattet wurden. Mit Hilfe dieses göttlichen „empowerment“ gewannen sie dann an Gesundheit, Stärke, Intelligenz und spiritueller Macht gegenüber den „Heiden“, welche nach wie vor ausschließlich in weltlichen Bezügen existierten. Die Christen, so behauptete man, wie in allen Dingen übrigens völlig bibeltreu, „besiegten die Welt“ und den Teufel nach dem Vorbild des Menschensohns und blieben nach ihrer

Wiedergeburt an die überirdischen Entitäten angebunden, für die sie als „Soldaten Gottes“ (*les soldats de Dieu*) oder „Armee des Herrn“ (*l'armée de Dieu*) und gegen die satanischen Mächte auf Erden „marschierten“ (*marcher avec le Seigneur*).

An diesem Punkt verlassen wir den Rahmen des rein symbolisch orientierten Handelns und begeben uns auf das Gebiet der rituellen Performances, deren Aufgabe es war, konkrete individuelle und soziale Transformationen zu bewirken. Obgleich das Motiv der Heilung (*la guérison*) bei den Pfingstlern zweifellos im Vordergrund stand, wurde es nichtsdestotrotz gerne als Alibi benützt, welches die tatsächlichen Praktiken und die wahre Funktion des Kultes vor Nichteingeweihten verschleiern sollte, wie z.B. die viel zitierte „Heilung von Drogenabhängigen“. In der Realität bildeten ehemalige Drogenabhängige nur eine unbedeutende Minderheit innerhalb der Kultgemeinschaft, welche ansonsten mehrheitlich von Frauen dominiert wurde, die Drogen meist nur vom Hörensagen kannten. Tatsächlich handelte sich bei dieser „ruse de thérapisation“, diesem Vorwand der Therapie (Hell 1999: 65), um eine Strategie, die in zahlreichen Besessenheitskulten weltweit angewandt wird, um Stigmatisierung oder Verbot durch Gesellschaft und Staat zu umgehen und um die Salonfähigkeit der abweichenden, oft vom religiösen Etablissement als „häretisch“ verschrienen Kulte, zu unterstreichen (ebd.: 65ff.). In diesem Zusammenhang scheint es mir unerlässlich, zwischen der Art und Weise zu unterscheiden, wie die religiöse Bewegung in der Öffentlichkeit neue Mitglieder rekrutierte, die fast immer mit Versprechungen auf Heilung von Krankheit und Abhängigkeit angeworben wurden und worin der übergeordnete Sinn dieser Kulte tatsächlich bestand, der allerdings nach ein paar Kirchenbesuchen für die Ethnographin noch gar nicht ersichtlich sein kann (z.B. Pasqualino 2002, Gay y Blasco 2000). Heilung und Aufnahme in den (geheimen) Kult waren zwei verschiedene Dinge und viele Leute ließen sich zwar in den evangelikalen Kirchen heilen, aber nicht unbedingt in den Kult initiieren. Auf der anderen Seite konnte die gelungene Heilung einer Krankheit durch die religiöse Intervention ein Weg zur Aufnahme in den Kult sein und es kam durchaus vor, dass sich Menschen aus reiner Dankbarkeit für ihre Genesung zu Jesus Christus bekehrten. Es wäre somit eine reduktionistische Vorgehensweise, die transformativen Riten, denen sich die Novizen unterziehen mussten, mit einer einfachen therapeutischen Behandlung seelischer oder körperlicher Krankheiten gleichzusetzen. Wie bereits oben erwähnt, galt dämonische Besessenheit außerdem als ein allgemeiner Lebensumstand der heutigen Zeit, nicht als eine Krankheit im herkömmlichen Sinne. Das Feld der Religion umfasst immer weitaus mehr als eine Therapie, die dafür nur eine Art „polyvalenter Metapher“ darstellt (Comaroff 1985: 197). Würden wir alles religiöse Verhalten lediglich unter medizinischen, psychiatrischen oder gar biologischen Gesichtspunkten analysieren, so würden wir uns damit bestenfalls empfindlich einengen - im schlimmsten Fall versuchten wir dabei unsere eigenen, ethnozentrischen und

notwendig beschränkten Erklärungsmodelle auf einen unpassenden, weil „eigenständigen Bereich“ einer anderen Kultur anzuwenden (Hauschild 2002: 209).

Es wäre demnach ungenau, die religiösen Praktiken mit einem medizinischen Eingriff gleichzusetzen, nur weil es sich z.B. bei den eigengebräuchlichen Begriffen oftmals um Termini aus der medikalen Therapie handelte, die zur Erklärung der transzendentalen Sachverhalte von den Priestern herangezogen wurden. In diesem wie auch in anderen religiösen Diskursen der globalen Peripherie, haben wir es mit subversiven *bricolages* zu tun, welche die Kohärenz und Gültigkeit des vorherrschenden Systems in Frage stellen und dieses bewusst zu unterminieren versuchen (Comaroff 1985: 197/198). Man kann den *bricolages* sogar eine indirekte politische Funktion zuschreiben, da sie von einer oppositionellen Haltung gegen die gültige Ordnung ausgehen (ebd.: 198). Mit ihrer Anwendung wird der Versuch unternommen, ein alternatives, transzendental orientiertes Welt- und Menschenbild zu entwerfen, welches die säkularisierte, wissenschaftlich-mechanistische Weltanschauung der Mehrheit außer Kraft setzte, indem es einen neuen, spirituellen Holismus propagierte. Später werde ich noch zeigen, dass sich jedes Mal symbolische Machtkämpfe entzündeten, wenn es zu Begegnungen zwischen Vertretern der konventionellen Medizin und den Gitans-Priestern kam. Letztere waren der unerschütterlichen Überzeugung, die effizienteren Heiler zu sein und trachteten danach, das Monopol auf Heilung mit Wort und Tat für sich zu beanspruchen.

Was eine vermeintliche politische Dimension der Religion betrifft, so ist festzustellen, dass mit einer millenaristischen Bewegung wie die der Pfingstbewegung, welche sich teleologisch auf den nahenden Weltuntergang richtete und ihre weltfernen Anhänger beständig daraufhin vorbereitete, keine angewandte Politik gemacht wurde, wohl aber Unzufriedenheit und Auflehnung gegen das vorherrschende System ihren zeichenhaften Ausdruck fanden. Auch wenn auf der Grundlage eines schamanistisch vermittelten Bündnisses zwischen Gott und Mensch, der Versuch unternommen wurde, die ungleichen Machtverhältnisse zwischen Payous und Gitanes durch eine Kollaboration mit den übernatürlichen Kräften umzugestalten, so verzichteten die Zigeuner doch wie üblich auf eine direkte Auseinandersetzung mit der Mehrheit und begnügten sich normalerweise damit, ihre spirituellen Erfolge (z.B. auf dem Gebiet der körperlichen Heilung von Kranken oder Verletzten) lediglich innerhalb ihrer eigenen Reihen öffentlich kund zu tun. Fehlende politische Strukturen lassen aber noch lange nicht darauf schließen, dass das Bestreben der evangelikalen Zigeunerkirche, Selbst und Gesellschaft zu heilen oder umzugestalten, sich lediglich darauf beschränkte, symbolische Veränderungen auf dem Gebiet der Riten oder dem des Mythos einzuführen, wie Jean Comaroff dies für außereuropäische, synkretische Bewegungen festgestellt hat (Comaroff 1985: 198). Die Rituale der Pfingstbewegung wirkten wie alle rituellen Performances, aktiv handelnd und modulierend auf Mensch, Gemeinschaft und Umwelt ein. Sie dienten dazu, neue, verbindliche Sinneswelten und Referenzpunkte zu

erschaffen. Ferner waren sie maßgeblich daran beteiligt, das Selbst zu transformieren, soziale und ethnische Beziehungen neu zu gestalten und eine Vielzahl an synkretistischen, kulturellen Formen hervorzubringen, die auch den Eintritt der Gitans ins moderne Zeitalter der Globalisierung signalisierten.

10. Die Diener Gottes: Schamanismus im Christentum

...Und er griff tief in meinen Schlund
Und riss die Zunge aus dem Mund,
Die eitle, sündhafte und bange,
Und durch erstarrter Lippen Rand
Stieß seine blutbespritzte Hand
Den weisen Stachel ein der Schlange.
Und meine Brust sein Schwert durchstob,
Und ihr mein bebend Herz entrang er,
Und in die offene Wunde schob
Er eine Kohle, flammenschwanger.
Ich lag im Wüstensand wie tot,
Und Gottes Stimme mir gebot:
„Steh auf Prophet, und sieh und höre,
Verkünde mich von Ort zu Ort.
Und wandernd über Land und Meere,
Die Herzen brenn mit meinem Wort.“

(A.S. Puschkin; *Der Prophet*)

„Ich war gegen Gott. Ich war im Ungehorsam gegen Gott. Ich war in der Revolte. Ich bin durch Gott in die Kirche geleitet worden. Das war kein Zufall, dass ich gekommen bin...“⁷⁷. Antonio Roderiguez, der heute weit über 70-jährige Gründervater und erste Priester der Pfingstbewegung bei den *Gitans catalans* steht an der improvisierten und rührend zusammen gebastelten Kanzel der Kirche von Tabascon, auf deren Außenseite das Wort „la Bible“ unregelmäßig und schief mit einzelnen goldenen Heftzwecken angenagelt steht und erzählt wahrscheinlich zum x-ten Male den Hergang seiner eigenen Bekehrung zu Jesus Christus. Den Zuhörern ist der Inhalt dieser Zeugenaussage bis in alle Einzelheiten bekannt, da Antonio mindestens zwei Mal im Jahr eine mehrtägige „Mission“ Vorort abhält, aber sie lauschen trotzdem andächtig und geduldig seinen Worten und rufen von Zeit zu Zeit ganz bewegt „Amen! Amen!“ oder „Gelobt sei Gott!“, wenn der Missionar besonders schön und innig gesprochen hat. Antonio ist ein Meister seines Amtes, ganz ohne Zweifel. Würdevoll und besonnen, auch in den ekstatischsten Momenten seines Diskurses, immer mit tief empfundenem Mitgefühl und ohne den leisesten Hauch von Arroganz, leitet er seine große Herde an. Antonio ist aufrichtig und bescheiden. Er sagt, dass die Diener Gottes, die Priester, doch nichts anderes als „Papageien“ wären, die das Wort Gottes (*la parole de Dieu*) einfach nachplappern würden. Treue Arbeiter des Herrn, die seinen Namen verkündeten und in Seinem Auftrag die Menschen zu seinen Kindern machen würde...

Vergleichbar mit zahlreichen anderen Gitan-Priestern, war Antonio, obgleich er in seiner frühen Jugend über längere Zeit hinweg Messdiener der katholischen Kirche war, ein „Anti-Christ“, jemand der Jesus vehement ablehnte und der sogar der Überzeugung war, dass die Welt und er selber von diesem Unruhestifter (*un impositieur*) getäuscht worden war (*J'étais que le monde et*

moi même enfant – avions été trompés par lui). Erst sehr viel später sei ihm die Wahrheit wie Schuppen von den Augen gefallen. „Ich bin gegen Gott gelaufen, deshalb hat mich Gott als sein Werkzeug auserwählt...“ (*Je suis marché contre Dieu, c'est pour ça que Dieu m'a choisi comme son outil...*“), berichtete auch der Priester Micky aus Caracassonne, der noch weit über seine Jugend hinaus partout „nichts von Gott wissen wollte“ (*je voulais rien savoir de Dieu*). Ein französischer Missionar, der in Tabasco Station machte, berichtete, dass er noch am Vorabend seiner Bekehrung, als er arm und niedergeschlagen in einem schäbigen Pariser Hinterhofzimmer saß, Gott mit den furchtbarsten Schimpfwörtern belegt und ihn abgrundtief verflucht habe. Ein anderer Payout-Priester, der damals eine evangelikale Kirche von Gitans leitete, erzählte mir, dass er vor seiner Bekehrung ein unbelehrbarer Rassist gegen Zigeuner gewesen wäre. Gott habe ihn dann als seinen Diener zu einer fahrenden Sinti-Gruppe „geschickt“, so dass er Sein Wort, das die Gleichheit aller Menschen proklamierte, dort verkündigen würde. Besessenheit durch Dämonen war in den verschiedenen Vorgeschichten der Gitan-Priester fast schon eine obligatorische Begleiterscheinung. Ein junger Priesteramtskandidat berichtete, dass er jahrelang in der Sünde gelebt hätte, bis er dann eines Abends einem angetrunkenen, jungen Mann, der ihn in einer Bar anhand von Worten provoziert hatte, im Zornes- und Alkoholrausch ein Messer in den Rücken gestoßen hatte. Obgleich die Verletzung glücklicherweise nicht lebensgefährlich war, wurde der Übeltäter sofort aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und in eine andere Stadt verbannt, wo er sich schließlich im Laufe eines Jahres zur Pfingstbewegung konvertiert hatte. Als er nach ein paar Jahren eine Berufung zum Priesteramt erhielt, kehrte er wieder in seine Geburtsstadt zurück, um beim örtlichen Pastor in die Lehre zu gehen. Sein damaliges Opfer, ein viel versprechender Musiker und Sänger, der lange Zeit im Krankenhaus an den Folgen der Verletzung zu leiden hatte, bekehrte sich ebenfalls etwas später und schwor damit einer normalerweise verpflichtenden Vergeltungsaktion und somit einer drohenden Familienfehde unwiderruflich ab. Heute sind Täter und Opfer wieder versöhnt und beide Priesterkandidaten unter demselben Älteren (*l'ancien*), dem Pastor, dem sie jeder für sich, ihre Bekehrung zu verdanken haben. Ein weiteres Beispiel für eine Diagnose akuter Dämonenbesessenheit, stellt Kolis Lebenslauf dar - ein Mann in den frühen 30ern, der erst kürzlich eine beglaubigte Berufung zum Diener Gottes erhalten hatte. Koli war schon seit seiner Jugend in Drogenmissbrauch und -handel verstrickt, eine zweifelhafte Karriere, die schließlich mit einem verhängnisvollen Diebstahl in der Bar der Gitans ihr abruptes Ende fand. Dort wurde er vom Inhaber, gleichfalls einem Gitan, auf frischer Tat ertappt, als er sich an der Kasse zu schaffen machte, und von einem lebensgefährlichen Streifschuss in die Lunge verletzt. Kolis Aussagen zufolge, ist es der Intervention der evangelikalen Kirche zu verdanken, dass er noch am Leben ist, die für ihn während der kritischen Augenblicke, in denen er im Krankenhaus zwischen Leben und Tod schwankte, gemeinsam gebetet hatte. Er hatte sich anfangs aus Dankbarkeit für seine Genesung zum Christentum bekehrt

und mit der mitwirkenden Unterstützung der Glaubensgemeinschaft Abstand von Drogen genommen.

Wie bei den marokkanischen Gnawa oder den nordamerikanischen Sioux, stellte auch bei den südfranzösischen Gitans ein chaotischer, individueller Lebenslauf, oder man möchte fast sagen, ein langer und prägender Aufenthalt in der „Unterwelt“, der einer mystischen Reise in das Schattenreich der bösen Geister oder der Totenwelt glich (zwei Kandidaten befanden sich tatsächlich in realer Todesnähe), eine initiatorische Probe für den zukünftigen Heiler dar (Hell 1999: 237). Bertrand Hell, der 15 Jahre lang die Biographien der Kultleiter der Gnawa studiert hat, stellt fest, dass alle Initiierten eine beinahe identische Lebensperiode durchlaufen haben - eine äußerst unregelmäßige Phase, die sich durch zielloses Herumwandern, Verfall, Kriminalität und Gefängnisaufenthalte gekennzeichnet habe (ebd.: 234). Diese „Initiationskrankheit“, deren begleitende Symptome soziale Entwurzelung und Marginalisierung sind, wird mit der Annahme der Berufung, die wiederum einen neuen Bruch mit der Gemeinschaft impliziert, nochmals auf unbefristete Dauer verlängert. Die marginale, gesellschaftliche Position der Alliierten des Übernatürlichen und die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Heiler- und Vermittlerqualitäten scheinen einander jedoch zu bedingen. Der französische Anthropologe ist sogar der Ansicht, dass, je dramatischer und schrecklicher der Schamane seinen vorinitiatorischen Zustand vor anderen darstellen kann, um so größer würde man seine Kompetenzen einschätzen, da eine direkte Beziehung zwischen der sozialen Distanz, die den Heiler von seiner Gemeinschaft trennt und der kollektiven Anerkennung seiner Macht bestehen würde (ebd.: 238). Die langen und dramatischen Zeugenberichte der meisten Priester und Kandidaten, welche die Irrungen und Wirrungen ihres Vorlebens bereitwillig in der Öffentlichkeit der religiösen Versammlungen preisgaben, schienen diese Beobachtungen zu bestätigen. Ihr hoher, prestigeträchtiger Status, den sie daraus ganz offensichtlich zogen, beschränkte sich allerdings auf den relativ kleinen Radius der lokalen und überlokalen Kultgemeinschaft. Prestige und Kompetenz auf der einen Seite, Stigmatisierung und Ausschluss auf der anderen – das Leben fast aller Schamanen kennzeichnet sich durch eine ambivalente und widersprüchliche Stellung, die sie als enge, menschliche Verbündete von Geistern und Götter einnehmen (ebd. 240). Für den Rest der Gitanesgemeinschaft, insbesondere für die Gesetzeshüter und Ältern, stellten die meisten evangelikalen Priester schlichtweg „gefallene“ Männer dar, die ein- oder mehrere Male gegen die Gesetze der Gruppe (*la ley gitane*) verstoßen und somit eine „Geschichte hatten“ (*avoir une histoire*). Sie, darunter auch der „Gründervater“ der gitanischen Pfingstbewegung, wurden deshalb nicht mehr zu den ehrbaren und respektierten Gitans gezählt.

„Die Krankheit, das Gefängnis, das Elend, die Trunksucht – ich musste sie selber erfahren...“ (*La maladie, la prison, la misère, l'ivrognerie – il fallait que*

je connaisse d'expérience moi-même), erläutert Lama Deer, ein bekannter Sioux-Schamane (zitiert in Hell 1999: 237). Es ist einleuchtend, dass der Priester, welcher häufig ein besonders hoffnungsloser, scheinbar unheilbarer Besessener gewesen ist, der lange „unter der Macht des Teufels“ gelebt hat, es aber zu guter Letzt, dank eines übernatürlichen Eingriffs geschafft hat, sich von diesen dämonischen Ketten zu lösen, diese schlimmen Erfahrungen notwendig braucht, um ein guter und effizienter Heiler zu werden. Selbst Jesus, der allen Versuchungen widerstand und nie sündigte, wurde vom Vater auf die Probe gestellt und musste erst einmal die nötigen, schmerzhaften Lebenserfahrungen durchmachen, erst dann wurde er von Gott berufen: „Obwohl er Gottes Sohn war, hat er durch Qualen gelernt, was Gehorsam heißt. Nachdem er ans Ziel gekommen ist, kann er nun alle, die ihm gehorchen, für immer retten.“ (Hebräer 5). Diese Selbsterfahrungen verschaffen dem Heiler nicht nur ein konkretes und differenziertes Wissen von Besessenheitszuständen oder Krankheit und helfen ihm dabei, sich ein präzises Know-how der unterschiedlichen „afflictions“ und ihrer Therapiemöglichkeiten anzueignen. Seine drastische innere Wandlung zeugt geradezu von der unbedingten Wirksamkeit der übernatürlichen Kräfte, die bei ihm, mehr als bei anderen, deutlich sichtbar am Werk waren und welche ihm nach wie vor hilfreich zur Seite stehen. Seine persönliche Verwandlung vom irregeleiteten und konfusen Besessenen, zum verlässlichen und gehorsamen Werkzeug des Himmels, stellt mit Sicherheit die radikalste und rational unerklärlichste aller Konvertierungen dar: sie beweist allen Anhängern und Gläubigen, dass das Übernatürliche tatsächlich seine helfende Hand im irdischen Spiel hat und dass sich der biblische Mythos, lebendig wie eh und je, immer wieder von Neuem verwirklicht.

Antonios Vergangenheit wies zwar, bis auf eine belanglose Ehrenbeleidigung, deren Schaden klein und verhältnismäßig schnell behoben war, keine nennenswerten, dunklen Flecken auf, der zukünftige Missionar gehörte aber, ebenso wie sein strenggläubiger, katholischer Vater, anfangs der „falschen“ Religion an - bis zu jenem unvergesslichen Tag, an dem Antonios konvertierter Neffe ihn inständig darum bat, ihn doch zu einer kirchlichen Versammlung zu fahren, die in einem abgelegenen Dorf, ca. 30 km entfernt von ihrem damaligen Wohnort, abgehalten wurde. Antonio lehnte diese Bitte mehrmals nachdrücklich ab, aber als der Neffe trotzdem nicht nachgab, fuhr er ihn schließlich im Auto zum Ort der *réunion*:

Dort angekommen, weiß ich nicht warum ich mit ihm hineingegangen bin. Ich habe mich hingesetzt und kurze Zeit später habe ich mich schon als „Gefangener“ wieder gefunden, weil der Raum so angefüllt mit Menschen war, dass ich nicht mehr flüchten konnte. Mehrere Diener Gottes hatten auf der Tribüne Platz genommen und ich habe angefangen, mich innerlich über sie lustig zu machen. Der eine hatte den Kopf auf die Ellbogen gestützt, der andere saß mit verschränkten Armen lässig zurückgelehnt

auf seinem Stuhl. Ich hatte eine Wahnsinnslust zu lachen, hinauszugehen um soviel zu lachen wie ich wollte, weil ich sie lächerlich fand, da ich an die ordentlichen Riten meiner Religion gewohnt war.

Dann, auf einmal hatte ich den Eindruck, dass sich etwas auf mich „stürzte“. Ich fing an zu weinen ohne zu wissen warum, ohne zu verstehen, was mir zustieß. Ich habe über meine Sünden geweint und über meine Ablehnung des Christus, den ich plötzlich als Retter der Welt und als Herrn anerkannte. Ich wollte hinausgehen, weil ich dachte, dass ich verrückt geworden sei und ich war voller Scham, weil ich, der Stolz, vor allen den jungen Mädchen heulte (...)Aber ich konnte nicht hinausgehen, ohne alle um mich herum zu stören, also bin ich einfach dageblieben. Mein ganzes Leben, meine ganze Unwürdigkeit sind mir vor meinem Auge vorbeigezogen und besonders meine Haltung gegenüber Jesus Christus. Ich war wie ausgelöscht vor seiner Person. Die Prediger, über die ich mich lustig gemacht hatte, ich habe sie plötzlich wie Apostel gesehen...⁷⁸

Nach seiner Konversion, die wie alle Bekehrungen unvermittelt und sozusagen „aus heiterem Himmel“ geschieht, war Antonio im Wohnwagen in der Bretagne unterwegs, eine Region, deren rauhen Charme deren stürmisches, graues Meer er besonders liebte und von der er nicht müde wurde, den vom Klima verwöhnten Mittelmeerbewohnern zu erzählen. Er verkaufte von Tür zu Tür (*faire la porte à porte*) und nützte gleichzeitig diese Gelegenheit, um seinen Zeugenbericht vor seinen KundInnen abzulegen. Einige bekehrte Gitans, die den fliegenden Handel als ihren Beruf ausübten, erzählten, wie ihre anfängliche Begegnung mit Jesus Christus auf wundersame Weise dafür gesorgt hatte, dass sich eine Tür nach der anderen für sie geöffnet habe und dass das Verkaufsglück seither sicher auf ihrer Seite gewesen wäre. Das Feuer der ersten Liebe (*le feu du premier amour*), in dem die frisch Bekehrten damals standen, ihr neuer Lebensélan und ihre unverbrauchten, spirituellen Energien hätten viel dazu beigetragen, gute und erfolgreiche Handelsbeziehungen zu schaffen. Natürlich habe man auch mit vollen Händen aus dieser spirituellen Goldgrube geschöpft: ein Teppich, eine Hose, ein Pullover nach dem anderen seien damals unter ihren Händen weggegangen wie warme Semmeln...

Pablito, ein missionierender *Manouche*, der vor seiner Berufung als einfacher Gläubiger im Norden Frankreichs im Wohnwagen herumreiste, pflegte lang und breit zu berichten, wie er reich gesegnet durch den Herrn (*la bénédiction du Seigneur*) seinen Lebensunterhalt damals mühelos verdienen und sogar schwierige finanzielle Situationen durch Seine Unterstützung meistern konnte. Eines Tages, es war in den 70er Jahren, befand sich Pablito also eines Tages ohne einen einzigen *sous* in der Tasche. Er hielt sich damals gerade in der Normandie auf, in einem bäuerlichen Landstrich, „wo alle Erdbeeren kultivierten“, nur er, der fahrende Zigeuner ohne Land und Besitz, hatte nun mal keine einzige Erdbeerplantage. Pablito quälte der Hunger und die Angst vor dem nächsten Tag. Er betete deshalb unermüdlich fast die gesamte Nacht hindurch

im Freien vor seinem Wohnwagen, bis er schon im Morgengrauen, endlich vom Geist ergriffen und gesegnet wurde (*être béni par Dieu*). Am nächsten Morgen machte er sich mit ein paar verbliebenen Nähgarnrollen auf den Weg in die nächste Stadt. Er ging zu Fuß, da er zu dieser Zeit zu arm war, um sich ein Auto leisten zu können. Am ersten Haus angekommen, klopfte er laut und vernehmlich an der Tür. Ein Riese, ein fast zwei Meter großer Afrikaner (*un grand gadjó noir*), öffnete ihm. Eingeschüchtert durch die imposante Gestalt, die lässig am Türrahmen lehnte, bot der kleine, zierliche Pablito ihm mutlos seine jämmerliche Ware feil. Der Mann sagte desinteressiert: „Nein danke, kein Bedarf.“ Als Pablito sich schon enttäuscht zum Gehen wendete, hörte er zu seiner großen Überraschung die dunkle Basstimme noch einmal rufen: „Brauchst du ein Auto?“ Der Afrikaner führte ihn auf den Hinterhof, wo ein alter Kleinwagen, der schon etwas abgenutzt und schäbig aussah, herumstand. Kannst du haben, sagte der Schwarze. Ist Benzin im Tank? fragte Pablito. Er ist voll, bekommt er zur Antwort. Gut, dann nehme ich ihn, so der Manouche. Pablito berichtete schelmisch, dass er das erhebende Gefühl hatte, sich in einen nagelneuen Cadillac zu setzen, so reich beschenkt fühlte er sich, nachdem man ihm diese unerwartete Gabe überreicht hätte. „Das ist mein Gott...das, das ist mein Gott!!“, rief der Priester triumphierend aus, nachdem er die Geschichte vor versammelter Kirche erzählt hatte und schlug sich dabei mehrere Male auf die Brust.

Aber zurück zum jungen Antonio, der immer noch in der Bretagne tätig ist. Auch er kann von Wundern berichten. Seit seiner Konversion ist er nach eigenen Aussagen von einem Magengeschwür geheilt worden, an dem er schon seit über 12 Jahren gelitten hatte. Schließlich beginnt er zu verspüren, dass Gott ihn zum Priesteramt „aufruft“ (*être appelé par Dieu*), aber die Geschäfte gehen gerade ausgesprochen gut und Antonio, der das normale Leben eines normalen Menschen führen will, weigert sich mit Hand und Fuß der Berufung zu folgen. Er ignoriert also schlichtweg den Aufruf des Übernatürlichen und verkauft und bezeugt unverdrossen weiter. Ganz im Gegensatz zu den profanen, westlichen Ärzten, können die Gitan-Priester und die Schamanen auf den anderen Kontinenten dieser Erde niemals reich mit ihrem Beruf werden – auch diese Tatsache stellt oftmals einen hinreichenden Grund dafür dar, dass die geistliche Erwählung, welche neue Entbehungen und Abhängigkeiten mit sich bringt, nur widerstrebend oder erst nach langer, chronischer Krankheit angenommen wird. „Zu schwer scheint die Last zu sein, die man tragen muss, wenn man mit dem Übernatürlichen zusammenarbeitet. Man muss bereit sein, ein Leben zu führen, das unter dem Zeichen des Unvorhergesehenen steht.“ schreibt Bertrand Hell (1999: 238) über die Probleme, die einer Schamaneninitiation weltweit vorausgehen. Wer seine Erwählung annimmt, der ist gezwungen, sich von nun an nach den Anordnungen der übernatürlichen Mächte zu richten: er muss vielleicht Haus und Heimat verlassen, um dort zu leben und zu arbeiten, wo Gott oder Geister ihn hinführen, wie es auch Antonio später erfahren wird, der vom

Norden in den Süden berufen wird, um dort sein eigenes Volk zu „erwecken“ und im Zuge dessen sogar sesshaft wird. Auf jeden Fall aber, wird der Schamanen-Priester zeitlebens ein marginaler Mensch bleiben, ein freiwilliger Außenseiter, der das geregelte, gesellschaftliche Leben bis zu einem bestimmten Grad hinter sich gelassen hat, um sich, statt mit anderen Menschen, vor allem mit Geistern oder Göttern zu verbinden (ebd.: 238).

Um die phänomenologischen Bestimmungselemente für den Schamanismus festzulegen, nach denen man schamanistische Komplexe in anderen Kulturen identifizieren kann, sollte man den sibirischen Kontext, aus dem die ersten ethnologischen Untersuchungen hervorgegangen sind, als „Vergleichsbasis“ heranziehen (Vajda 1959: 268). Laszlo Vajda, der frühere Münchner Ethnologe, nennt die rituelle Ekstase, Hilfsgeisterglaube, Berufung, Schamaneninitiation, Jenseitsreise, Kosmologie, Schamanenkampf und Schamanenausrüstung als die wichtigsten Bestimmungselemente der authentischen, sibirischen „Kulturercheinung“. Natürlich finden wir im evangelikalen Christentum bzw. in der Pfingstbewegung nicht alle Bestimmungselemente in dieser abstrakten Reinform vor. So z.B. ist die Jenseitsreise oder der magische Flug hier von keiner wichtigen Bedeutung, da der Schamanen-Priester im Zustand der Besessenheit, also einer „aktiven Ekstase“ heilt, und keine tranceartigen Seelenreisen antritt, wie z.B. in der so genannten „passiven Ekstase“ (vgl. Vajda 1959: 268/69). Auch die Kleidung des Heilers ist weit davon entfernt, eine Ähnlichkeit mit dem Gewand des sibirischen Schamanen zu haben: Pastoren trugen zum Predigen schlicht, aber für zigeunerische Verhältnisse sehr feierlich und eher „payouhaft“ fremd, Hemd, Anzug und Krawatte. Dennoch reichen die restlichen Kriterien, die ich im Folgenden ausführlicher erläutern werde, meiner Meinung nach vollkommen aus, um die Diener Gottes als authentische, schamanistische Heiler zu definieren, die auf der universellen Grundlage von Geistbesessenheit oder Trance agierten (vgl. Hell 1999 für außereuropäische Kulturen; Hauschild 2002 für eine Form des „modernen Schamanismus“ in Süditalien).

Der Vorgang und Inhalt der Initiation stellt ein wichtiges Bestimmungselement für die wissenschaftliche Umgrenzung des schamanistischen Komplexes dar. Als „geistiges Kernstück des Vorgangs“ der Schamanenweihe nennt Vajda den mystischen Tod und die Wiederbelebung des Kandidaten, deren Höhepunkt ein ekstatisches oder visionäres Erlebnis kennzeichnet (welches Vajda übrigens als eindeutig „pathogen“ bezeichnet), in dem der zukünftige Schamane Visionen und Halluzinationen erlebt (1959: 278). Zum Beispiel wird er selber Zeuge, wie seine Seele aus dem eigenen Körper „heraustritt“ und sieht dann dabei zu, wie die Geister seinen Körper bearbeiten. Der Schamanennovize bekommt von ihnen mit Hilfe einer Operation einen neuen Körper: Zuerst wird das Fleisch von den Knochen abgetrennt, dann werden die Knochen gereinigt und anschließend mit frischem Fleisch und neuen Sehnen überzogen. Vajda, der jedoch präokkupiert von der Vorstellung ist, eine „positivistische“ Studie über die

Religionen exotischer Völker zu schreiben, ohne allerdings die Tatsache hinreichend zu berücksichtigen, dass es sich bei der angeblichen Pathologie (Hysterie, Epilepsie ect.) des Schamanen im allgemeinen um eigeninduzierte, anhand von Selbsttechniken hervorgerufene, Trancezustände handelt oder dass seine wissenschaftliche Definition der Ekstase als „Heraustrreten der Seele“ (ebd.: 269) einen „interkulturellen“ Euphemismus darstellt,⁷⁹ übersieht hier wesentliche anthropologische Konstanten. Schon der Religionswissenschaftler Mircea Eliade hatte in seiner vergleichenden Studie über Schamanismus (Eliade 1973), in der Vajda nichts als eine „künstlerische Improvisation“ sieht (ebd.: 282), richtig feststellt, dass nämlich auch die heiligen Schriften des Christen- und Judentums mythologisch-symbolische Strukturen enthalten, die ohne jeden Zweifel auf einen schamanistischen Komplex hindeuten (Eliade 1973: 163; 445ff.). Weit von jeder Anomalie oder psychologischer Pathologie entfernt, haben wir es, im Gegenteil beim diesem Phänomen mit universalen, symbolischen Vorstellungen und Praktiken zu tun, die im mythologischen Repertoire und in den religiösen Riten vieler Volksgruppen vorhanden sind und so auch in der Geschichte unserer eigenen, jüdisch-christlichen Zivilisation, auftauchen.

Insbesondere die beinahe universelle Initiationssymbolik von Tod und Wiedergeburt, die natürlich auch in profanen Übergangsriten zum Tragen kommt, nimmt im christlich-religiösen Übergangsritus der Pfingstbewegung eine wichtige Stellung ein. Analog zur angeblich „pathogenen Ekstase“ sibirischer Heiler (Vajda: 278), betrachten auch die Pfingstler ihre Transformation von normal sterblichen Menschen zu immortalen Gotteskindern (*les enfants de Dieu*) als das Ergebnis einer göttlichen „Operation“ (*une opération de Dieu*) oder als Folge einer unsichtbaren „Herztransplantation“ (*une opération du coeur*) (vgl. Eliade 1973: 316/317), anlässlich derer, mit Hilfe der übertragenden Vermittlung eines geistgeleiteten Priesters, das Herz der Initiantin „bearbeitet“ (*Dieu travaille le coeur*), dann „aufgebrochen“ (*briser le coeur*) und schließlich ein neues Herz in den Körper eingesetzt wurde (*Dieu/Jésus m'a donné un coeur nouveau*):

*Wir sind Jesus begegnet, wir haben eine Erfahrung mit ihm gemacht. Das ist eine Operation, die Gott an uns vorgenommen hat, ohne dass es das Fleisch berührt hat. Ohne uns die Brust zu öffnen, hat er uns ein neues Herz gegeben.*⁸⁰

(Pastor Juan)

*Reiß dieses schlechte und unreine Herz heraus, Herr und pflanze ihm ein neues Herz ein! Erneuere diesen Körper!*⁸¹ schrieten die Diener Gottes im befehlenden Ton, während sie den Neophyten die Hände auf den Kopf gelegt hatten und dabei den Geist mit der Kraft des bloßen Wortes beschworen. Da die Vorstellung vorherrschte, dass die Sünde sich wie ein Geschwür oder Krebs in

der Seele einnistete, musste auch das befallene Organ, das Herz (welches die Gitans als den Ort der Seele betrachten), von Gott entfernt und durch ein frisches und unbeflecktes Herz ersetzt werden.

„Früher ward ihr tot, jetzt seid ihr wiederauferstanden!“ (*Jadis vous étiez morts, maintenant vous êtes recussités!*), pflegten die Gottesdiener zu den Christen zu sagen, die den Übergangsritus der Taufe bereits vollzogen hatten. „Bei der Beschneidung durch Christus habt ihr gleichsam den ganzen Körper, der unter der Herrschaft der Sünde steht, abgelegt. Denn ihr seid durch die Taufe mit Christus begraben wurden und ihr seid auch schon mit ihm zusammen zu neuem Leben gelangt.“ (Kolosser 2). Solche mythologischen Konzeptionen wurden von den Gitans als wirkliche, wenn auch nicht nachweisliche Fakten angesehen und ihre Bedeutung reichte weit über die des bloßen Gleichnisses hinaus. Spirituelle Erfahrungen und körperliche Prozesse wurden im christlichen Mythos und so auch im Diskurs der Priester manchmal bis zur Unkenntlichkeit miteinander verwoben, bis sie zu einer einzigen, magischen Überrealität verschmolzen. Der Vorgang der Bekehrung zu Christus, die Kehrtwendung implizierte für den Novizen eine mystische Passage vom Tod zum Leben, vergleichbar mit der „tatsächlichen“ Wiederauferstehung von Lazarus (die vielleicht auch nur eine Allegorie für spirituelles Erwachen darstellen sollte) und beruhte auf der Idee einer totalen Erneuerung des gesamten Körpers, seiner Glieder und Organe. Die Wiedergeburt der ChristInnen und die damit einhergehende Erneuerung ihrer Physis wurde mit Lazarus Wiedererweckung durch Christus verglichen, dessen bereits desintegrierender Körper nach vier Tagen Totenstarre und einsetzender Verwesung angeblich noch einmal von Kopf bis Fuß neu erschaffen werden musste. „Lazarus, das seid ihr!“ sagte der Gründervater Antonio, „auch ihr kamt vom Tod ins Leben zurück, auch ihr wurdet von Gottes Hand lebendig gemacht“:

Gott hat Lazarus wiedererschaffen, nachdem er vier Tage lang tot war. Vier Tage, könnt ihr euch das vorstellen? Also musste Gott ihn völlig neu erschaffen...nach vier Tagen Tod, musste er das Fleisch neu erschaffen, die Zellen, die Knochen, die Organe... alles, alles...Gott kann das machen, wisst ihr.(...)Das ist groß! Stellt euch vor, was für eine Macht!

Die Glaubensgemeinschaft machte sich dieses priesterliche Dispositiv zu eigen, in dem sie es mit eigenen Vorstellungen ausschmückte und beglaubigte, die den Körper ebenfalls als Grundlage für ihre spirituellen Erfahrungen heranzogen. So behauptete man beispielsweise unter den Anhängern, dass das Wort Gottes in der Lage wäre, das Herz zu „durchstoßen“ (*fleahir, percer les coeurs*) und die konvertierten TeilnehmerInnen sprachen gerne von ihren bewegenden, emotionalen Erfahrungen, die sie machten, als sie das Wort Gottes körperlich spürbar empfangen (*recevoir la parole de Dieu*): „Ich war in meinem Herzen berührt“ (*j'étais touché dans mon coeur*), „Mein Herz war gebrochen“ (*mon*

coeur était brisé), „Ich habe es in meinem Herzen gespürt“ (*je l'ai ressenti dans mon coeur*). „Lege in mein Herz etwas Neues, Herr. Lege in mein Herz etwas Erneuerteres, Herr...“, hieß es auch in einem populären Kirchenlied. (*Met dans mon coeur, Seigneur, quelque chose de nouveau. Met dans mon coeur, Seigneur un renouveau..*)

Bereits im Alten Testament finden wir Hinweise, die eindeutig widerlegen, dass es sich bei der „Grundidee der Skelettierung“ oder der Erneuerung des Körpers des Schamanen nicht nur um das „Denken von Jägerkulturen“ handelt (vgl. Vajda: 279), sondern dass letztere zu den mythologischen Vorstellungen unserer abendländischen und zahlreichen anderen Kulturen weltweit gehören (vgl. Eliade 1973: 163):

Also sprach der Gebieter und Herr: (...) Ich gebe euch dann ein neues Herz in eure Brust und lege neuen Geist in eure Brust, ich entferne das Herz aus Stein aus eurem Leib und lege euch ein Herz aus Fleisch herein. Meinen Geist lege ich in eure Brust und will es bewirken, dass ihr nach meinen Satzungen wandelt, meine Rechtsarme beobachtet und sie vollbringt. Also spricht der Gebieter und Herr zu diesen Gebeinen: Fürwahr, ich lasse Geist in euch kommen und ihr werdet lebendig. Ich lege Sehnen auf euch und bekleide euch mit Fleisch; ich überziehe euch mit Haut und lege Geist in euch, dass ihr zum Leben erwacht und erkennt, dass ich der Herr bin.

(Ezechiel 26 & 37)

Zieht man die wenigen, bisher erwähnten phänomenologischen Bestimmungselemente des Schamanismus in Betracht (vgl. Vajda: 277 ff.), zu denen im Folgenden noch weitere relevante hinzukommen werden, könnte man schon jetzt die biblische Figur des Römers Saulus, der später Paulus genannt wird, als den Urschamanen oder den ersten Schamanennahmen des Christentums bezeichnen, dessen Beispiel u. a. auch die Gitan-Priester folgten. Auch Saulus erlebt seine Schamaneninitiation unter dem Motto von Krankheit und Heilung oder Dunkelheit und Licht, auch er wird durch einen erschütternden „Unfall“ zu einer entscheidenden seelischen Wandlung getrieben, auch er wird gegen seinen Willen von einem himmlischen Hochgott berufen. Zunächst ein erbitterter Gegner und politischer Verfolger der Urchristen, wird er auf dem (falschen) Weg nach Damaskus plötzlich durch einen göttlichen Eingriff mit Blindheit geschlagen.

Unterdessen ging Saulus noch immer heftig gegen die Jünger des Herrn vor und tat alles, um sie auszurotten. Er ließ sich vom Obersten Priester Empfehlungsbriefe an die jüdische Gemeinde in Damaskus geben. Auch dort wollte er nach Anhängern des neuen Glaubens suchen und sie gefangen nach Jerusalem bringen, Männer wie Frauen.

Auf dem Weg nach Damaskus, kurz vor der Stadt, umstrahlte ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Er stürzte zu Boden und hörte eine Stimme: „Saul, Saul, warum verfolgst du mich?“ „Wer bist du, Herr?“ fragte er. „Ich bin Jesus, den du verfolgst“, sagte die Stimme. „Doch nun steh auf und geh in die Stadt! Dort wirst du erfahren, was du tun sollst.“ Den Männern, die Saulus begleiteten, verschlug es die Stimme, aber sie sahen niemanden. Als Saulus aufstand und die Augen öffnete, konnte er nicht mehr sehen. Da nahmen sie ihn an der Hand und führten ihn nach Damaskus. Drei Tage lang war er blind. Während dieser Zeit aß und trank er nichts.

(Apostelgeschichte 9)

Drei Tage lang, die mythologische Zeitspanne, in der (mystischer) Tod und Wiedergeburt normalerweise vollzogen werden (vgl. Christi Tod und Wiederauferstehung; Jonas dreitägiger Aufenthalt im Bauch des Fisches), befindet er sich blind und krank. Hananias, ein damaszenischer Christ, bekommt den Auftrag, dem erkrankten Erwählten die Hände aufzulegen, um ihn zu heilen und zu bekehren: „Ich habe ihn (Saulus) als mein Werkzeug ausgesucht. (...) Und ich werde ihm zeigen, wie viel er für mich leiden muss.“, teilt Gott Hananias mit. Saulus wird nach der Dreitagesfrist, in der er fastet, körperlich gesund gemacht und spirituell wieder belebt: er kommt von der Dunkelheit ans Licht, wird vom Heiligen Geist erfüllt, erkennt die Wahrheit und wird schließlich zum bekanntesten, christlichen Missionar aller Zeiten (Apostelgeschichte 9).

Wie bei vielen Schamanen der Fall, die sich gegen die übernatürliche Berufung zur Wehr setzen und welche aus diesen Gründen von der so genannten „Initiationskrankheit“ heimgesucht werden, die sich in Krankheiten, Träumen, Halluzinationen oder Visionen äußern kann, wurden auch die angehenden Priesterkandidaten bei den Gitans nach einer Zeit der Verweigerung und Revolte durch bestimmte „Prophetien“ (*des prophésies*), die von geistbesessenen Frauen ausgesprochen wurden und welche sich meist mit den eigenen Visionen der Novizen auf magisch-wundersame Weise ergänzten, eines Tages von Gott vor vollendete Tatsachen gestellt. So auch Antonio, der plötzlich ein einschlägiges, visionäres Erlebnis hat und der die prophetische Weisung des Heiligen Geistes hört, die ihn ausdrücklich und autoritär zum Diener Gottes auf Erden designiert:

...Ich wollte auf keinen Fall Pastor oder Evangelist werden. Aber dann, bei einem Gottesdiensts, hatte ich eine kurze Vision während ich innerlich betete: ein Feld, das bearbeitet und umzäunt war und in der Mitte des Feldes ein Engel, der ein neues Werkzeug in der Hand hielt. Ich habe die Augen geöffnet und mir gesagt: „Ich hatte eine Vision!“ Und im selben Augenblick gab es einen Ausspruch in der prophetischen Sprache und dann ihre Interpretation, während doch niemand im Saal mich kannte und die mir gesagt hat, dass das Werkzeug, das ich gesehen hatte, für mich bestimmt war, um das „Feld“ des Herrn zu bearbeiten.(...)

An diesem Tag war ich erschüttert von soviel Genauigkeit in der Prophetie und gleichzeitig von dem Aufruf, den ich nicht hören wollte. Also hat der Pastor A. mit seinem Finger nach hinten in den Saal gezeigt und hat gesagt, dass diese Prophetie für jemanden bestimmt sei, der sich hier im Saal befände. Ich wusste nicht mehr wie ich mich verhalten sollte, das war zuviel für mich...

Ich habe weiter nur Zeugenbericht abgelegt in der Bretagne. Dann haben sich Gitans (catalans) konvertiert, während es bisher nur einige wenige davon in Bordeaux gegeben hatte. Ich bin in den Süden zurückgekehrt und habe mich taufen lassen(...)Ich habe daran gearbeitet mehrere Kirchen zu stärken. Das Erwachen hat sich ausgebreitet...⁸²

Nach der übernatürlichen Berufung, die durch mindestens einen „Meister“ (*un ancien*), einem älteren und erfahrenen Pastor, beglaubigt und bestätigt werden musste, wurde der Schamanennovize von einem Mann Gottes (*un homme de Dieu*), informell in eine mehrjährige Ausbildung genommen, bis er soweit war, eine eigene Kirche und Glaubensgemeinschaft zu übernehmen. Nach einer mehrmonatigen, obligatorischen Weiterbildung im Priesterseminar der *Église Évangélique Tsigane*, während derer der Kandidat theoretisches, theologisches Wissen vermittelt bekam, lernte er anschließend unter der Leitung seines *anciens* die Essenz der Priesterfunktion, nämlich Predigten zu halten, die Menschen innerlich berühren und sie psychisch transformieren können. Um dorthin zu gelangen, war viel Übung und Ausdauer erforderlich, denn auch bei den ekstatischen, transzendental orientierten Pfingstlern, ist noch nie ein Meister vom Himmel gefallen und dementsprechend kurz, unbeholfen, zusammengestöpselt oder schlichtweg nichts sagend, fielen die Erstlingspredigten der Priesternovizen aus. Vor lauter Lampenfieber oder gehemmt durch übermäßigem Ehrgeiz, schafften sie es zu Beginn ihrer Laufbahn nur äußerst selten, den berühmten „Funken“ überspringen zu lassen: ihre Technik, sich in Ekstase zu reden und damit andere zu entflammen, war noch nicht ausreichend ausgefeilt und ihr Gottvertrauen oder die Bereitschaft zur unbewussten Hingabe (*se laisser conduire par l'Esprit*) nicht lange genug erprobt. Die Meister pflegten deshalb vor der Predigt ihrer Schützlinge für sie zu beten, so dass der Geist auf sie herabkäme und ihre Worte reichlich Früchte tragen würden. Wenn es nach einer abgehaltenen Predigt zum Aufruf (*l'appel*) für die unbekehrten Anwesenden kam, der den abschließenden Teil der rituellen Performance bildete, hielten die Novizen gewöhnlich hilfeschend nach ihrem Meister Ausschau, der ihnen die schwierige Aufgabe der „Aufforderung zur Bekehrung“, die eine gewisse Autorität und die Fähigkeit Befehle zu erteilen voraussetzte (etwas, das jungen Männern in dieser Gesellschaft nicht zukam), normalerweise abnahm.

Im Sommer 2004 nahm ich z.B. an einer kirchlichen Versammlung teil, die von Bruno, einem besonders begabten Priesterkandidaten abgehalten wurde, der sich nun seit fast 3 Jahren in der Ausbildung befand. Als der *appel* nach einer gut und flüssig gehaltenen Predigt unmittelbar bevorstand, begann Bruno wie üblich seinen *ancien* mit den Augen zu suchen, der, wie er zumindest annahm, sich irgendwo im Saal befinden müsste. Er wies die Musiker an, noch überbrückend einen *cantique* zu spielen und rief während dessen den Vermissten mehrmals leise, aber vergeblich über das Mikrofon aus. Später stellte sich heraus, dass der Ältere absichtlich nach draußen gegangen war, um seinen Schüler auf die Probe zu stellen. Dieser war so gezwungen, den Aufruf zum ersten Mal selbständig durchzuführen. Den Erwartungen seines Pastors entsprechend, stellte Bruno sich alles andere als dumm und unbeholfen an, als er schließlich in der Not der Verzweiflung beschloss, die Sache nun selber und mit Gottes Hilfe in die Hand zu nehmen. Zum Schluss der Versammlung hatten sich ganze acht Menschen entschieden, ihr Leben an Jesus zu geben (*donner sa vie à Jésus*),

hatten gehorsam ihren Arm gehoben, nachdem Bruno sie eindringlich, aber höflich dazu aufgefordert hatte und waren dann vor den unbarmherzigen Augen aller, sogar folgsam, wenn auch zögerlich von ihren Plätzen aufgestanden. Selbst erfahrene Prediger schafften es nur in den allerseltensten Fällen an einem einzigen Abend ganze acht Personen zusammenzutrommeln, die zur Reue bereit waren und sich vornahmen, ihr Leben zu verändern.

Priester pflegten eine unmittelbare und enge Beziehung zur Welt des Übernatürlichen. Vergleichbar mit den Schamanen aus anderen Kulturen, standen auch sie in dauerhafter Verbindung mit Gott und seinen verbündeten Geistern: dem Heiligen Geist, der gleichzeitig ihr „Hilfsgeist“ war und den Engeln, „Geister, die Gott dienen. Er schickt sie denen zur Hilfe, die gerettet werden sollen.“ (Hebräer 1). „Ihr Vorhandensein ist das Sine-qua-non des schamanistischen Komplexes: ohne Hilfsgeisterglaube kann nicht über Schamanismus gesprochen werden.“, schreibt Vajda (ebd.: 271). Was einen Priester der Pfingstbewegung darüber hinaus auszeichnete, war, dass er auch in ständigem Kontakt zu Gott stand (*rester en communion avec Dieu*) – ein Hochgott, der jedoch durchaus ansprechbar war. Das bedeutete konkret, dass er, sobald er sich müßig befand, eine Form von geistigem Zwiegespräch mit dem *Seigneur* initiierte – beratende Gespräche, in denen Gott bzw. Sein Geist ihm auf bestimmte Fragen antwortete oder anlässlich derer Er seinem Diener bestimmte Befehle erteilte. Unentbehrliche Voraussetzung für solche vertraulichen Dialoge mit der höchsten, transzendentalen Macht, die wohl vor allen Dingen seine amtsgebundene Autorität vor den Gläubigen unter Beweis sollte, war natürlich, dass der Priester-Schamane in diesen Kontaktsituationen selber „unter der Salbung“ des Geistes stand (*être sous l'onction, être saisi par l'Esprit*). Nur wenn er sich im Zustand der Ergriffenheit innerhalb der göttlichen Aura bewegte und von Seinem Geist beseelt war, sollte er eine gewisse Einsicht in die Gedanken Gottes haben, die er auch zum Zeitpunkt der sonntäglichen Gottesdienste seiner Glaubensgemeinschaft mitzuteilen hatte.

Die Zeichen der Kontrolle, die der Schamane nach seiner Initiation und Lehrzeit scheinbar über die Welt des Unsichtbaren ausübt, während er vorher noch der Spielball oder die Marionette der bösen Geisterwelt war, sind für die anderen ein Beweis dafür, dass er ein wirklicher Verbündeter, ein privilegierter Erwählter der guten Geister geworden ist (Hell 1999: 210). Gemäß der Aussagen von einigen konvertierten Franzosen soll es sich bei der proklamierten, fast voraussehbaren „Anwesenheit des Heiligen Geistes“ (*la présence du Saint Esprit*) bei jeder abgehaltenen Versammlung, um ein Phänomen handeln, das ausschließlich in den Zigeunerkirchen der Pfingstbewegung anzutreffen war. Im Gegensatz zu den Payer-Kirchen, wo man den menschlichen Einfluss auf Verhalten und Einsatzbereitschaft des Heiligen Geistes geringer schätzte und wo Besessenheit eine vergleichsweise untergeordnete Rolle in der religiösen Praxis spielte, hatten sich die Gitans allen Anschein nach eines archaisch-

schamanistischen Know-hows bemächtigt: Sie sahen ihre eigene Beziehung zum Übernatürlichen als eine Art von ausgeglichenem Austauschverhältnis an, wie es normalerweise in wirtschaftlichen Transaktionen, aber eben auch im religiösen Denken, in Erscheinung tritt („Bittet sucht, klopft an!“: Matthäus 7). Gott schuldete man Gehorsam, Verehrung und gute Taten, dagegen gab der Vater im Himmel seinen Kindern Schutz, erfüllte ihre Fürbitten und sandte auch bereitwillig seinen Geist, wenn man ihn nur demütig genug anbetete. Gott, man errät es bereits, schien für viele Zigeuner eine Art „Payout im Himmel“ zu sein - ein fahrender Manouche-Pastor auf Besuch sprach einmal von einem großen *Gadjo dans le ciel*. Der amtierende Gitan-Pastor der Kirche wehrte sich allerdings gegen diese unzulässige Vermischung von sakralen und profanen Ebenen, die sein etwas einfach gestrickter Kollege vorgenommen hatte und dementierte dessen textabweichende Aussage öffentlich, sobald der Manouche-Priester wieder abgereist war.

Folgte man den sporadischen Aussprüchen und kleinen Anekdoten, welche die Männer Gottes vor versammelter Kultgemeinschaft immer wieder zum Besten gaben, so ließ sich daraus schließen, dass sie allem Anschein nach einen ausgesprochen kollegialen, ja beinahe jovialen Umgang mit ihrem Schöpfer pflegten. Nach dem Motto: „Manchmal sagt Er mir kleine Dinge und das und das...und danach spreche ich weiter zu ihm...“ (*Parfois il me dit des petites choses...et après je continue de parler avec lui...*). Oder eine Spur handfester, wie einmal ein spanischer Prediger von der Beschaffenheit seiner persönlichen Hilfsgeistbeziehung berichtete: „Gestern hat der Heilige Geist zu mir gesagt: „Ich will, dass du vor ihnen von diesem Vers sprichst. Du musst sie überzeugen!“ (*Hier le Sainte Esprit me disait: je veux que tu leur parles de ce vers. Il faut que tu les convaincs!*). Obschon man von der unmittelbaren Gegenwart der himmlischen Macht (*la présence du Saint Esprit/Jésus*) in der Kirche nur dann offiziell sprach, wenn der Priester im Verlauf seines Diskurses geistbesessen wurde, ein außergewöhnlicher Bewusstseinszustand, den die Eingeweihten am Modus und Inhalt seiner inspirierten Rede, sowie am äußeren Verhalten des Geistbesessenen ablesen konnten, so gab es doch hin und wieder ein paar Gottesdiener, die steif und fest behaupten, dass sie in jeder Lebenslage von Gott oder Geist angeleitet würden: „Ich weiß nicht, was Gott uns sagen will, aber heute Nachmittag werde ich mich ihm vollkommen hingeben und wir werden sehen, wo uns das hinführt...“, so z.B. ein spanischer Missionar als Einleitung zu seiner Predigt.

Vor allem diejenigen Priester, welche einen höheren Status in der *Mission Évangélique Tsigane* innehatten und Missionare oder reisende Evangelisten waren, erwähnten und unterstrichen mit Vorliebe ihre besondere Beziehung zum Übernatürlichen. Sie unterschieden jedoch in Gegenwart der Glaubensgemeinschaft immer recht präzise, ob Seine Stimme beim vertraulichen *Tête-a-tête* akustisch auch hörbar war oder ob, was tatsächlich häufiger der Fall war, sie diese lediglich innerlich vernahmen. Besonders mit

solchen vertraulichen Geständnissen zu beeindrucken, war hier der weibliche Teil der Kultgemeinschaft, der einen, man könnte fast sagen, blinden Glauben in die Heilerfähigkeiten von Missionaren und Evangelisten legte – eine recht naive Überzeugung, die vermutlich ihre Wurzeln noch im katholisch-volkstümlichen Heiligenglauben hatte, dem die Gitans über Jahrhunderte hinweg angehangen haben und der zusätzlich mit einer gehörigen Portion von „Bittsteller-Heilserwartung“ vermischt war. Interessanterweise waren es hier nicht nur Konvertierte, die sich im Falle von Notsituationen und Krankheit an die Priester-Schamanen wandten, sondern auch der katholische Rest der Gitangemeinschaft suchte häufig den evangelikalen Pastor auf, um sich einen Rat zu holen, oder um ihn zu bitten, für einen Kranken oder Unglücklichen zu beten. Nach Autounfällen, bei anstehenden Operationen, Depressionen oder bei akuten sozialen Konflikten, wurden die Pastoren regelmäßig gebeten, sich an den Ort des Geschehens zu begeben, den Menschen mit weisem Rat beizustehen und bei Gott Fürsprache für die Betroffenen einzulegen. „Sonst wollen sie von uns, den Christen nichts wissen, sie machen sich sogar lustig über uns, aber sobald es ein Problem gibt, wendet man sich plötzlich an *Alleluja!* Man ruft den Pastor an, man sucht die Brüder und Schwestern auf...“⁸³ pflegte sich der Priester Damian Soto über diese Nutznießereinstellung der unengagierten anderen zu ärgern, die sonst die Kirche nur gelegentlich aufsuchten. Zumindest aber schienen fast alle Gitans gleichermaßen an die außergewöhnlichen Fähigkeiten des Priester-Schamanen zu glauben, der, abhängig von Fall und Schweregrad der Krankheit, statt eines oder zusätzlich zu einem Payer-Arzt hinzukonsultiert wurde.

Bestimmte Diener Gottes, die ein höheres Amt in der Pfingstbewegung bekleideten oder den Ruf innehatten, übernormale Heilerqualitäten zu besitzen - vorwiegend diejenigen, die einer anderen ethnischen Gruppe angehörten und Sinti oder Payous waren - wurden von den Frauen als eine Art übermenschliche „Heilige“ angesehen, denen man, wenn man ihnen nur eine dringlich formulierte Bitte vorlegte, zutraute, alle erdenklichen Sorten von Wundern zu vollbringen. Obgleich es üblich war, dass die meisten Priester nach getaner Predigt die Kranken in der Gemeinde nach vorne riefen, um ihnen die Hände aufzulegen und öffentlich für sie zu beten, so fühlten sie sich doch nach eigenen Aussagen oftmals überfordert durch die zahlreichen, bittstellenden Frauen, welche von ihnen wissen wollten, wann sie das nächste Mal schwanger würden oder die gutgläubig verlangten, klinisch tote Verwandte auf der Intensivstation wieder zum Leben zurück zu erwecken. In letzteren Fällen kam es schon mal vor, dass die Missionare es schlichtweg ablehnten, für Schwerkranke oder für in Lebensgefahr schwebende Personen zu intervenieren. Sie waren sich sehr wohl bewusst darüber, wie unbedeutend ihre spirituelle Macht auf deren Genesungsprozess sein würde - eine Weigerung, auf welche die hilfeschuchenden Verwandten des Patienten meist mit Ratlosigkeit oder völligem Unverständnis reagierten.

Die Schwestern würden sich ihnen mit den merkwürdigsten Anliegen nähern, die sie noch nicht einmal wagten, ihrem eigenen, örtlichen Pastor vorzulegen, beschwerte sich der Missionar Paquito, als er sich einmal auf der Durchreise in Tabasco befand und holte dann zu einer wohlmeinenden, aber ernsten Ermahnung aus. Die Gabe des Heilens (*le don de la guérison*) sei eine Geistesgabe (*un don d'Esprit*), über die nicht jeder Pastor gleichermaßen verfügen würde, sagte er. Schon gar nicht wann und wo immer er wolle. Der Geist, der für solche Dinge zuständig wäre, wehe nun mal wo er wolle und wann er wolle, denn Gott schicke seinen Geist nur dann, wenn es Ihm belieben würde – er, Paquito, könne doch Gott nicht kontrollieren, oder?! In jeder Stadt, in der er verweilen würde, kämen die Schwestern zu ihm und ihn um irgendetwas bitten – natürlich könne er sich die Namen der vielen Bittstellerinnen genauso wie den Inhalt der verschiedenen Gesuche überhaupt nicht mehr merken. Ich vergesse alles sofort wieder, sagte Paquito mit einem schelmischen Lächeln auf den Lippen. Dann, wenn ich mal wieder in aller Ruhe im Fauteuil beim meditativen Gespräch mit Ihm sitze, sage ich einfach zu Gott: Du hast doch alles gesehen und gehört, du weißt wer die Leute sind und was ihre Anliegen sind...Mein Gott und Herr, hilf ihnen...mach sie glücklich!

Wie die persönliche Beziehung Schamane-Hilfsgeist allerdings genau beschaffen ist, wird wohl für alle Zeiten ein Mysterium bleiben, da es sich um ein wohlgehütetes, professionelles Geheimnis handelt. Nur wenn wir anfangen, in Kategorien von Besessenheit und Ekstasetechniken zu denken, können wir untersuchen, ob der Schamane seinen Hilfsgeist nach den Regeln der Magie „zwingen“ kann (Frazer), seine Bitten oder Befehle auszuführen oder ob er sich in einer Form von Abhängigkeit vom Hilfsgeist befindet, was eher einer religiösen Einstellung gleichkäme (vgl. Vajda 1959: 272). Da es sich in unseren christlichen Bezügen um den Geist Gottes in Persona handelt, könnte man annehmen, dass der Priester dessen Macht unterstellt ist und Ihn nur mit Hilfe von Fürbitten, Gebeten und dem Anbieten von Gegengaben, wenn überhaupt, zur Hilfeleistung oder zur bloßen Präsenz bewegen kann, wie auch schon Pablitos Aussagen weiter oben gezeigt haben. Bei näherer Betrachtung erweist sich dieser Sachverhalt jedoch als wesentlich komplexer. In der Realität der religiösen Praxis, anlässlich der rituellen Performances, vertrat man so die nüchterne und maschinale Auffassung, die sich im übrigen immer wieder positiv bestätigte, nämlich dass die richtig applizierte, korrekt ausgeführte „Ekstasetechnik“ eines Priesters unweigerlich zum Erscheinen des Geistes führte, von dem zuerst der Predigende selber besessen und anschließend die Kultgemeinschaft, durch den überspringenden Funken der Ekstase, des Rauschs, der hohen Emotionalität, ergriffen wurde. Tatsächlich gab es immer wieder Ausnahmefälle, die diese Regel bestätigten, in denen der Pastor plötzlich vom Geist verlassen wurde oder es gar nicht erst schaffte, diesen überhaupt für seine Zwecke zu mobilisieren und seine misslungene Predigt schon nach 15 Minuten abrupt abbrechen musste. Alle Teilnehmer waren sich dagegen nach einer

starken Geistpräsenz bei einer Versammlung, die sich in der Manifestation von Trancezuständen bei allen Eingeweihten nachweisen ließ, darüber einig, dass man „wirklich gesegnet worden war“ (*on était vraiment béni*).

„Ich bin nur ein zerbrechliches Gefäß für so einen kostbaren Inhalt!“ schreibt Paulus (2 Korinther 4). Als Christ/in besaß man einen gefäßartigen Körper, der geistempfänglich (*être sensible à l'Esprit*) war und man „spürte“ unfehlbar seine Wirkung (*sentir l'Esprit*), wenn Er sich plötzlich in der Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen, dem *corpus Christi*, befand. Wenn der Priester beim Predigen in einen Zustand höchster Erregung geriet, wenn er anfang zu schreien, ja zu toben, statt zu reden, wenn er plötzlich zum Anderen wurde, übermenschliche Autorität annahm und überschäumte, wenn er in atemberaubendem Tempo von Gleichnis zu Gleichnis sprang und die symbolischen Verknüpfungen doppelte und dreifache Böden enthielten, wenn er in Windeseile von einschüchternden Drohgebärden zu den berühmten, rührseligen Tränen der Ergriffenheit wechselte und schließlich wenn ihm der Schweiß unaufhaltsam die Stirn herunter rann, dann wussten alle TeilnehmerInnen, dass er vom Geist Gottes ergriffen war. Sie wurden gleichfalls ergriffen und riefen unwillkürlich *Gloire à Dieu, Alleluja, Amen, Amen!*. Nach seiner gelungenen Predigt, schon wieder etwas aus dem Zustand der Trance herausgetreten, stellte der Priester dann gewöhnlich fest: „Gott ist unter uns.“ (*Dieu est parmi nous*), „Der Heilige Geist ist jetzt in unserer Mitte“ (*Le Saint Esprit est parmi nous maintenant*), oder „Jesus ist jetzt da, glaube ich.“ (*Jésus est là, je crois*). Dem Schamanen war es gelungen, seinen Hilfsgeist zu mobilisieren. Nun, wo sich die meisten TeilnehmerInnen in einem übernormalen oder alternativen Bewusstseinszustand befanden, konnte er direkt zum „Aufruf“ (*l'appel*) übergehen und diejenigen Unbekehrten, die heute zum ersten Mal ergriffen waren und sich im liminalen Bewusstseinszustand befanden, endgültig aus der Reserve locken. Wie um das tatsächliche Eintreffen dieser transzendentalen Kraft zusätzlich abzusichern, beschworen Priester und Kultteilnehmer zu Beginn des Rituals, bei dem die „Anwesenheit des Heiligen Geistes“ (*la présence du Saint Esprit*) als notwendige Voraussetzung galt, das Übernatürliche mit magischen Formeln und Floskeln (*invoker l'Esprit*), so dass es sich im Laufe des rituellen Prozesses manifestieren und aktiv unterstützend in das menschliche Geschehen eingreifen würde:

- *Der Heilige Geist möge jetzt herunterkommen!*
- *Der Heilige Geist möge die Herzen bloßlegen!*
- *Der Heilige Geist möge die Menschen ergreifen und ihnen die Wahrheit beibringen!*
- *Der Heilige Geist möge sein Werk vollbringen!*⁸⁴

Indem die Gottesdiener und ein paar ausgewählte Männer (Frauen durften nicht laut und öffentlich bei Evangelsierungsveranstaltungen beten) den Geist Gottes ersuchten, sich hier und jetzt zu manifestieren, stellten sie sich scheinbar wieder

in demütige Abhängigkeit zu ihm. Aber vorsichtig, der Schein trügt: auch hier fasste man die Beziehung zur himmlischen Macht von einem kontrollierten Standpunkt aus auf. Man hielt unumstößlich am Glauben fest, dass eine (aufrichtig) praktizierte Unterwerfungshaltung gegenüber der heiligen Dreifaltigkeit, unweigerlich dazu führen würde, dass „der, der sich klein macht, erhöht wird“ (*celui qui se fait petit sera élevé*) oder, wie es auch in der Bibel heißt „Beugt euch tief vor dem Herrn, dann wird er euch groß machen!“. Dieser Glaube entsprach zweifelsohne einer realistischen Einschätzung der unsichtbaren Dinge. Ich-Entleerende, hingebungsvolle und demütige Gebetspraktiken, in denen vollkommene Selbstaufgabe- und Selbstverleugnung in Anwesenheit aller verbal verkörpert wurden, führten fast immer dazu, dass die Betenden während des Ablaufs ihrer Gebete gesegnet bzw. vom Geist ergriffen wurden (*être béni*) und in Trance gerieten. Der schnelle Redefluss kam dann plötzlich ins Stocken, die Betenden begannen stoßartig aufzuschluchzen oder zu weinen, redeten bisweilen in Zungen oder in der Sprache (*parler en langues*), erhoben ihre Stimmen zum flehenden Schrei oder formulierten ihre Sätze unwillkürlich zu Reimen um und ihre Wörter in ungewöhnliche Metaphern.⁸⁵ Mit biblischer Allegorie ausgedrückt, wurde die Christin zum leeren (selbst-losen) Gefäß, die in der Kommunikation mit dem Übernatürlichen begriffen, von einer transzendentalen Entität, dem Geist, erfüllt werden konnte: „Das Ich muss sterben, um allen Platz für Gott zu lassen“ (*le moi doit mourir pour laisser toute la place pour Dieu*), lautete eine beliebte, mystische Formel der Pastoren, die hier weniger eine Anleitung zum permanent erleuchteten Leben enthielt, denn als ein todsicheres Patentrezept für das Erlangen des Trancezustands durch das Gebet galt.

Während die einfachen AnhängerInnen Trancezustände nur bis zu einem gewissen Grad technisch herbeiführen und wenig steuern konnten, besaßen die Diener Gottes dagegen ein außerordentlich hohes Maß an Kontrolle über ihren Hilfsgeist. Die Priester behaupteten auch von ihrer Tätigkeit in den rituellen Performances: „Wir arbeiten mit der Vorführung des Heiligen Geistes“ (*Nous travaillons avec la démonstration du Saint Esprit*), als ob es sich dabei um ein dressiertes Zirkuspferd handelte, das man ein paar Male in der Manege auf und ab galoppieren lässt, um die Menge zum Staunen zu bringen. Wie bereits erwähnt, schafften es längst nicht alle Pastoren bei jeder rituellen Performance besessen zu werden, vor allem nicht die Novizen, welche am Anfang ihrer Ausbildung standen und die bewusstseinsverändernden Selbsttechniken noch nicht genug beherrschten. Folglich gab es Abende, an denen sich, scheinbar aus heiterem Himmel hinaus, dutzende von Menschen bekehrten und solche, die keinen Rausch herbei zu zaubern wussten und nicht einen einzigen Sünder zum langfristigen Gesinnungswandel bewegen konnten. Während man die übernatürlichen Mächte als Mensch zweifellos nicht dazu zwingen konnte, Krankheiten zu heilen oder Tote lebendig zu machen, so war es auf der anderen Seite möglich, die „Anwesenheit des Geists“ mit den Mitteln der Performance

relativ gezielt herbeizuführen. Man war der Überzeugung, dass das nüchterne, strenge „Wort Gottes“ für sich alleine keine einschlägige Wirkungskraft auf den Menschen hatte, wenn es nicht im Zustand der Geistbesessenheit vorgetragen wurde. Erst der Eingriff des Übernatürlichen, das sich in der Person des Priesters manifestierte, ermöglichte es, dass die Gute Nachricht von denen „empfangen“ werden konnte (*recevoir, recevoir la parole de Dieu*), die man vorher systematisch dafür vorbereitet hatte:

- *Es ist nicht das Wort das zählt, es ist die Vorführung des Heiligen Geistes.*
- *Die Nachricht des Evangeliums erschüttert die Herzen der Menschen – überzeugt durch den Heiligen Geist.*
- *Der Heilige Geist überzeugt von der Sünde, der Gerechtigkeit und des Urteils.*
- *Keiner kann sich selber bekehren. Man wird durch das Werk des Geistes bekehrt.⁸⁶*

Neben diesem zentralen und unabdinglichen Hilfsgeist hatten die Priester-Schamanen noch andere, untergeordnete Hilfsgeister zu ihrer Verfügung. Aufgrund ihrer außerordentlichen Stellung als Botschafter des Himmels auf Erden, hatten sie Anteil an der sichtbaren und an der unsichtbaren Sphäre zugleich: zu letzteren gehörten auch die verschiedenen Arten von Engeln - Geister, die für Gott arbeiteten, ihm ebenfalls dienten. Im Gegensatz zum durchschnittlichen Anhänger, der Engel höchstens einmal auf dem Sterbebett in einer Vision wahrzunehmen vermochte, konnten die Gottesdiener diese spezielle Geisterspezies auch schon Mal leibhaftig zu Gesicht bekommen, wenn diese sich in Seinem Auftrag für sie rüsteten. Gott, so glaubte man, stellte seine fliegende Dienerschar den Priestern gegebenenfalls zu ihrer Disposition, um diese bei ihrem guten Wirken auf der Erde zu unterstützen. Der Evangelist und Heiler Elias berichtete von dem schwerverletzten Opfer eines Autounfalls, ein Kind, zu dem er ins Krankenhaus gerufen wurde, um es vor dem drohenden Tod zu retten. Der Junge war von einem rückwärts fahrenden Lastwagen überrollt worden und schwebte nun in akuter Lebensgefahr. Als Elias sich dem Krankenbett auf der Intensivstation näherte, nahm er eine merkwürdige Erscheinung wahr:

...Die Ärzte haben zu mir gesagt, dass es keine Chance mehr gibt. Ich wollte schon gehen, weil ich dachte, dass ich nichts mehr machen konnte. Was für ein Horror! Sein Gesicht war platt, er hatte Blut in den Augen, seine Brust war zerquetscht, schrecklich...Aber da sah ich plötzlich ein schwarzes Tuch über dem Kopf des Jungen. Das war die Todesankündigung. Ein Engel war gekommen, um mir das zu zeigen. Also habe ich zu Gott gesagt: Aber Herr, wenn du mich das sehen lässt, soll das heißen, dass es noch nicht vorbei ist... Also habe ich angefangen zu beten, den Namen Jesus zu beschwören. Ich habe gebetet und gebetet.

Danach bin ich herausgegangen, völlig vom Geist erfüllt. Ich bin bei den Eltern (im Wartesaal) vorbeigegangen und habe ihnen gesagt, dass der Kleine in ein paar Tagen herauskommt. Ich war vom Geist ergriffen, wisst ihr, es war der Geist, der so aus mir gesprochen hat. Dann bin ich nach Hause gegangen und habe mich geschämt, ich habe gedacht, dass alles verloren wäre. Mein Gott, ich habe das zu den Eltern gesagt, weil ich unter der Salbung (des Geistes) war, versteht ihr? Also habe ich gedacht, dass meine Arbeit als Pastor zu Ende ist, dass alles verloren ist... Aber nach ein paar Tagen haben sie den Kleinen unter einem Scanner untersucht. Sie haben nichts Gebrochenes mehr gefunden. Die Brust geheilt, alle Knochen geheilt...Er hat überlebt, Gott sei Dank. Die Ärzte haben nichts mehr verstanden...⁸⁷

Die Priester verkörperten das männliche und das weibliche Prinzip gleichzeitig. Mit ihrer Tätigkeit, in der sie beide Prinzipien vereinten, transzendierten sie die herkömmlichen Genderkategorien. Sie stellten damit die Kategorie des dritten Geschlechts in der Gesellschaft dar (Hell 1999: 271/2). Dabei waren sie weder bisexuell, noch wechselten sie ihre geschlechtliche Identität im Laufe der Zeit.⁸⁸ Vielmehr verkörperten sie, neben typischen Attributen der Maskulinität, wie Zeugungsfähigkeit, Wille und Dominanz, die in ihrer Arbeit im übergeordneten Sinne zum Tragen kamen, universale, geschlechtsspezifische Eigenschaften, die gewöhnlich nur dem weiblichen Geschlecht und seinem Körper zugesprochen wurden. „Wir, die Pastoren, schenken das Leben.“ (*nous, les pasteurs, on donne la vie...*) hieß es. So streuten sie einerseits den legendären Samen, die Botschaft Gottes aus (Markus 4) und konnten gleichzeitig bei anderen Menschen Wiedergeburten (*la nouvelle naissance*) auslösen und durchführen. Mit dieser Funktion ihres Amtes, glichen sie auch einer Hebamme oder Geburtshelferin. Man schrieb ihnen prokreative Kräfte auf der spirituellen Ebene zu und, wie wir schon gesehen haben, sollten sie sogar die Fähigkeit besitzen, als Seelenchirurgen direkt die Körper der Neophyten zu bearbeiten und diese mit Hilfe des Geistes operativ zu transformieren. Wie auch immer, sie leiteten Kraft ihrer inspirierten Rede die Geisttaufe ein, führten den Neophyten aus dem Schattenreich der Dämonen hinaus ins befreiende Leben und wachten sorgfältig darüber, dass der Mensch, nachdem er das „erste Licht der Gnade“ erhalten hatte, einen ganzheitlichen Erneuerungsprozess durchlief. Mit Hilfe des Wortes, das neben der Funktion der Waffe auch den Samen Gottes verkörperte, legten sie den Keim für inneren Wachstum und ebneten den Weg für seine anstehende Wiedergeburt zum Christen. Nachdem die Novizin den Übergangsritus vollzogen hatte, wurde sie vom zuständigen Priester, ähnlich wie ein hilfloser Säugling, mit der spirituellen Nahrung für „Anfänger im Glauben“, versorgt und aufgepäppelt (vgl. Hebräer 6). Eine Christin erzählte einmal einer anderen Schwester und mir begeistert, dass sie geträumt hätte, wie der Priester Soundso einer Novizin die eigene Brust gegeben habe wie eine Mutter, die ihr Baby mit Milch versorgt. Was im Alltagsleben der Gitanes als rückschrittlich oder

unzivilisiert betrachtet wurde (die meisten Mütter gaben ihren Neugeborenen die Flasche, weil man das als „moderner“ empfand), nahm im Bereich des Religiösen nun eine mystische und unverhohlenen erotische Dimension an.

Priester schenkten das Leben und schützten es, indem sie Krankheit und Tod bekämpften (vgl. Hell 1999: 107). Damian, der Pastor der örtlichen Kirche, legte denjenigen Babys die Hände auf, die einen Schnupfen hatten, Menschen in Lebenskrisen und Hoffnungslose wandten sich ihn an, um sich einen Rat zu erbitten oder um sich seine moralische Unterstützung zu holen. Er bat die Alten und Schwachen zweimal wöchentlich nach der Predigt nach vorne, um für sie zu beten und bei unvorhersehbaren Schicksalsschlägen, wie Autounfällen oder Unglück wurde umgehend die vollzählige Kultgemeinschaft mobilisiert, um für das Opfer alle gemeinsam bei Gott einzutreten. Gleichgültig ob bekehrt oder nicht bekehrt, ob „Christ“ oder „Heide“, die Diener Gottes boten sich an, für alle die zu intervenieren, die dessen bedürftig waren und sich in Nöten oder Bedrängnissen befanden: „Wenn jemand im Saal ein Problem hat oder eine Befreiung braucht, dann hebe einfach deine Hand hoch und ich werde für dich beten...“ (*Si dans la salle il y a quelqu' un qui a un problème ou qui a besoin d' une délivrance, lève simplement ta main et je vais prier pour toi..*) hieß es gewöhnlich zum Schluss jeder Versammlung. Dabei waren die Evangelikalen unerschütterlich von der hochgradigen Wirksamkeit des priesterlichen Gebetes überzeugt. Man behauptete, es könne Tote zum Leben erwecken, Komapatienten zurück zu Bewusstsein bringen oder die zerquetschten oder gebrochenen Körper der Unfallopfer in ihre ursprüngliche, intakte Form zurückbringen. Von *la guérison miraculeuse*, der Wunderheilung, sprachen allerdings hauptsächlich die Payous, die Gitans selber sahen ihre Erfolge auf dem Gebiet der Heilens eher pragmatisch als das Resultat ihrer privilegierten Beziehung zum Übernatürlichen an, welches sie und insbesondere den Priester-Schamanen, mit einer höheren Gewalt ausgestattet hatte - eine spirituelle Macht, welche der profanen, säkularen Macht der Nicht-Zigeuner in gewissem Sinne überlegen war und die deshalb, u.a. im Bereich der körperlichen und psychischen Heilung, größere und spektakulärere Erfolge aufweisen konnte.

Das Leben zu schützen heißt auch gegen die permanenten Bedrohungen, welche von der kosmischen Ordnung ausgehen, anzugehen, schreibt Bertrand Hell über die Tätigkeit der Schamanen in allen Kulturen. Tatsächlich geht die Gefahr häufig von den unmittelbaren Nachbarn aus, die z.B. mit den Mitteln der Magie das Böse bei sich exorzieren und dieses anschließend über die ethnische oder territoriale Grenze hinwegschicken, um es bei den anderen „abzuladen“. Bei den Baruya in Neuguinea gehört es z.B. zu einer der geheim gehaltenen Aufgaben der Schamanen, nachts ihre Geister in Tiergestalt auf das Territorium der Baruya herauszuschicken, um dessen Grenzen zu bewachen und um die bösen und schadensbringenden Geister, die von den fremden Schamanen feindlicher Ethnien gesendet werden, zu bekämpfen und fortzujagen. Zudem sind die

Geister der Baruya-Schamanen in der Nacht verantwortlich dafür, dass die losgelösten Seelen der schlafenden Bewohner sich nicht verirren und aus Versehen die Barrieren zum benachbarten Land überschreiten, was den sicheren Tod der betroffenen Person zur Folge hätte, dessen Seele entweder den feindlichen Schamanen oder den Toten, die, den Vorstellungen der Baruya gemäß, auf der Erde leben, zum Opfer fallen würde (Godelier 1996: 181 ff.) Durch diese schützende, nokturne Überwachung und den ewigen Kampf gegen Krankheiten und Unglück, das durch die Magie der Nachbargruppen erzeugt wird, übt der Schamane nicht nur eine wohltätige, lebenserhaltende Funktion für seine Gemeinschaft aus, er befindet sich auch in ständiger Einsatzbereitschaft, was die Aufrechterhaltung des kosmischen Gleichgewichts betrifft, das stets fragil und gefährdet bleibt und deshalb eine ständige Wachsamkeit von Seiten des Alliierten der Geister geradezu erfordert (Hell 1999: 109).

Der Kampf gegen die unheilvollen Mächte, gegen Dämonen und den Einflussbereichs des Teufels, der mit der äußeren Welt assoziiert wurde und der Krankheit, Besessenheit und soziale Unordnung in der eigenen Gesellschaft verursachte, gehörte auch zu den wichtigsten Aufgaben der Gitan-Priester. Die Grenze zwischen ihnen und den Payous, die mit der fortschreitenden Moderne brüchiger und durchlässiger geworden war, ist niemals eine territoriale gewesen, sondern basierte seit jeher auf Abstammungsprinzipien und ein paar kulturellen Markierungen. Neue, magisch-religiöse Abwehrmechanismen mussten erdacht werden, um den schädlichen und zerstörerischen Einflüssen, die von der mächtigeren Payou-Welt ausgingen, Einhalt zu gebieten. Das Böse-Zerstörerische, das Krankmachende, das Verunreinigende, das wilde Natürliche, das andauernd drohte, die Ränder der eigenen Kultur zu infiltrieren, musste immer wieder von Neuem exorziert oder neutralisiert werden – die Zivilisation der Gitans verlangte jeden Tag von neuem gegen die Dekadenz und die „Gottlosigkeit“ der Payou-Kultur verteidigt und aufrechterhalten zu werden. Alles, was sich sozusagen außerhalb des sakralen Raums der Zigeunerkirchen abspielte, galt als mehr oder weniger der Herrschaft des „Feindes“ und seiner bösen Geister unterstellt, wurde als potentiell gefährlicher Lebensraum angesehen und sollte deshalb, so weit dies möglich war, umgangen oder besser gemieden werden.

Gleichzeitig war man von der fremden Ethnie in vieler Hinsicht abhängig und so auch auf ihre Infrastrukturen und verschiedenen Einrichtungen angewiesen, von denen man sich allerdings mit Hilfe der religiösen Bewegung, nach und nach zu emanzipieren versuchte. Die Payous, die aus der Sicht der Pfingstler alle im Bann der satanischen Kräfte standen oder zumindest „ohne Gott“ lebten, waren nicht wirklich in der Lage, erfolgreich zu heilen und den Tod zu bekämpfen, obschon sie zweifellos das technische Know-how und das gelehrte Savoir-faire dafür besaßen. Die Medikamente, welche die Ärzte massenhaft mit gleichgültiger Miene verordneten, waren oft unwirksam und manchmal sogar schlichtweg schädlich: sie drohten den Körper langsam zu vergiften und die

Seele zu anästhetisieren. Tatsächlich gab es unter den Gitans hin und wieder Medikamentenopfer, die durch eine falsche Dosierung oder Überdosis nur knapp dem Tod entronnen waren. Sie waren nicht in der Lage gewesen, die Beipackzettel zu lesen und der zuständige Arzt hatte aus obligatorischem Zeitmangel eine notwendige Aufklärung für die Schreib- und Leseunkundigen versäumt. Wenn sie also nicht der direkten und notwendigen Aufrechterhaltung des Lebens dienten, entledigte man sich der Medizin der Payous unmittelbar nach seiner Bekehrung zur Pfingstbewegung. Beruhigungsmittel, Antidepressiva und Tranquillizer, die neben Alkohol, die klassischen Drogen der westlichen Wohlstandsgesellschaft darstellten, die jedoch mit der Zeit Einlass in die Gesellschaft der Gitans gefunden hatten, landeten dann umgehend im Mülleimer – auch eine (recht harmlose) Methode seine ethnische „Hygiene“ wiederherzustellen! Der neue und einzige Arzt, so sagten die Pastoren, der die Dämonen in die Flucht schlagen konnte, das Böse bekämpfen und aus den Körpern extrahieren konnte und den angegriffenen, physischen und sozialen *corpus* zu heilen und zu schützen vermochte, war kein normaler Mensch, kein Payou und kein Gitan, sondern ein lebendiger Gott. Sein Name: Jesus Christus:

Die Kirche ist ein Krankenhaus und die Versammlungen sind wie Medikamente. Gott ist ein Arzt und Jesus ebenso, der uns mit seinem Blut, seinem wertvollen Medikament, von unserer Sünde purifiziert hat. Es gibt spirituelle Viren, die die Kirche infizieren. Wir müssen Antikörper entwickeln, versteht ihr. Wir müssen Antikörper entwickeln.⁸⁹

(Micky, Priester)

Die Gitans, die inmitten einer fremden und feindlich gesinnten Gesellschaft lebten, bedienten sich, im Unterschied zu den kriegerischen Baruya, keinerlei magischer Praktiken, um ihr Leben auf Kosten der anderen zu schützen. Sie protektionierten sich vielmehr durch ihren direkten und täglich erneuerten Bund mit dem Übernatürlichen vor dem immanenten Übel, den zahlreichen Gefahren und schädlichen Einflüssen, die aus der Welt der Payous ständig über die ethnische Grenze hinweg schwappten. Aber selbst wenn die Priester gerne triumphierend und siegesgewiss behaupteten, dass Jesus Christus der einzige Mensch wäre, der die Gitans heilen könne, so nutzten die Konvertierten doch, um „auf Nummer sicher zu gehen“, zusätzlich die Einrichtungen und Behandlungsmethoden der modernen Medizin der Franzosen, wenn es um Geburt, Krankheit, weltliche Operationen und Tod bei Mitgliedern aus ihrer Gruppe ging. Nichtsdestotrotz war das Vertrauen, dass man in die Effizienz dieser hoch modernisierten Institutionen legte, nicht sonderlich groß und dies nicht nur, weil man insgeheim glaubte, dass es letztlich dem höchsten Schöpfer selber oblag, ob er einen Menschen gesund machen wollte oder nicht. Man hegte auch den, oftmals begründeten, Verdacht, dass ein Gitan-Patient auch im Krankenhaus noch das Opfer von Diskriminierung und Rassismus werden könnte, den das zuständige Personal evtl. schlechter oder nachlässiger behandeln

würde als die mehrheitlichen Payer-Patienten.⁹⁰ Schon alleine aus diesem Grund ließ man einen eingelieferten Kranken Tag und Nacht nicht aus den Augen und während tagsüber zahlreiche Familienangehörige stundenlang das Krankenzimmer und manchmal auch Wartesäle und ganze Gänge davor rotationsweise besetzten, hielt gewöhnlich ein männlicher Verwandter nachts in einem Stuhl am Bett Krankenwache, vor allem dann, wenn die/der Patient/in noch jung war.

Angesichts dieser wahrgenommenen Gefahren, erscheint es einleuchtend, dass man die eigenen Heiler, in der Hoffnung, die spirituelle Intervention könne die weltliche Therapie ergänzend begleiten, sie möglicherweise ersetzen oder ihr, im Falle des Versagens, rettend entgegenwirken, komplementär zum biomedizinischen Behandlungsprozess heranzog. Aber das war noch nicht alles. Die geistige Macht der Schamanen-Priester wurde, da sie aus der Kollaboration mit einem omnipotenten Hilfsgeist erwuchs, im allgemeinen als wirksamer in der Bekämpfung von Krankheit und Tod angesehen als die ihrer weltlichen Kollegen, denen statt Gott und seinen hilfreichen Geistern, lediglich menschliches Werkzeug, Maschinen und Technik zur Seite standen. Tatsächlich schien es bei den Krankenhausbesuchen der Priester um mehr, als nur eine bescheidene, moralische Unterstützung der Kranken zu gehen. Vielmehr handelte sich dabei eine kleine Demonstration spiritueller Macht, die zum Duell gegen die weltlichen Kapazitäten der Payer-Heiler angetreten war. Die Diener Gottes trugen dabei eine Form von modernem „Schamanenkampf“ (vgl. Vajda: 284) mit ihren andersethnischen „Kollegen“ oder Rivalen, den Payer-Ärzten, aus, in dem sie, mit Hilfe ihrer „weißen Magie“, einen Sieg über die, von spirituellen Kräften gänzlich deprivierten Mediziner, erringen konnten. Führte die schamanistische Seance eines Pastors im Krankenhaus schließlich zur Genesung des Patienten, verbuchten die Pfingstler diesen Erfolg ausschließlich auf ihren eigenen Konten und ließen in ihren „Wunderheilungsgeschichten“, die sich in Windeseile in der Region verbreiteten und dort manchmal jahrelang zirkulierten, gerne außer Acht, dass Wissenschaft und Technologie, Apparate und Schläuche, Anästhesie und Chirurgie, wahrscheinlich auch ihren Teil zur Erhaltung des Lebens beigetragen hatten. Konnten sich selbst die Ärzte, nachdem sie eine kranke oder verletzte Patientin als „hoffnungslosen Fall“ klassifiziert hatten, deren plötzliche, unerwartete Heilung nicht mehr erklären, so stellte dieses Eingeständnis den kulminativen Schlusspunkt der Anekdote dar, deren Erzählung jedes Mal eine tiefe Befriedigung bei den gläubigen ZuhörerInnen zu hinterlassen schien.

Die Wunderheilungsgeschichten waren sehr beliebt und zahlreich. Einige waren derart abgewetzt von der Wiederholung, dass sie unglaubwürdig erschienen, andere wiederum wurzelten tief in den Fakten. Ein starker, positiver Glaube kann wahre Berge versetzen, das ist eine Tatsache, die auch von Heilungen auf Wallfahrten, wie z.B. in Lourdes, gut bekannt ist. Und es entspricht ebenso der Wahrheit, dass die medizinische Wissenschaft dieses Phänomen nach wie vor

nicht erklären kann. Vor allem die Heilung von Krebs, Tumoren und Drogenabhängigkeiten gehörte zu den Spezialgebieten der evangelikalen Zigeunerkirchen, wie ich mich selber im Feld überzeugen konnte. Abgesehen von dem Wunder, über das sie berichteten, spielte die Payous-Gitans Beziehung in den Anekdoten ebenfalls eine wichtige Rolle. Wie schon in ihren Alltagsgeschichten, konnten die Gitans sich im erzählten Raum eine gewisse Überlegenheit über die Payous sichern und damit sozusagen die Vorzeichen der realen Machtverhältnisse auf imaginäre Weise zu ihren Gunsten umdrehen. Ein Bézianischer Pastor berichtete einmal vor versammelter Kirche stolz von seinem erfolgreichen, spirituellen Duell mit einem französischen Arzt, dessen medizinische Kapazität er sozusagen mit den „Waffen Gottes“ besiegte, indem er sein eigenes, scheinbar todgeweihtes Enkelkind nach dessen Geburt mit dem Geist Gottes wieder belebte:

Meine Tochter war im Krankenhaus mit meiner Frau, um zu entbinden. Ich war zu Hause. Plötzlich bin ich sehr nervös geworden, sehr unruhig. Das war nicht nur die Warterei, es war noch ein anderes Gefühl. Also habe ich beschlossen, in die Klinik zu fahren. Als ich angekommen bin, war meine Tochter schon im Kreißsaal. Ich habe mit einer Krankenschwester gesprochen und habe ihr gesagt, dass ich meine Tochter sehen will. Sie hat mir geantwortet, dass meine Tochter wohl auf wäre und dass sie in 12 Stunden entbunden hätte. Ich sagte, nein, ich will meine Tochter jetzt sehen. Also sagte sie: Beruhigen sie sich, Monsieur. Wollen sie einen Kaffee? Ich sagte: nein, danke. Ich will keinen Kaffee, ich will meine Tochter sehen! Die Krankenschwester sagte: Aber beruhigen sie sich doch, Monsieur. Wollen sie eine Beruhigungstablette? Ich sagte: nein, danke. Ich will meine Tochter sehen und zwar JETZT. Sie sagte, dass das in diesem Moment nicht möglich wäre.

Aber ich habe gespürt, dass irgendetwas nicht in Ordnung war. Ich habe etwas Schlechtes wahrgenommen. Also bin ich auf die Entbindungsstation gegangen. Ich habe die Tür des Kreißsaals geöffnet und da war meine Tochter mit meiner Frau. Und in dem Moment, als ich die Tür aufmachte, hörte ich meine Tochter zu meiner Frau sagen: Sag Papa, dass mein Sohn tot ist...

Ich habe ihn gesehen, meinen Enkel. Aber er hat nicht geschrieen, wie andere Babys. Es war etwas sehr merkwürdiges. Und da sah ich, wie der Arzt meinen Enkel auf den Arm nahm und in das anliegende Zimmer ging. Ich bin ihm gefolgt und ich habe beobachtet, wie der Arzt meinen Enkel unter einen Glaskasten legte. Ich näherte mich und sagte zu dem Arzt: Lassen sie mich machen. Ich bin der Großvater dieses kleinen Jungens. Ich bin außerdem Pastor. Lassen sie mich machen! Und ich habe den Glaskasten aufgemacht und ich habe das Kind an beiden Beinen angepackt und ich habe gebetet. Ich habe gesagt: IM NAMEN VON

*JESUS CHRISTUS: ERWACHE! DU BIST NICHT TOT - DU BIST
LEBENDIG! GOTT SCHÜTZE DICH!
Danach war er gesund und lebendig...⁹¹*

(Pablo, Pastor)

11. Rituelle Performances: die Schaffung von „neuen Menschen“

„Der Anfang des Glaubens“, setzte Sofia fort, ohne sich verwirren zu lassen, „ist die Selbstverleugnung...die hingebende Demut!“

„Auch die Demut...“, unterbrach ich sie.

„Ja, der menschliche Stolz, die Hoffart, der Hochmut, das ist es, was man mitsamt der Wurzel ausrotten sollte. Sie erwähnten den Willen...er ist es, den man brechen muss.“

(aus Iwan Turgenjew, *Eine seltsame Geschichte*)

„Außer der Kirche gibt es ja kein Theater auf dem Land“

(aus Thomas Bernhard, *Heldenplatz*)

Theoretische Vorüberlegungen

Religiöse Performances, wie die zweimal wöchentlich abgehaltene Versammlung der Evangelisierung (*la réunion de l' évangélisation*) in den Kirchen der zigeunerischen Pfingstbewegung, beinhalteten rituelle Arbeit und spielerisches Drama zugleich. Das Ziel der Performance, die eine klassische *rite de passage* darstellte, war es, eine unabhängige, rituelle Welt oder Wirklichkeit bzw. eine „Gegenwelt“ zur Normalität des Alltags zu erschaffen (vgl. Hell 1999: 228). Die zugrunde liegende Idee war es, dabei einen dramatischen Rahmen zur Verfügung zu stellen, innerhalb dessen sich die innere Transformation des Unbekehrten vom ethnisch-mondänen zum spirituellen Selbst, vom Gitan(e) zum Christenmenschen, vollziehen konnte. Der zugrunde liegende Text der Aufführung, der Mythos, den man sozusagen zum Zweck der Umwandlung der Selbstes kunstvoll inszenierte, war die Bibel, die Schriften des Neuen Testaments, deren Inhalt man gleichzeitig mit den Mitteln der Performanz wieder belebte und ihnen somit neuen Sinn verlieh.

Der Übergangsritus war eindeutig zielgerichtet ausgelegt, entbehrte aber weitgehend, bis auf die abschließende Wassertaufe, augenfälliger, symbolischer oder zeremonieller Handlungen, die den Übergang des Novizen äußerlich markierten. Die Absicht der Performance war es nicht, den Kandidaten einfach nur von einem Stadium in ein anderes transportieren (Turnbell 1990: 80): Transformation, nicht das simple Durchlaufen des Ritualprogramms, stellte das unterliegende Motiv der Performance dar (Schechner 1985: 125 ff.) Ihre Intention bestand darin, eine profunde, psychische Wandlung im Menschen auszulösen, die durch schamanistische Intervention und die subjektive Erfahrung des Transzendentalen bewerkstelligt werden sollte. In und durch die Phase der Liminalität, wurde der Novize zu einem „neuen Menschen“ gemacht, hier wurde sein ethnisches Selbst mit den Mitteln der Performanz dekonstruiert und später religiös oder spirituell neu definiert. Dem Schwellenzustand, der Episode im Ritual, in welcher der Novize mit der Sphäre des Übernatürlichen zum ersten Mal in unmittelbare Berührung gebracht wurde, kam die allergrößte Bedeutung im rituellen Prozess zu. „Die Herzen sollen verändert werden“ (*les*

coeurs doivent d'être changés), der Ungläubige soll Gott treffen (*rencontrer Dieu*), der Mensch soll sich wieder in die kosmische Ordnung einreihen und sich mit den himmlischen Mächten aussöhnen (*se reconcilier avec Dieu*), so formulierten die Ritualmanager selber den Sinn der religiösen Rituale. Pastoren, Musiker, SängerInnen und die versammelte Glaubensgemeinschaft arbeiten alle gemeinsam daran, den als besessen diagnostizierten Menschen wieder in Kontakt mit den guten Kräften zu bringen und ihm den Übertritt aus der „Welt“, dem vergänglichen Reich des Bösen, in das ewige Reich Gottes zu ermöglichen. Indem sie den Heiligen Geist, oder zumindest seinen physischen Schauer, in gut koordinierter, ritueller Zusammenarbeit auf die Erde „herunterholten“, konnte der Neophyt diesen als lebendige Kraft persönlich erfahren, an der auch er gleich den Eingeweihten nach einer vollzogenen „Seelenoperation“ langfristig teilhaftig werden konnte.

Von „Zweckfreiheit“ oder „Bedeutungslosigkeit“ konnte folglich bei diesem religiösen Übergangsritus nicht die Rede sein (vgl. dagegen Goody 1977, Michaelis 1999), in dem Ernsthaftigkeit und Realitätsbezug auf der einen, spielerische Darstellung und dramatische Repräsentation auf der anderen Seite, eigenartig miteinander verwoben waren, Schein und Sein sich nur mit Mühe die Waage hielten. Deren wechselseitige Übergänge, verliefen wie bei den meisten Performanzen fließend und unvorhersehbar und waren dem rechtzeitigen Einsetzen des „flows“, also der gelungenen Realisierung der „Intensität der Performance“ unterworfen (vgl. Schechner 1985: 10ff.).

Der dramatische Aufbau der Performance stellte ein wirksames Mittel dar, die Teilnehmer aktiv in den rituellen Prozess mit einzubeziehen, ihnen die Überrealität der transzendentalen Gegenwelt erfahrungsnah und greifbar zu machen und ihnen auf diesem Wege den Glauben an Jesus Christus nahe zu bringen. Nichtsdestotrotz lehnte man die Vorstellung von Grund aus ab, dass es sich bei diesen Ritualen um eine Form von Theater handelte, wo Schein und Täuschung über Wahrhaftigkeit und Authentizität vorherrschte. „Wir sind nicht hier, um eine Ambiance oder eine Atmosphäre zu schaffen...“ (*nous sommes pas ici pour créer une ambiance ou une atmosphère*), warnte man diejenigen Kultteilnehmer, welche nur in die Kirche gekommen waren, um sich an einer abendfüllenden Unterhaltungsveranstaltung zu vergnügen. Oder, wie Richard Schechner schreibt (1985: 6):

The force of the performance is the very specific relationship between the performers and those-for-whom-the-performance-exists. When the consumer audience comes in, the spiritual power departs.

Ebenso hegte man die durchaus begründete Sorge, dass die zeitliche Regelmäßigkeit und prozessuale Gleichmäßigkeit der Versammlungen zu einem automatischen und sinnentleerten Habitus der Teilnehmer führen könnte, die dann nur noch aus reiner Gewohnheit die Kirche aufsuchen würden (*faire le*

petit train-train des réunions). Im Gegensatz zum normalen, alltäglichen Leben, wo das Handeln gewöhnlich eine unwiderrufliche und deterministische Qualität annimmt, ist das Performancebewusstsein von Alternativen, Spielraum für Zufall und Möglichkeitssinn geprägt (Schechner 1985: 6). Damit die Performances lebendig (*vivant*) und von spontaner Natur blieben und nicht zur bloßen Routine abstumpften (*devenir une routine, un petit train-train*), änderte man z.B. deren Ablauf in bestimmten Einzelheiten von Zeit zu Zeit etwas ab, was für Überraschungseffekte sorgte und die Teilnehmer dazu zwang, ihr Handeln den jeweils neuen Gegebenheiten nach, anzupassen und spontan zu improvisieren. Außerdem pflegten die Priester ihre Glaubensgemeinschaft hin und wieder zu ermahnen, im rituellen Prozess nicht zu „Schauspielern“ oder zu „Religiösen“ zu werden (*devenir des comédiens/ des religieux*), die mit leeren, einstudierten Gesten (*des gestes vides*) und eindrucksvoll rezitierten Gebeten andere von ihrer nur scheinbaren Devotion überzeugen wollten. Solche schauspielerische Verstellungskünste der Gläubigen wurden mit Recht gerügt, wenn sie überhand nahmen oder drohten sich zu verselbstständigen, da sie nicht zum Gelingen der Performance führen konnten. Unter den mitwirkenden Frauen, die sich in der religiösen *Communitas* untereinander als „Schwestern in Christus“ (*les soeurs en Christ*) bezeichneten, machte sich z.B. von Zeit zu Zeit eine Form von „spirituellem Wettbewerb“ bemerkbar, der um das ergreifendste und schönste Gebet ausgetragen wurde. Da dieses Schaubeten die Gefahr lief, in Eitelkeit und Geltungsbestreben auszuarten, wurde es von den Priestern ermahmend gedrosselt oder durch nachfolgende Intervention gestoppt - das künstliche und nur für eine Zuhörerschaft gestaltete Gebet wurde nicht mehr als wünschenswerte, als authentische Kommunikation mit Gott angesehen. Wie in allen Ritualen verliefen die Grenzen zwischen Theater und Wirklichkeit auf gefährliche Weise unscharf. Bei rituellen Performances, gleichgültig welcher Art, haben wir es immer mit eingeübten, erprobten Verhaltensweisen, mit dem so genannten „restored“ oder „twice-behaved behavior“ zu tun, wie Richard Schechner dieses Phänomen auch treffend benannt hat (1985: 118).

Auf ähnlich strenge Weise ging man gegen alles sensationslüsterne und voyeuristische Verhalten von Seiten der Ritualgemeinschaft vor, das anlässlich der Aufrufe (*les appels*) oft an den Tag gelegt wurde, d.h. wenn einzelne, bekehrungswillige Leute zur Kanzel nach vorne kamen, der zuständige Gottesdiener ihnen die Hände auflegte und der Rest der Versammlung das Geschehen als Publikum beobachtete und verstohlen bis offen neugierig mitverfolgte. Wie die Ethnologin im Idealfall eine beobachtende Teilnehmerin sein sollte und keine distanzierte, unbeteiligte Zuschauerin, um so in einer ausgewogenen Synthese von subjektivem und objektiven Zugang zum Feldgeschehen, zum direkten, ganzheitlichen Verständnis der religiösen Phänomene zu gelangen (vgl. Turnbell 1990: 51), so wurde auch das ethnographische Subjekt immer wieder von Neuem zur wahrhaftigen und engagierten Teilnahme am Ritual aufgefordert und, wenn nötig, sogar dazu gezwungen. „Die Kirche ist kein Zuschauer!“ (*L'église n'est pas un*

spectateur!), rief ein recht durchsetzungsfähiger Pastor einmal in strengem Ton von der Kanzel herunter, als die Kultgemeinschaft wieder einmal mit großem, unverhohlenem Interesse die Prozedur der „Dämonenaustreibung“ mitverfolgte, statt die Köpfe gesenkt zu halten und sich jeder für sich dem persönlichen Gebet zu widmen: „...die Kirche engagiert sich... sie betet für die Seelen!“ (*L'église s'engage... elle prie pour les âmes!*).

Allerdings kultivierte man in den evangelikalen Kirchen der Gitans auch bewusst eine abweichende Antihaltung zur „Konkurrenz“, dem Katholizismus und seinen pompösen Äußerlichkeiten, seiner Weltnähe, seinen akzentuierten, internen Hierarchien. Man versuchte sich absichtlich vom liturgischen Ritual der katholischen Kirche abzugrenzen, welches aufgrund der voraussehbaren Wiederholungen, Formalität und Starre seiner symbolischen Akte, nicht nur als vollkommen mechanistisch und sinnlos, sondern überdies als geistentleerer „Ritualhokuspokus“ angesehen wurde. Das überzogen theatralische und steife „Tantaratum“ der Messe, der sinnliche Weihrauchnebel und die blitzenden, goldenen Messkrüge, die wohlplazierten, einstudierten Gesten, der sich ständig wiederholende, lateinische Sprechgesang und nicht zuletzt die überladene, ikonengeschmückte Innenarchitektur der Kirchen ließen in den Augen der Gitans Spontaneität, Lebendigkeit und das hier unentbehrliche, experimentell-spielerische Element auf das Schmerzlichste vermissen – qualitative Voraussetzungen, die bei den Gitans als überaus wichtig für die Wirksamkeit einer Performance, egal ob sekulärer oder religiöser Natur galten. Aber die erwünschte Authentizität der religiösen Praktiken oder, wie man auch sagen könnte, das so genannte „gute Schauspiel“, schien auch in der Pfingstbewegung, ein unvermeidliches, scheinbar nie ganz überwindbares Problem darzustellen. Da man unmöglich auf ihren unterstützenden oder beschleunigenden Effekt verzichten konnte, zeigte man sich leidlich bemüht, die dramaturgischen Hilfsmittel und das „So-tun-als-ob“-Verhalten – nach dem Motto: der Zweck heiligt die Mittel - nur für bestimmte, vorrangige Ziele, wie z.B. die Initiation von neuen Mitgliedern in den Kult, einzusetzen. Tatsächlich wirkte die ganze Präsentation einer *réunion d'évangélisation* auf Außenstehende und solche Personen, die mit den religiösen Praktiken der evangelikalen Zigeunern nicht vertraut waren, als überzogen dramatisch und emotional aufgeladen und einige meiner BesucherInnen im Feld fühlten sich allein durch die ohrenbetäubende Lautstärke, in der die Predigt über Lautsprecher übertragen und Musik mit riesigen Verstärkern gespielt wurde, eingeschüchtert oder irritiert.

Musik und Gesang galten bei den Pfingstlern aber als unverzichtbares Hilfsmittel im rituellen Prozess und dienten zudem als Anreiz, neue, musikbegeisterte Anhänger anzuwerben, von denen es unter den Gitans naturgemäß eine große Menge gab. Die musikalische „Inszenesetzung“, das gemeinsame Singen und Musizieren, welches ca. eine halbe Stunde vor der Predigt praktiziert wurde, hatte einen einstimmenden und öffnenden Effekt auf die SängerInnen und diente dazu, wie es in der pastoralen Sprache hieß, „die

Herzen vorzubereiten“ (*disposer les coeurs, préparer les coeurs*). Anlässlich eines Aufrufs zur Bekehrung wurde noch einmal leise, stimmungsvolle Synthesizermusik im Hintergrund gespielt oder der Chor der Frauen sang dazu einen inhaltlich abgestimmten *cantique*.⁹² Abgesehen von diesen musikalischen Präparativen, die einer körperlich-seelischen Aufwärmübung für den darauf folgenden Umgang mit der Sakralsphäre glichen und die eine wohltuende, elastizierende Wirkung auf Geist und Körper hatten, bemühte man sich ansonsten in jeder Hinsicht, so gut dies eben ging, Künstlichkeit und Feierlichkeit auf ein Minimum zu reduzieren. Letztere Eigenschaften sollten idealerweise jedes Mal von neuem im rituellen Prozesses überwunden werden, der ohnehin nur dann erfolgreich verlief und tatsächlich vermochte, „Seelen zu retten“, wenn er schließlich einen Echtheitscharakter annahm und die dort, mit performativen Mitteln erschaffene Gegenwelt, zur letzten, gültigen Wirklichkeit für die Gläubigen wurde.

Man muss wahrscheinlich davon ausgehen, dass die Grenze zwischen dem Gespielten und dem Echten in allen Ritualen fließend verläuft und dass man, zumindest zum Beginn der Performance, weitaus mehr gut eingeübte und künstliche Rollenspiele beobachten kann als spontanes und natürliches Verhalten vorzufinden. Alle rituellen Akte werden zweifelsohne in Anwesenheit und unter den wachsamen Blicken einer größeren Ritualgemeinschaft ausgeführt und sicherlich würde kein Mensch sich dabei so ungezwungen verhalten als wäre er alleine bei sich zu Hause (vgl. Goffman 1976: 89ff.) - zumindest bis zu jenem entscheidenden Punkt, an dem die Performance ihre angestrebte Wirkung bei den Teilnehmern und Zuschauern zu zeigen beginnt und sich andere Bewusstseinszustände, wie Ergriffenheit oder Besessenheit bei den einzelnen Mitwirkenden manifestieren. Diese gestalten dann alles weitere Geschehen als unvorhersehbar und prekär und können zu eklatanten Verschiebungen von Kontrolle und Macht über Ablauf und Inhalt des Rituals führen, die z.B. von den Ritualmanagern an die TeilnehmerInnen delegiert oder von letzteren imperativ eingefordert werden. Spätestens in diesem schon fortgeschrittenem Stadium geht die Performance aufgrund ihrer inhärenten Fähigkeit, als starker emotionaler Auslöser zu funktionieren und die Menschen gefühlsmäßig zu berühren und „mit Haut und Haar“ in das Hier und jetzt ihrer Erlebniswelt einzubeziehen und sie von ihrer Botschaft zu überzeugen bzw. damit zu überwältigen, in Echtheit über und es wird richtiges Leben gespielt! Wie man festgestellt hat (vgl. Köpping 2000: 12), muss dieser ambivalenten Tatsache nicht unbedingt ein unversöhnlicher Widerspruch zugrunde liegen, da man weiß, dass das wiederholte, eintrainierte Spiel oder Tun („good acting“) in den meisten Fällen eine hilfreiche Brücke, ein sicherer Übergang zur echten, gefühlsmäßigen Einstellung werden kann, wobei das oberflächliche Formale und täuschend Vorgespielte sich binnen kürzester Zeit zum tief empfundenen Seinsausdruck des Schauspielers oder des Ritualteilnehmers verwandeln kann: „...the doing of the action of a feeling is enough to arouse a feeling both in the doer and the

receiver - even if these emotions are a lie.“, schreibt dazu der New Yorker Theaterregisseur und Performance-Theoretiker Richard Schechner (1990: 41/42).

Um z.B. eine Segnung (*une bénédiction*), zu erfahren, d.h. mittels eines laut und frei gesprochenen Gebetes, das im Verlauf seiner Rezitation eine emotionale Steigerung erfuhr, „ergriffen“ zu werden (*être béni*), bedurfte es keinerlei gezielter, trancetechnischer Vorbereitungen. Die Gläubige betrat die Kirche, setzte sich auf einen freien Stuhl und begann zu sprechen, sobald ein Freiraum entstand und gerade keine andere Person im Gebet begriffen war. Die konvertierten Frauen behaupteten, dass sie unmittelbar vor dem Beten oft kalt und ungerührt wie „Eiswürfel“ gewesen wären (*comme un glaçon*) - sie hätten noch keine emotionale Einstellung gehabt, gegenüber dem Heiligen in diesem Augenblick nichts Einschlägiges empfunden. Sie pflegten das Gebet mit einfachen, standardisierten Dankesformulierungen zu beginnen, die sie anfangs langsam und wie automatisch, eine nach der anderen, in den Raum warfen, steigerten sich dann nach und nach in Intensität und Ausdruck, verloren irgendwann die bewusste Kontrolle über ihre Worte und beendeten ihr Gebet häufig in einem hingebungsvollen Gefühlsrausch von Weinen, herzerreißendem Flehen und Schluchzen oder, wenn schließlich Glossalien und in Sprachen gesprochen wurde, in unverständlichen, aber standardisierten Worten. Sich vor Gott demütigen, sich unter seinen Willen stellen (*s'humilier devant Dieu, se mettre sous sa volonté*), wurde zwar als voraussetzende Einstellung für das Erlangen des Ergriffenheitsstadiums, eine leichte Trance, gesehen, aber erst die Praktik der Verkörperung, die in Sprache umgesetzte und so ausgedrückte und übermittelte Unterwerfungshaltung, führte zu guter Letzt dazu, dass die Gläubigen in unmittelbarem Kontakt mit dem Heiligen traten, dass es zu einer „Segnung“ oder „Salbung“ durch den Heiligen Geist kam.⁹³

In diesem Kontext schien es vermutlich weniger um die Überwindung einer dualistischen Perspektive zu gehen, die der Schauspieler oder Ritualteilnehmer angeblich im *flow* erfährt (vgl. Csikzentmihalyi 1975), als vielmehr um die konkrete Tatsache, dass die sprachliche und verhaltensmäßige Artikulierung und sogar das absichtliche „Vorspielen“ von Gefühlen und Einstellungen an sich schon ein Vehikel darstellte, diese Gefühle und Einstellungen tatsächlich in sich zu erwecken oder ihr Kommen herbeizuführen, so wie z.B. der Dramatiker Oscar Wilde (1988) bereits ein Jahrhundert vor der Entwicklung der Performance-Theorie in einem Aphorismus schreibt (vgl. dazu auch al-Ghazali, zitiert in Hell: 198):

Form ist das Geheimnis des Lebens. (...) Gib der Freude Ausdruck und dein Entzücken steigert sich. Du möchtest Lieben? Sprich die Litanei der Liebe, und ihre Worte werden die Sehnsucht schaffen, aus der sie der Meinung der Welt nach entspringen. Versenke dich in die Sprache des Kummers (...) und du wirst verstehen, dass allein der Ausdruck Trost

bedeutet und dass die Form, die der Keim der Leidenschaft, auch der Tod des Schmerzes ist.

In der Überzeugung, dass man das Ritual als eine abstrakte, uniforme und womöglich sogar als ahistorische Größe analysieren kann, ohne z.B. das hier konstitutive Alltagsleben mit in die Untersuchung einzubeziehen, sind manche EthnologInnen schon so weit gegangen, hier lediglich erhaltende oder reaktionäre Kräfte am Werk zu sehen und Rituale ausschließlich als erzwungene Imposition der Tradition, als „Bollwerk gegen die Veränderung der sozialen Welt“ zu betrachten (Michaels 1999 zitiert in Köpping 2000: 20). Aus ihrer Sicht scheinen rituelle Performanzen lediglich zur Aufrechterhaltung der sozialen Strukturen, des kulturellen Gleichgewichts und der politischen Autorität zu dienen (Comaroff & Comaroff 1993: xxix). Andere, oft postmodernistische ForscherInnen, wollen dem Ritual ausschließlich kreative, experimentelle oder subversive Mechanismen und Effekte zuschreiben, anhand derer es scheinbar das ganze sozio-kulturelle Umfeld potentiell verändern, „aufmischen“ oder umgestalten kann (vgl. Hughes-Freeland & Crain 1998). Das Ritual stellt jedoch eindeutig ein „vehicle of history in the making“ dar: Entweder hilft es dabei, die Welt in ihrem momentanen Zustand zu erhalten oder es kann verändernd auf sie einwirken – oder aber es erreicht beides gleichzeitig (Comaroff & Comaroff xxix). Ich würde vorschlagen, dass im heutigen Zeitalter der Globalisierung transformative rituelle Performanzen in allen drei Versionen vorkommen: Sie können der Bewahrung oder Wiederbelebung überlieferter, aber gefährdeter Ideologien und Praktiken dienen oder aber, die Kehrseite der Medaille, kosmogene Erneuerungen, soziale Rekonstruktionen oder Reformbestrebungen zum Ziel haben – jeweils abhängig von äußeren, gesamtgesellschaftlichen Faktoren und natürlich nicht zu Letzt von den Interessen und Zielen derjenigen Statusgruppen, welche diese Rituale managen, verorten oder politisieren. Obgleich hier zweifellos auch die Funktion des Rituals als Mittel der Machtlegitimierung zum Tragen kommt (Bloch 1989), die via dieser kulturellen Foren, welche öffentliche Orte der Massenversammlungen, Gelegenheiten der spektakulären Zuschaustellung und durch ihr rauschhaftes Ambiente potente Erinnerungsträger sind, erreicht wird, bleiben die politischen Interessen der Statusgruppen doch insgesamt von zweitrangiger Bedeutung in der gesamten Bandbreite und Tragweite der Rituale. Ob als zentrale Knotenpunkte im Jahreszyklus einer ethnischen Gruppe oder ob als wöchentliche Versammlungen, rituelle Performanzen vermitteln immer gemeinsam, geteilte Kultur (gleichgültig ob traditionaler oder neuer, globalisierter Art) und schaffen damit Gruppensolidaritäten oder ethnische Identitäten. Angesichts der neuen, globalen Unordnung, stellen erfundene oder wieder belebte Traditionen, performativ inszeniert, rituell verankert und durch verkörperte Praktiken naturalisiert, eine wirksame Strategie der Verteidigung der ethnischen oder kulturellen Identität dar – und damit eine bremsende Pufferzone gegen den sozio-kulturellen Wandel, von dem, neben den politischen

Autoritäten, jedes einzelne Gruppenmitglied identitär profitieren kann. Wie ich bereits im I. Teil dieser Arbeit gezeigt habe, trifft diese konservativ-reaktionäre Komponente des Rituals im hiesigen Kontext nur auf eine bestimmte, profane Art von *rite de passage* zu, nämlich auf die weibliche Initiation oder den Hochzeitsritus der katholischen Gitans. Dieser kann als eine unmittelbare Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse und kulturellen Wandel verstanden werden, der in den Händen patriarchalischer Autorität zu einem Projekt restaurativer Bestrebungen umgewertet wurde und damit auch dem Erhalt des Status-Quo der politischen Ordnung diene. Die rituellen Performanzen der religiösen Bewegung dagegen, stellten innovative, synchretistische Neuschöpfungen dar, die teils nach äußeren, bereits existenten Vorgaben übernommen waren, teils auf den eigenen Erfindungen der ethnischen Gruppe beruhten und welche schließlich auf einem universellen „Bodensatz“, Schamanismus und Besessenheit, gründeten. Dem enormen transformativen Potential von Ritualen, ihre visionäre und gestaltende Kraft, aktiv und nicht reaktiv auf die Anforderungen der neuen globalen Ära und die zahlreichen Veränderungen, die sie lokal bewirkt haben, einzugehen, ist bisher in ethnologischen Untersuchungen noch zu wenig Rechnung getragen worden. Obschon in der Essenz des Dogmas weitgehend apolitischer Natur, zielten die Heilungsseancen der Pfingstler darauf ab, langfristige Veränderungen individueller, sozialer und kultureller Natur zu bewirken, die weitläufig in der Metapher der gesellschaftlichen „Regeneration“ zusammengefasst werden konnten.

Bestimmte dramaturgische Medien und ein ganzes Ensemble an sorgfältig ausgewählten, rituellen Praktiken war für diesen Übergangsritus notwendig, der ein kleines, aber spektakuläres Psychodrama in Szene zu setzen wusste, welches die Bekehrung des Novizen zum evangelikalen Glauben veranlassen würde. Mit der imaginativen Kraft der inspirierten Rede wurde für den Unbekehrten eine abschreckende, Furcht einflößende Hölle hier auf Erden inszeniert, die seine bisherige, kalte Gleichgültigkeit gegenüber Gott tief greifend erschüttern sollte, seine gesellschaftliche Maske zerstören, die versteinerte Hülle seines Ichs zerbersten und welche sein altes, heidnisches Selbst schließlich zu Fall bringen würde. Glaube, Reue, Umkehr (*la foi, la repentance, la conversion*) hießen die drei offiziellen Eckpfeiler des Bekehrungsprozesses in der Pfingstbewegung. Wie bei den meisten *rites de passage* waren auch hier symbolischer Tod, Verwandlung und Wiedergeburt des Novizen oder die Abtrennung von der Welt (Trennungsriten), Liminalität (Umwandlungsphase) und Wiederanbindung an sakrale Mächte (Angliederungsriten) konstitutive Phasen des Übergangsritus, welcher die Aufnahme des Neophyten in die religiöse Kultgemeinschaft, seine Einweihung in die „Mysterien“ bewerkstelligen sollte (Gennep 1986: 90 ff.). Arnold van Gennep definierte Mysterien in seiner klassischen, anthropologischen Studie als einen „Komplex von Zeremonien, die den Neophyten von der profanen in die sakrale Welt überführen und ihn in eine

unmittelbare, ständige und endgültige Verbindung mit dieser Sakralsphäre bringen.“ (ebd. : 91).

Während van Gennep sich aufgrund seines Materials aus zweiter Hand jedoch gezwungenermaßen auf eine beschreibende, struktural angelegte Analyse der äußerlich beobachtbaren, symbolischen Akte der Übergangsriten in den verschiedenen Kulturen beschränkt, beginnt die Performance–Theorie mit ihrem Gründervater Victor Turner zum ersten Mal nach dem dramatischen Ablauf und der sozialen Bedeutung der konstitutiven Phasen des rituellen Prozesses (Turner 1969) zu fragen und, etwas später, seine unmittelbare, erlebnishafte Wirkung („lived-through experience“) auf Teilnehmer und Gemeinschaft zu untersuchen (Turner 1985: 224ff.). Während Turner in der liminalen Erfahrung von *communitas*, den befreienden und ausgleichenden Gegenpol zur alltäglichen Struktur entdeckte und seine Ritualanalysen auf dieses bestimmende Merkmal hin ausrichtete (Turner 1969), begannen von seinen Studien beeinflusste, Ethnologen und Performanceinteressierte nach den Parallelen zwischen Ritual und Theater und nach dem „wie“ der angestrebten Bewusstseinsverwandlung von Individuum und Gemeinschaft im Ritualprozess zu fragen (Meyerhoff 1990, Schechner 1990). Da insbesondere Initiationsriten allgemein transformative Performanz enthalten und darauf ausgerichtet sind, die Teilnehmer nicht nur durch den Ritus zu „transportieren“ (Schechner 1985: 127 ff.), sondern deren Status und damit ihre soziale Identität aktiv zu verändern und folglich nicht in erster Linie expressiver Natur sind, sondern sogar in hohem Maße eine instrumentelle Funktion haben (Sax 2002: 5/6), fing man an, sein Augenmerk auf die Wirksamkeit der rituellen Aufführungen zu richten. Wie erreichen Performanzen ihre Ziel?, fragt z.B. William Sax im Hinblick auf die performative Neuschöpfung von Selbst und Gemeinschaft, die sich im Rahmen der kulturellen Performance vollzieht. Wie werden kollektive Bedeutungswelten und Beziehungen dabei umgestaltet, bestätigt oder neu geschaffen (2000: 3 ff.)?

Mit welchen beschleunigenden Mitteln arbeitet die Performance, um den erwünschten Zustand der gesteigerten Kommunikation zu erreichen, fragt Stanely Tambiah (1979: 248) und fordert im Zuge dessen alle Ethnologen auf, das Zusammenspiel dieser Medien als wichtige Auslösermechanismen von übernormalen Bewusstseinszuständen, zukünftig einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Wie gelingt es einer rituellen Performance die Teilnehmer in den erwünschten Zwischenzustand der Liminalität zu versetzen, *die* zentrale Phase im rituellen Prozess, in der das Selbst durch die gezielte Intervention der Ritualspezialisten dauerhaft verändert werden kann? Das Erlangen von alternativen Bewusstseinszuständen, wie Trance in ihren verschiedenen Formen und Graden, die durch rituelle Performanz induziert werden, stellt, zumindest im Kontext von Initiationszeremonien, nicht unbedingt das letzte Ziel der Performance dar, sondern dient häufig nur als Mittel zum Zweck oder gilt, wie in den Ritualen der Pfingstbewegung, als eine notwendige Voraussetzung für die formale Einweihung des Novizen in den Kult. Bei den Pfingstlern war man z.B.

der schriftfundierte Ansicht (Johannes 15), dass erst das tranceartige Stadium der Geistergriffenheit, durch welches der Neophyt eine spirituelle Wiedergeburt oder Erneuerung seines Wesens erfuh, Einsicht und daraufhin Reueempfindungen auslösen würde - vorher, im alltäglichen, von der Ratio bestimmten Seinszustand, war keine Wahrheitserkenntnis und damit keine Umkehr möglich. Gleichzeitig kam die Geisttaufe, der Tatsache zum Trotz, dass sie auch bis zu einem gewissen Grad menschlich-willentlich herbeigeführt wurde, einer Form von göttlicher „Gandenwahl“ (*l'élection*) gleich, die dann einen entscheidenden Statuswechsel für den Novizen innerhalb der Kultgemeinschaft mit sich brachte, in die er von nun an, auf seinen Wunsch hin, aufgenommen werden konnte.

Ohne die Erfahrung der Liminalität eröffnet sich für den einzelnen Menschen keine Möglichkeit der tiefergreifenden, persönlichen Wandlung und erst das außergewöhnliche Erlebnis der Ergriffenheit, sein direkter Kontakt mit dem Übernatürlichen, führt ihn letzten Endes in die Mysterien der Religion ein. Die bekannte Tatsache, dass es Medien wie Musik, Tanz, Gebet, u.a. Trancetechniken sind, welche die heilige Straße zur Liminalität pflastern, ist mittlerweile nicht nur zu einem wissenschaftlichen Gemeinplatz geworden. Aber auch das inspirierte Wort, die feine psychologische Technik der mitreißenden oder ekstatischen Rede, besitzt ohne Zweifel eine starke transformative Wirksamkeit, wie ich im Anschluss hieran zeigen möchte. Ein Erklärungsmodell hierzu bietet z.B. die gegenwärtige französische Schamanismusforschung an, die in der Schaffung einer besonderen Ritualwelt, die ihren eigenen, semantischen Raum erzeugt und welche die Macht des Schamanen und die seines inspirierten Wortes legitimiert bzw. seinem „liturgischen Spiel“ übernatürliche Autorität verleiht, die eigentliche Effizienz der schamanistischen Heilungsseance sieht (Hell 1999: 222 ff.). Aber auch diese Theorie des Schamanismus erscheint unvollständig, da das Induzieren von übernormalen Bewusstseinszuständen eine äußerst wichtige Rolle bei den schamanistischen Praktiken einnimmt. Um zu „trancen“, bedurfte es bei den Pfingstlern z.B. nicht unbedingt eines autoritativen Übermittlungsträgers, obgleich dieser Faktor hilfreich bei einer erfolgreichen Übertragung sein konnte (oft geschah die „Ansteckung“ auch durch einen ergriffenen Musiker oder Sänger oder durch Musik und Gesang alleine). Der evangelikale Schamanen-Priester wirkte und heilte nicht ausschließlich durch seine anerkannte Autorität als Auserwählter des Übernatürlichen, sondern mindestens in dem gleichen Maße durch seine teils angeborene, teils erlernte Fähigkeit, sich während der Seance durch die ekstatische Steigerung seiner Rede selber in einen Zustand von Trance zu transportieren. Im Verlauf der ca. einstündigen Predigt wurde ein Priester fast immer „geistbesessen“ oder, wie man sich im lokalen Diskurs ausdrückte, der Geist bediente sich seiner Person als unmittelbares Sprachrohr bzw. er wurde durch diesen in seiner Rede „geführt“ (*c'est l'Esprit qui parle a travers lui, il est mené par l'Esprit*). Auf der anderen Seite glaubte man, dass die Gedanken Gottes während der Zeitspanne der priesterlichen Predigt ungefiltert

aus dem Mund des Priesters ertönten, was sozusagen für eine doppelte Wirksamkeit des Diskurses des Schamanen sorgte - einmal auf der Ebene der Macht, die er durch seine göttliche Berufung verkörperte und zum anderen auf der Ebene der ekstatischen Trance, die er mit seinem Wort am besten auslösen konnte.

Dabei handelte es sich um einen, für alle Eingeweihten deutlich verifizierbaren Trancezustand, der üblicherweise die Mehrzahl der TeilnehmerInnen über kurz oder lang mitzureißen oder „anzustecken“ vermochte. Die Besessenheit des Schamanen-Priesters führte dabei fast automatisch zur Ergriffenheit der bereits erfahrenen Partizipierenden. Ich unterscheide hier zwischen zwei qualitativ und quantitativ unterschiedlichen Niveaus von Trancezuständen, die in diesem christlichen Kult zum Tragen kamen: Besessenheit und Ergriffenheit (vgl. Kramer 1987). Echte Besessenheitszustände traten im Kontext der Pfingstbewegung nur bei Priestern und fraulichen Medien auf, während Ergriffenheit alle AnhängerInnen gleichermaßen erfahren konnten. Besessenheit war mit aktiver Kommunikation, wie Rede oder anderen sprachlichen Artikulationen (Gebete, Prophetien) sowie mit individueller Macht und Einflussnahme verbunden, sie wurde meist absichtlich herbeigeführt und entsprach einem Stadium der tiefen (wenn auch kontrollierten) Entrücktheit. Die normale Geistergriffenheit hingegen, kam einer leichten, stimulierenden Trance gleich und war ein passiver, „erlittener“ Zustand, der kollektiv in Reaktion auf ekstatische Predigten, Singen, Musik oder Tanz eintrat. Analog dazu, unterschieden die KultteilnehmerInnen auch zwischen „eine Segnung erfahren“ (*recevoir une bénédiction*) bei der Ergriffenheit, die nur als eine niedrige „Auszeichnung“ des Übernatürlichen galt und den so genannten „Geistesgaben“ (*les dons d'Esprit*) mit welchen die Priester und Geistmedien ausgestattet waren und die ihnen zeitweilig erlaubte, völlig vom Geist besessen zu werden (*être saisi par l'Esprit*). Vergleichbar mit anderen musikalisch unterlegten Performanzen, suchten viele AnhängerInnen der Pfingstbewegung die Kirche nur deshalb auf, um beim gemeinsamen Musizieren und Singen angenehm „high“ zu werden oder „eine Gänsehaut zu bekommen“ (*avoir des frissons*). Dies kam allerdings einer hedonistischen KonsumEinstellung gegenüber der Religion gleich und wurde deshalb von der Priesterschaft, deren erklärtes Ziel es war, nachhaltige psychische oder spirituelle Transformationen am einzelnen Menschen zu bewerkstelligen, mit viel Ironie und auch strengen Ermahnungen bedacht.

Auf welche Weise gelangt die Novize nun von einem normalen, weltlichen Seinszustand und Habitus zur Annahme einer sakral bezogenen Weltanschauung und Identität: wie wird er zum „Christen“ gemacht? Wir wissen, dass sein „ethnisches Selbst“ nach und nach transzendiert und schrittweise zu einem „spirituellen Selbst“ umgeformt wird. Der Neophyt wird nach der Einweihung in die Mysterien der Pfingstbewegung und Aufnahme in die Kultgemeinschaft seine bisherige Ethnizität teilweise ablegen und nur noch bedingt ein Mitglied

der ethnischen Gruppe, ein/e „Gitan/e“ im überlieferten, kulturellen genauso wie im sozialen Sinne sein. Etwas, das die Performance-Theorie bisher lediglich am Rande behandelt hat, ist es, die konkreten Auswirkungen der Performance unter Einbezug des Selbst, seiner Beziehungen zu anderen und seinem neuen Habitus in der kulturellen Alltagswelt zu untersuchen. Im anschließenden Kapitel werde ich deshalb der Frage nachgehen, in welcher Hinsicht sich herkömmliche Genderkategorien und -Beziehungen durch rituelle Performanz und in diesem Fall, durch konkrete Besessenheitspraktiken, verschieben und zu neuen Formen anordnen und welche weiteren, einschneidenden, sozio-kulturellen Veränderungen die transformativen Riten der Pfingstbewegung im einzelnen Fall in der ethnischen und lokalen Gemeinschaft bewirken und schon bewirkt haben.

Wie man zum Christen wird

Es gibt Neugierige, die zur Versammlung kommen, aber es gibt auch Leute, die gekommen sind, weil sie ein Bedürfnis verspürt haben. Du bist gekommen, weil du ein inneres Bedürfnis verspürt hast, ein verstecktes Bedürfnis. Du wirst von großer Angst überwältigt. Du kannst nachts nicht schlafen. Es gibt Leute, die ein Paket von Medikamenten brauchen, um einschlafen zu können...Es gibt Stürme in den Ehen. Sogar in diesem Moment...Aber ich habe Leute gesehen, die ihre Einstellung während der Versammlung geändert haben....

‘Ich fühle mich wohl während der Versammlung. Ich vergesse meine Probleme...’ Es gibt zwei ‘Etappen’ während der Versammlung. Wenn man kommt, fühlt man sich wohl, weil man die Anwesenheit von Jesus spürt. Und die zweite Etappe ist, wenn die Botschaft Jesus sich an unsere Herzen richtet. Das fühlt sich weniger gut an. Unsere Einstellung ändert sich. Weil das Wort Gottes die Wahrheit ist! Bevor wir wieder gehen, händigt man uns keinen Scheck aus, nicht wahr? Und die Pomade schmieren wir hier auch nicht auf den Rücken...Wir schmeicheln hier nicht. Jesus hat niemals gesprochen, um den Leuten zu schmeicheln! Hier hört ihr die Wahrheit. Jesus ist die Wahrheit. Wir predigen nicht, um euch anzuklagen...nein...nicht um euch wehzutun, nein. Der Heilige Geist überzeugt von der Sünde, der Gerechtigkeit und des Urteils...

Die Nachricht des Evangeliums erschüttert die Herzen, die Leute, die zuhören – überzeugt durch den Geist Gottes. Die Macht des Geistes lässt sie verstehen, dass sie Sünder sind. ‘Das ist doch nicht möglich...ich habe zugehört und zugehört und an diesem Abend habe ich endlich verstanden! Herr, das ist doch nicht möglich!’ Wenn das Evangelium uns auch manchmal den Kopf verdreht, ist es doch da um uns zu retten. Es ist nicht

das Wissen...es ist die Erkenntnis der Wahrheit. Es ist nicht das Wort aus Buchstaben das rettet...der Buchstabe tötet, aber es ist der Geist, der das Leben schenkt.

Jesus hat gesagt, dass es Wichtigeres gibt: ihr werdet Macht bekommen. Die Macht der Person des Heiligen Geistes, die in euch kommt, die über euch kommt. Ein Zeuge Jesu zu sein. Das heißt, man begegnet Jesus und er hat uns errettet. 'Sein Herz hat sich verändert.' Wenn Jesus in das Herz eines Menschen eintritt, dann verändert er es vollkommen. Er ersetzt das Gewissen, das verschmutzt und schwer war durch den Geist. Die Person des Geistes nimmt den Platz unseres Gewissens ein und führt uns in die Wahrheit ein. Die Macht des Geistes, die über euch kommt. Gott lebt in ihr...Du bist der Tempel des Heiligen Geistes. Das ist nicht so, weil er uns von der Gegenwart der Dämonen befreit, es ist nicht so, weil er euch nachts schlafen lässt. Der Grund ist, dass die Macht des Heiligen Geistes in euch eintreten wird...

*Du bist gefesselt. Die Bibel repräsentiert die Sünde wie eine Sklaverei. Du bist der Sklave der Sünde! Jesus bricht die Ketten auf, sagt die Bibel. Er erlöst von der Sünde. Die Menschen können das nicht ohne Jesus schaffen. Er öffnet den Blinden die Augen. 'Ich habe das Bedürfnis zu sehen, Herr!' Der Feind treibt die Leute an zu diskutieren, sich zu streiten. Es steht dahinter, er ist der Diktator dieses Jahrhunderts. Er ist der Erfinder der Trennungen! In diesem Saal hier gibt es keine Trennung. Aber in den Herzen der Leute gibt es sie. Die Bibel sagt, dass, wenn Christus jemanden befreit, dann ist er wirklich frei. Mein Herr und Gott! Vollkommene Erlösung von jeglicher dunklen Macht, vom Teufel und seinen Werken! Das heißt, das Gebiet der Dunkelheit der Welt zu verlassen, um in die Sphäre der Heiligkeit von Christus zu treten. Er wird dir ein neues Herz geben, ein neues Leben. Wenn du es heute Abend willst, wird der Heilige Geist in dich eintreten...⁹⁴
(Evangelisierungs predigt, Pastor Paolo)*

Paolo Marquez verwandelte sich während seiner Predigt in eine fremde Person. Der junge Priester, der sonst ein unschuldiges Gesicht und ein ruhiges und sanftmütiges Wesen hat, der sich gewöhnlich mit einem liebevollen Lächeln auf den Lippen, Kummer und Nöte jeder beliebigen Schwester mit wahrer Engelsgeduld anhört und dann wohlgemeinte Ratschläge erteilt, ist während einer Seance kaum mehr wieder zu erkennen. Hinter der Kanzel wird er zu einem strengen und autoritären Übermenschen, zu einem wahren Prometheus der Christenheit. Er verhält sich wie eine Furie, die außer Rand und Band geraten ist, Tempo und Stil des Vortrags ständig fliegend wechselnd. Mal schreit er aus vollem Hals, wütetet laut und schrecklich, dann wird er ganz die verzeihliche Liebe, appelliert leise und eindringlich an die Vernunft, spricht

beruhigend und einschmeichelnd von Herz zu Herz, um dann schon wieder, nur einen kurzen Moment darauf, ein wahres Donnerwetter aus Worten loszulassen, das den Zuhörern Zittern und Fürchten lehrt. Von einer ungeheuerlichen, flutartigen Kraft getragen, zieht er zwischen zusammengezogenen Sätzen und abgehackten Parolen große Luftmassen durch die Zähne, was ein gut vernehmbares, saugendes Geräusch verursacht. Dann holt er tief Atem und brüllt wie ein Löwe von neuem donnernd in die respektvolle Stille des Saals hinein, die verbliebenen „Heiden“ dort schmähsch beschimpfend. Er hat sich in der Hitze des Gefechts seiner Anzugjacke entledigt, Schweiß läuft ihm in kleinen Rinnsalen von Stirn und Schläfen und seine Stimme wird langsam heiser und brüchig – am Ende der Predigt angelangt, ist er kaum mehr in der Lage zu sprechen.

Es ist wahr, dass der Priester sich auf der Bühne des Versammlungssaals wie eine Art „Verrückter“ benimmt. Er wirft sich mit bravouröser Theatralik in eindrucksvolle Posen, schreit, schnaubt, schäumt über, überquert die ganze Länge des Podiums mit langen, energischen Schritten, läuft mitten in den Zuschauerraum hinein, springt mit atemberaubender Geschwindigkeit von Gleichnis zu Gleichnis, erstellt eine symbolische Verknüpfung nach der anderen, um sich sodann und ohne den Fluss seiner Rede zu unterbrechen, rasch zurück auf sein Podest zu begeben. Seine mal an-, mal abschwellende Rede platzt förmlich von den vielen, sich schnell ablösenden, einander überlagernden Sinnbildern und verfängt sich schon mal kurzfristig in der dichten, biblischen Symbolik wie in einem undurchsichtigen Unterholzgestrüpp. Aber trotz seiner augenfälligen Entrücktheit, kontrolliert der Pastor offensichtlich seinen Diskurs und jede seiner Bewegungen und Gesten, wenn auch nicht jeden einzelnen Satz und jedes Wort, das fällt. Er spricht dabei so schön, so bildhaft, so überzeugend und so unglaublich souverän, dass er bei seinen ergebenen Zuhörern für Ehrfurcht und Bewunderung sorgt. Paolo ist ein wahrer Meister in der Kunst der ekstatischen Rede, weshalb seine „Aufführung“ auch in hohem Maße unter den Zeichen der Kontrolle verläuft (vgl. Hell 1999: 210). Wie einige Pfingstler benützt er die Technik der Hyperventilation, um seine Trance herbeizuführen und ist jederzeit in der Lage, willentlich wieder aus ihr her austreten und sich in einen normalen und ruhigen Bewusstseinszustand „herunterkühlen“.⁹⁵ Diese schamanistische Performance hat nicht nur einen einzigen Höhepunkt, sondern mehrere, sie besticht durch die Intensität und Eindringlichkeit ihrer Darbietung und folgt dem „accumulation-repetition“- Schema (Schechner 1990: 11ff.), welches es vermag, Akteure und Zuschauer gleichermaßen, während ihres Ablaufs in einen anderen, höheren Geisteszustand zu versetzen.

Mit seinem ersten Eintritt in die Kirche, musste der Novize seine frühere, kulturell und sozial geprägte Existenz hinter sich lassen. Als erster Schritt im Bekehrungsprozess wurde er von der profanen, materialistischen Welt, in der er

sich zu bewegen gewohnt war, losgelöst. In dieser Beziehung spielte die Buße oder das Reuebekenntnis (*la répentance*) eine entscheidende Rolle, durch deren Vollzug er sein Leben „in der Welt“ objektivieren und aus der neu hinzugewonnenen Sicht des Heiligen mit kritischer Distanz zu betrachten lernte. Eines der übergeordneten Ziele der rituellen Performance war es, dem Unbekehrten, der sich bislang wahrscheinlich noch nie in eine unmittelbare Beziehung zum Übernatürlichen gestellt hat, mit der Allmacht und Allgegenwart Gottes zu konfrontieren. Auf diesem Weg sollte sein verloren gegangener Sinn für Lüge und Wahrheit wiederhergestellt werden, damit er sich und seine vergangenen Handlungen als fehlbar und sündhaft erkennen würde. Das Wort Gottes, das er in der Kirche mit Hilfe der Predigten vermittelt bekam, sollte ihm, wie es schon in der Bibel steht, die Augen für die eigene Schuldigkeit öffnen und ihm wieder den richtigen Weg aufzeigen. Die folgende Anekdote, welche ein spanischer Priester erzählte, veranschaulicht allegorisch diese erzieherische Aufgabe des Rituals:

Eines Tages wurde in Montpellier das Evangelium gepredigt. Also hat der Pastor gesagt, dass die Sünde eine schwere Bürde sei, deren Gewicht, die Frau oder den Mann belasten würde. Ein junger Mann ist aufgestanden und hat geantwortet: „Ich spüre das Gewicht der Sünde nicht. Im Gegenteil, ich fühle mich leicht und ich denke deshalb, dass ich nie gesündigt habe!“ Der Heilige Geist riet dem verblüfften Pastor daraufhin an, dem jungen Mann die folgende Frage zu stellen: „Wenn du tot bist und dir jemand 50 kg Erde auf deinen Körper wirft, wirst du doch nichts dabei spüren, oder? Also war der junge Mann gezwungen zu sagen: „Nein, natürlich nicht, weil ich ja tot bin.“ Und der Pastor antwortete ihm weise: „Genau, so ist es. Du spürst das Gewicht deiner Sünde nicht, weil du spirituell tot bist.“⁹⁶

Die Reue, unabdingliche Voraussetzung jeder Bekehrung, entsprach einer seelischen Reinigung oder Läuterung, ohne deren erschütternde Erfahrung der Neophyt nicht „durch die enge Pforte“ in die sakrale Welt aufsteigen konnte und durfte. Erst wenn ein öffentlich sichtbares, aber einmaliges Reuebekenntnis in der Kirche stattgefunden hatte, in welcher die betroffene Person unwillkürlich ihre intimsten Gefühle bloßlegte, sich mit ihren Tränen öffentlich vom Schmutz der Sünde rein wusch und der zuständige Pastor ihr die Hände in einer exorzistischen Handlung auflegt und für sie Einspruch bei Gott erhoben hatte, konnte die „Person des Heiligen Geistes“ von ihr Besitz ergreifen (vgl. Römer 8). Diese Geisttaufe, welche normalerweise an ein fast ehebündliches Jawort zur spirituellen Vermählung des Novizen mit Jesus Christus gekoppelt war („wer mit dem Mund bekennt, wird gerettet“) transformierte schließlich zum Christenwesen und der Neophyt wurde durch die übernormale Erfahrung der Ergriffenheit automatisch zur „Tochter“ oder zum „Sohn“ Gottes: „Nur wer vom

Geist wieder geboren wird, kann in Gottes neue Welt kommen.“, schreibt die Bibel.

Es gehörte zu einer der wichtigsten Aufgaben des Schamanen-Priesters, die „Kehrtwendung“ (*la conversion*), d.h. eine profunde Veränderung im Bewusstsein des Menschen zu bewirken und auf diesem Wege seine Wiedergeburt (*la nouvelle naissance*) als Christ/in mit Hilfe des inspirierten Wortes auszulösen. Der zusätzliche Eingriff der übernatürlichen Macht des Geistes wurde als unerlässliche Voraussetzung für die Transformation betrachtet: *Der Geist Gottes macht lebendig; alles Menschliche ist dazu nicht fähig. Aber die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind vom Geist erfüllt und bringen das Leben* (Johannes 6). Um sein Ziel auch wirklich erreichen zu können, bediente sich der Schamane z.T. unerbittlich harter Methoden, cleverer Tricks und auf den ersten Blick unbarmherzig anmutender Kunstgriffe, um den Besessenen „aufzubrechen“ (*briser son coeur*). Er musste ihn dabei tief und nachhaltig in seinem Innersten berühren können, ohne jedoch womöglich auf diesem Weg das Böse, die Revolte oder vehemente Ablehnung in seinem Gegenüber herauszufordern. *Zieht euer altes Ich aus und zieht das neue Ich an, das Gott euch schenkt. Lasst euch von Gott zu neuen Menschen machen*, schreibt Paulus an die Kolosser (Kolosser 3).

Eine wirksame Methode diesen Transformationsprozess voranzutreiben und den Eitlen und Selbstgerechten aus der gewiss schützenden, aber hinderlichen Bollburg seines Ichs zu befreien, bestand darin, eine umgekehrte Spiegelung seiner Person vorzunehmen, die ihm die Hässlichkeit und Miserabilität seines eigentlichen Seelenzustands wie ein enthüllendes Porträt vor Gesicht führte. Dabei schnitt der Prediger mit der Kunst seiner metaphorischen Rede einen Spiegel zurecht, in dem sich der unbekehrte Mensch ungeschminkt und wirklichkeitstreu betrachten konnte und in dem er ein ungewohntes, erschreckendes Bild seiner selbst erblickte. Der Schock, den dieses Spiegelbild auslösen würde, sollte einen unangenehmen Überraschungseffekt haben und dafür sorgen, dass es dem Sünder plötzlich wie Schuppen von den Augen fiel. *Du trägst eine Fassade, du tust so, als ob es dir gut geht, aber in Wahrheit bist du traurig, du bist unglücklich. In der Welt wirst du das Glück nicht finden, es gibt kein Glück in der Welt. Schau dich an, dir geht es nicht gut, du hast keinen Frieden, vielleicht ist deine Ehe kaputt, du kannst nachts nicht schlafen, du nimmst Tabletten...*⁹⁷ Wahlweise wies man ihn auch auf die ständige „Anwesenheit Gottes“ (*la présence de Dieu*) in der Kirche hin, dessen scharfen Röntgenblick die noch so geringste „Narbe der Sünde“ im Körper des Besessenen nicht entgehen konnte. Letzterer wurde mit dem warnenden Hinweis auf diese religiöse Variante der „disziplinierenden Überwachung“ (Foucault 1984) indirekt und präventiv zum freiwilligen Geständnis aufgefordert: „Durchleuchte dich selber!“ (*Sonde-toi toi-même!*), befahl man dem Unbekehrten in der bricolierten, pastoralen Sprache zeitgenössischer, medizinischer Technologie. Manchmal wandten sich die Pastoren dabei auch

direkt an einzelne Kultteilnehmer, die dann sichtlich verlegen auf ihren Stühlen herumrutschten und sich wohl am liebsten ohne Verzögerung in Luft aufgelöst hätten. Heimliche Gedanken wurden mit dieser psychologischen Verfahrensweise geschickt ans Tageslicht gezogen: *Wenn ich dir den Rücken zukehren würde und du würdest hinter meinem Rücken Faxen machen, dich über mich lustig machen und dann würdest du merken, dass vor mir ein Spiegel angebracht ist, und du würdest entdecken, dass ich alle deine Faxen wegen der Reflexion sehen könnte, wie würdest du dich dann fühlen? Wenn ich mich dann umdrehen würde, mit einem Blick der Liebe und der Vergebung, gar nicht geneigt dich zu bestrafen? Wie würdest du dich dann fühlen? Würdest du dich etwa nicht schämen?*⁹⁸

Als langfristige Folge solcher und ähnlicher, verbaler Prozeduren, sollte der Neophyt mit Ekel und Schrecken seine eigene Unwürdigkeit erkennen, das nagende Gefühl von kläglicher Nichtigkeit verspüren und endlich von abgrundtiefer Scham über sein eigenes Verhalten überfallen werden. Mit unnachsichtiger Härte zwang man ihn geradezu, an diesem nüchternen Ort, der weißgekachelt und bar jeglicher Bilder auch äußerlich an einen antiseptischen Operationssaal erinnerte, sich zu einer authentischen Begegnung mit sich selbst zu bequemen. Er, der notorische Heuchler und Pseudo-Humanist, der sich noch nie zuvor als böse oder als moralisch fehlbar angesehen hatte, er, der selbstgerechte und zufriedene Satyr, der bisher immer nur andere Menschen für sein Schicksal verantwortlich gemacht hatte, er, der selbstverliebte Narziss, der bislang nur sein eigenes Spiegelbild bewundert hatte, musste sich nun bereit finden, in den dunklen Abgrund, in die schlammigen Untiefen seines Ichs hinuntersteigen, um die wahre, aber unerfreuliche Bekanntschaft mit sich selbst zu machen.

Durch wiederholtes Anklagen, durch sukzessive, indirekte Beschuldigungen des Novizen war es dem Priester im Zustand der Besessenheit möglich, die Empfindung der Scham in seinem Gegenüber zu mobilisieren. Er vermochte mit seinen einschüchternden Worten und dramatischen Gebärden und Posen ein emotionales Chaos in der Psyche des Unbekehrten hervorzurufen, der in diesem Augenblick gewissermaßen vorgezogen vor dem Tribunal Gottes saß und schon jetzt unerbittlich von seinem irdischen Stellvertreter zur Rechenschaft gezogen wurde. Man forderte ihn am Ende einer Evangelisierungspredigt mit Nachdruck auf, sich für seine schlechten oder unterlassenen, guten Taten schon im Hier und Jetzt vor dem höchsten Richter zu verantworten. Sein jederzeit bevorstehender, leiblicher Tod und das grauenhafte, postmortale Schicksal, welches ihn anschließend im Fegefeuer erwartete, wurden erbarmungslos immer von neuem beschworen, in den schrillsten und abschreckensten Farben an die Wand gemalt. *Denke an die Ewigkeit, hieß es dann, eines Tages, wenn du gehen musst, wirst du es vielleicht bereuen, dass du heute keine Entscheidung getroffen hast...reserviere dir jetzt einen Platz am Kreuz. Wie schrecklich es doch sein wird, wenn du nicht in den Himmel heraufkannst wie die Christen. In der Hölle*

*bleibst du nämlich nicht nur für einige Tage, sondern für die ganze Ewigkeit! Milliarden und Milliarden von Jahren! Da unten ist es heiß, mein Freund, das kannst du mir glauben...*⁹⁹

Kein Übergangsritus, keine dauerhafte, innere Wandlung, die sich ohne begleitende Leiden und Schmerzen vollzieht. Scheinbar ohne den geringsten Funken von Mitgefühl und unter der Maske kalter, abwartender Berechnung, bemühte sich der Priester Abend für Abend um die spirituelle Wiederbelebung des Novizen. Unter gar keinen Umständen schien es in diesem Fall ratsam, ein wohltuendes und schmerzlinderndes Balsam auf die kaum verheilten Wunden des vom Leben verletzten Menschen zu streichen. Zuerst schickte ihn der Diener Gottes in den Tod, um den Kandidaten später durch seine eigene Hand wiederauferstehen zu lassen. *Wir sind nicht da, um dir eine Pomade auf den Rücken zu reiben. Hier wird nicht geschmeichelt. Der Pastor händigt dir auch keinen Scheck nach der Versammlung aus. Jesus hat niemals geredet, um jemandem zu schmeicheln!*, so donnerte es streng aus des Predigers Mund. Um den Menschen aus seiner dämonischen Besessenheit zu befreien, um die Umkehr ins Reich Gottes zu erzwingen, musste der Alliierte des Übernatürlichen das Ego des Neophyten bearbeiten, es „weich klopfen“ und schließlich ganz „zerbrechen“. *Die Vasen müssen brechen, damit sie ihr Parfum verteilen können* („Les vases doivent briser pour qu’il puissent repandre leur parfum“), sagte man in der Kirche, feinsinnig auf ein alttestamentarisches Sinnbild anspielend. Zu diesem Zweck riss der Priester mit der brachialen Gewalt seiner Rede die unsichtbaren Narben längst vergangener, seelischer Wunden nochmals auf und brachte sie schonungslos erneut zum Bluten. Der Novize wurde systematisch eingeschüchtert, wenn nicht bedroht: *In diesem Saal hier gibt es zwei Kategorien von Menschen. Es gibt die, welche Jesus Christus gekreuzigt haben und solche, die ihn lieben. Es gibt die, die in der Dunkelheit leben und solche, die im Licht stehen. Es gibt die, die gerettet werden und solche, die untergehen. Es gibt Leute, die Christen in der Kirche und es außerhalb sind und es gibt solche, die nur Christen in der Kirche sind. Und es gibt die Heiden...*¹⁰⁰

Der Priester verstand es zweifellos, das ans Tageslicht zu ziehen, was bisher gut im Verborgenen gelegen hatte, die dunkelsten Seelenanteile aus der Tiefe heraufzufischen, die der Mensch bisher vor sich selbst wohlweislich verborgen hatte, den Schatten aufzuspüren und freizulegen, den dieser nie wahrhaben wollte. Die Schranken der Abwehr wurden rücksichtslos eingerissen. Wer sich für gut hielt, wurde zum Bösewicht gemacht, wer sich als rein ansah, wurde erbarmungslos mit Schmutz und Unrat beworfen: *Du sagst, dass du nett bist, du sagst, dass du noch nie jemandem etwas Schlechtes angetan hast. Aber wer hat in seinem Leben noch nie gesündigt? Das gibt es gar nicht. Sogar in der Schule abzuschreiben, ist eine Sünde...Sei dir im Klaren darüber, dass auch du geschwindelt hast. Du hast gelogen, du hast in der Lüge gelebt, du bist ein Sklave der Sünde...auch Du!*¹⁰¹

Geleitet durch seinen Hilfsgeist, der ihm die allerhöchste, die von Gott verliehene Autorität übertrug, bediente sich der Priester aller ihm, in diesem übernatürlichen Geisteszustand verfügbaren „Waffen“, um den Unbekehrten in den Schwellenzustand zu überführen. Dessen Gefühle sollten aufgewühlt und aufgemischt werden, sie sollten möglichst mit voller Wucht an die Oberfläche schwappen. Das schlechte alte Herz sollte „durchstochen“ (*fléchir le coeur*) und mitsamt der ganzen Last der Sünde, herausgerissen werden. Bluten sollte er und noch mehr bluten...seine Schamgefühle zugeben, sich ihnen rückhaltlos ausliefern, die Verwirrung, die Wehmut, die Schwäche zulassen...Der Prediger appellierte dabei abwechselnd an Vernunft oder Emotionen, er richtete sein Augenmerk auf die versteckten Schuldgefühle, sprach das schlechte Gewissen an, löste innerliche Turbulenzen aus, rief momentane Hilflosigkeit und nachhaltige Erregung hervor. Die Wahrheit, die das „Wort Gottes“ (oder die Predigt) enthielt, überfiel den Menschen irgendwann wie eine wehrlose Beute aus heiterem Himmel und jagte ihm einen schmerzhaften Stachel in die reizbare Haut. Niemand ging nach einer erfolgreichen schamanistischen Prozedur als derselbe Mensch aus der Kirche heraus, als der er erstmals eingetreten war. Die Einsicht, welche die Botschaft Gottes auslöste, verletzte und forderte zur Rebellion heraus, sie konnte entweder starken Widerwillen oder stille Entrüstung hervorrufen, manchmal nahm man sie auch einfach stoisch hin. Zu Beginn lehnten die neu hinzugekommenen Teilnehmer diese ungewohnte Form der Exorzierung meist trotzig ab, versuchten sich rasch wieder aus ihrer unangenehmen Umklammerung zu befreien, flüchteten sich so schnell wie möglich nach der Predigt aus der Kirche. *Das ist nichts für mich, das Ding der Christen* bemerkte man etwas unsicher und irritiert nach der Erfahrung der ersten Versammlung, aber man kam trotzdem zum nächsten Termin wieder, vielleicht weil man ein Problem und keine andere Wahl hatte.

Im Kontext der rituellen Performance setzte man den Neophyten stundenlang, biblischer Rethorik aus. Obgleich er vom Inhalt der langen Predigt gewöhnlich nur lose Bruchfetzen oder ein einzelnes Gleichnis behalten konnte, ging man davon aus, dass er über kurz oder lang etwas „empfangen“ würde (*recevoir quelque chose*) und dass die Bemühungen des Pastors eines Tages fruchtbar würden. Mit Hilfe der bewegten, bisweilen aggressiven Rede des Schamanen, versuchte man ihn ins „Tabula rasa“ - Stadium der Liminalität zu versetzen - in einen entwurzelten, haltlosen, förmlich schwebenden Zustand, in dem das Herz oder die Seele entblößt war, offen und ausgeliefert dalag. Abgeschnitten von aller schützenden, rationalen Intelligenz, aufgeschlitzt und verwundet durch das scharfe „Schwert Gottes“,¹⁰² die Gefühle in heißer, wirrer Aufwallung und auf beleidigende Weise in seinem bisherigen Selbstverständnis gestört, war der Novize von jetzt an tot für die Welt (vgl. Gennep: 93). Moralisch degradiert zum Erbärmlichsten unter allen Menschen und herabgestuft zu einem einfachen „Besessenen des Teufels“, hatte man ihm auch seinen rechtmäßigen Patz in der Welt und damit alle bisher verfügbaren Statussymbole entrissen. Frauen und

Männer, Reiche und Arme, Gebildete und Ignoranten, Kranke und Gesunde waren alle gleich vor Gott. Was man in der Welt war oder dargestellt hatte, welchen Rang und Namen man innehatte, welchem Geschlecht, Nationalität oder Altersklasse man angehörte, spielte im Angesicht der Ewigkeit keine Rolle mehr. In der evangelikalen Kirche wurde man, gleichgültig welches Vorleben man geführt hatte und welchen religiösen oder philosophischen Überzeugungen man insgeheim anhing, schon beim Eintritt als „krank“ diagnostiziert. Alles, was man jetzt unbedingt benötigte, um geheilt, befreit oder erlöst zu werden, war eine hieb- und stichfeste Krankheitseinsicht – nicht mehr und nicht weniger: *Du bist krank, weil du gesündigt hast. Du bist von der Krankheit der Sünde geschlagen. Du musst heute Abend einsehen, dass du ein Sünder bist, weil Jesus sonst nicht eingreifen kann. Rufst du nicht den Arzt, wenn dir klar ist, dass du krank bist?*¹⁰³ Klugheit, Macht, Einfluss und Reichtum stellten natürlich ein Hindernis für die Aufnahme in Sein christliches Reich dar, in dem Einfalt, Armut und Einfachheit heilig gesprochen waren: nur den Unwissenden sollte letztlich enthüllt werden, was Er vor den Klugen und Gelehrten verborgen gehalten hatte (vgl. Matthäus 11.12). Wer Gott wirklich als eine lebendige Erfahrung zu begegnen wünschte, der konnte dies nur mit seinem Herzen tun: *Lass deine Intelligenz, lass deinen Stolz im Wandschrank zurück*, riet man an, *das alles hilft dir nicht weiter. Komm mit deinem Herzen, nicht mit deiner Intelligenz. Lass deine Maske zuhause im Wandschrank zurück...*¹⁰⁴

Mit der fast übermenschlichen Kraft seiner ekstatischen Rede gelang es dem Priester, Predigt für Predigt das verzerrte Selbstbild und die säkulare Weltsicht des weltlichen Menschen zu zerstören. Insbesondere der Stolz (*l'orgueil*) stellte laut Priesterschaft ein schwerwiegendes Hindernis zur Bekehrung dar und wurde deshalb zusätzlich mit strengen Disziplinarmethoden, wie forciertes Aufstehen, Aufforderung zum Händeheben und Nachvornetreten z.T. erfolgreich bekämpft. *Erniedrige dich vor dem Kreuz, knie vor Jesus nieder. Für die Person, die ich liebe demütige ich mich, oder? Zu der Person, die ich liebe, werde ich nicht mit der Maske von Alain Delon gehen, oder? Also kommt her wie ihr seid...*¹⁰⁵, rief man den zögernden Neophyten zu. Manchmal ließ man sie dafür eigens nach vorne an die Kanzel treten, wo sie dann alle zusammen wie ein kleines, verlorenes Trüppchen standen, das zerknirscht und in sich zusammengesunken, wie auf seine unmittelbar bevorstehende Hinrichtung wartete. Am Anfang des Glaubens steht, wie Turgenjew seine Sofia sagen lässt, die „hingebende Demut“ und die Notwendigkeit der absoluten Selbsterniedrigung vor dem Schöpfer, aber auch vor den irdischen Menschen, die unfreiwillig Zeugen der „Stolzbrechungsmethode“ wurden und vor deren Augen sich der Neophyt ebenfalls öffentlich demütigen musste. Wer dies aufgrund von inneren Hemmungen nicht vor versammeltem Publikum vermochte, wurde nach Hause ins stille Kämmerlein geschickt, wo er knien, beten und Gott solange um Verzeihung bitten sollte, bis er von Ihm erhört werden würde. *Du musst nicht von deinem Platz aufstehen oder deinen Arm heben – das alles nützt doch nichts.*

*Bitte Gott um Verzeihung, das ist eine Sache zwischen dir und Ihm. Bete innerlich zu ihm,*¹⁰⁶ riet mancher nachsichtiger Pastor verständnisvoll an. Andere gingen wesentlich rabiater vor und verlangten dem unentschlossenen Unkonvertierten nach der Predigt unverzüglich eine definitive Entscheidung ab – hier und jetzt: *Bleibt in der Stille und trefft eure Entscheidung. Akzeptierst du Christus als deinen Herrn oder lehnt du ihn ab und bist damit ein Antichrist? Du weißt, jeder, der ihn nicht akzeptiert ein Antichrist ist. Triff deine Entscheidung... sag' ja oder nein zu ihm. Wenn du heute Abend dein Herz an Jesus geben willst, dann hebe deine Hand und ich werde für dich beten...*¹⁰⁷ Ein beliebtes und häufig angewandtes Druckmittel, die Bekehrung zu beschleunigen, bestand in der Aufforderung zum öffentlichen Gesinnungsbekenntnis durch das sichtbare Aufstehen von seinem Platz: *Alle, die glauben, dass Jesus Christus der lebendige Sohn Gottes ist, erheben sich bitte jetzt von ihren Stühlen! Wenn du Jesus in deinem Herzen akzeptierst, bist du sofort ein Sohn oder eine Tochter Gottes. Wer sitzen bleibt, ist ein Antichrist..Erhebt euch schnell!*¹⁰⁸

Um gegen den menschlichen Stolz anzugehen, arbeiteten die Priester auch gezielt mit der Erzeugung von Schamgefühlen (*l'honte*). Einmal in den liminalen Zustand versetzt, mussten sie sich darauf verstehen, das spontane Demutsempfinden des Neophyten in die vorgesehenen Bahnen zu lenken, um das Zwischenstadium der Offenheit, der Blöße, der unwillkürlichen Hingabebereitschaft, in den sie ihn kurz vorher gebracht hatten, für Seine höheren Zwecke nutzbar zu machen. Jetzt wo der Neophyt seine frühere Identität abgelegt hatte und statuslos war, jetzt, wo er schwankend, haltlos und verunsichert wirkte, konnte man ihn methodisch bearbeiten und umwandeln. Spott und Verhöhnung sollten seine Entscheidung vorantreiben. Mit Vorliebe machte man sich so z.B. über die ewig zögernden Teilnehmer lustig: *Ich werde dir etwas sagen, mein Freund. Wenn du Nach Lyon willst, aber auf der Autobahn in Richtung Barcelona fährst und nicht kehrtmachst und umdrehst, obwohl du genau weißt, dass du auf dem falschen Weg bist, dann mein Freund, bis du nicht nur dumm, sondern du bist auch völlig durchgedreht!*¹⁰⁹ Andere Pastoren oder Missionare machten das Blutopfer des Kreuzestods zum Zentrum ihrer Reflexion und Bekehrungsbemühungen:

Jesus ist aufgrund seiner Liebe zu uns gestorben. Wir verdienen nicht, dass er uns liebt. Wir, mit unseren schlechten Herzen...Und jetzt willst du diese Liebe ablehnen? 'Ich will dich nicht, Jesus, du interessierst mich nicht, sei nicht mein Retter, ich will hier auf Erden nichts mit dir zu tun haben..' Aber was für ein Irrtum..was für ein Irrtum! Was für ein Unglück! Den abzulehnen, der uns liebt? Den abzulehnen, der für andere Schulden gezahlt hat? Den, der unsere Seelen mit seinem Blut reingewaschen hat? Den, der die Macht hat, uns zu retten?Das, das wäre echter Wahnsinn. Das ist nicht der Wahnsinn, der in der Liebe Gottes zu uns steckt, nein, dies ist ein gefährlicher Wahnsinn! Bei Gott war es der Wahnsinn der Liebe, eine Liebe, die wir nicht verdienen... aber dieser Wahnsinn

*wird euch in den Ruin treiben! Was für eine Gefahr für euch! Was für eine Gefahr!*¹¹⁰

Bei diesen religiösen Umwandlungsriten haben wir es trotz aller angewandter, priesterlicher Methodik, nicht mit dem Erzwingen einer rein rationalen Einsicht und einer ausschließlich vernunftmäßigen Erkenntnis von Gut und Böse von Seiten des Unbekehrten zu tun, die ihn schließlich veranlassen würde, kehrtzumachen und sein Leben zu verändern. *Niemand kann sich selber bekehren. Versucht nicht, euch selber zu verbessern. Ihr habt nicht die Kraft, dies zu tun. Gott bearbeitet dein Herz. Es ist die Person des Heiligen Geistes, der dich die Wahrheit erkennen lässt!*¹¹¹ warnte man die übereifrigen KandidatInnen. Wie schon in den primitivsten Ursprüngen, im Garten Eden, verlief der Prozess der moralischen Erkenntnis, der zwar letztlich die Vertreibung aus dem Paradies mit sich brachte, aber gleichzeitig zu einer Form der Erhöhung oder Vergöttlichung des Menschen beitrug (Genesis 22), über das Gefühl von Scham oder „Scheu“ ab, die das mythische Urpaar überfiel, als sie sich nach dem so genannten Sündenfall ihrer Nacktheit vor sich selber und vor Gott bewusst wurden („...und ihr werdet wie Gott sein, wissend über Gutes und Böses!“: Genesis 7 & 10). Von plötzlicher Scham sollte sich auch der Neophyt überwältigt fühlen, wenn er schließlich intuitive Selbsterkenntnis gewann und sich, auch „überzeugt“ durch die Wirkungen des Heiligen Geistes, seine moralische Unwürdigkeit im Vergleich mit den göttlichen Tugenden eines Jesus Christi vergegenwärtigte oder vielmehr von dieser peinigenden Einsicht getroffen wurde. Man erzählte sich die amüsante Anekdote, die sich einst bei der Missionierung einer „wilden“ Zigeunergruppe zugetragen hatte. Der Missionar hätte den fahrenden Zigeunern, die Jesus Christus nicht einmal vom Hörensagen kannten, erklärt, dass ein Mensch für sie gestorben wäre, um sie für die Ewigkeit zu retten. Da stand ein Mann, der zugehört hatte, fassungslos auf und rief schuldbewusst und erschüttert aus: „Ja, aber das, das ist doch nicht möglich!? Gestorben für mich? Wegen mir?! Herr, aber das ist doch nicht möglich?!“

In einer ausgeprägten Schamkultur wie die der Gitans, welche insbesondere in ihren weiblichen Mitgliedern diese Gefühle schon von frühesten Kindheit an förderte, konnte das performativ herbeigeführte Auslösen der moralischen Empfindungen beinahe bahnbrechende Erfolge erzielen. So stellten z.B. in Tränen aufgelöste und zerknirschte Frauen nach einer gelungenen, pastoralen Intervention keine Seltenheit dar, während Männer sich im Großen und Ganzen deutlich weniger überschwänglich in ihren Gefühlsäußerungen diesbezüglich zeigten (was selbstverständlich nicht heißt, dass sie keine Schamgefühle hatten). Aber auch bei Nicht-Zigeunerinnen waren Gefühle von Scham und Reue leicht an die Oberfläche zu bringen. Ein Sinti-Missionar erzählte einmal von einer Versammlung, die er in einem Pariser Rotlichtviertel abgehalten hatte und an der, seinem Bericht zufolge, dutzende von „halbseidenen“ Frauen teilgenommen hätten. Nach der Predigt, so der Missionar, wären ihre Wangen durch die vielen reuevoll vergossenen Tränen, vom Schwarz der Augenschminke dunkel gefärbt

gewesen wie ein farbiges Sinnbild für die Beschmutzung durch die Sünde, welche nach der Exorzierung aus dem Körper entweichen sollte.

Nach Ansicht der Gitan-Priester waren die Zigeuner als ethnische „Personen“ alles andere als dafür geeignet, zu guten Christen zu werden. *Die Gitans sind ein Wunder*, behauptete einmal ein Bézianischer Pastor, *ein Volk, das so verankert in seinen Traditionen, seiner Mentalität war... nur Gott alleine konnte uns ändern...* Hypokresie (*la fausseté, faire semblant*), Verstellungskünste gegenüber dem (nicht-familiären) anderen und eine ausgeprägte Vorliebe für den Handel und folglich auch für das Handeln mit Gott (*le Gitan est un marchand, il veut faire des marchés avec Dieu*), gehörten laut Pastorenschaft zu den kennzeichnenden Zügen der gitanschen Mentalität, die es den Leuten angeblich ungemein erschweren würde, sich zu bekehren. Ein Gitan würde sich sogar erdreisten, seinem höchsten Gott Bedingungen zu stellen, so stellte einmal ein Priester fest, nach dem Motto: „Ich werde mich bekehren, aber wenn ich mich bekehre, dann will ich auch, dass Du, mein Herr, meine ganze Familie rettst!“ *Es gibt etwas ganz Spezielles bei den Gitans, ich glaube, dass es etwas ist, das mit der Rasse zu tun hat. Ein Gitan sucht immer seinen eigenen Vorteil, vor den Payous. Es ist dasselbe mit Gott, die Gitans suchen immer ihren eigenen Vorteil, sogar vor Gott*¹², kommentierte ein Diener Gottes fatalistisch, der selber gitanscher Abstammung war. In erster Linie stand einer Bekehrung zum Evangelismus das ethnische Ideal der persönlichen und familiären Selbstdarstellung (*marquer-bien*) entgegen, welches darauf ausgerichtet war, andere Familien durch schöne Kleidung, Besitz von Autos, Aufsehen erregende Hochzeitsriten oder besonders gelungenem Nachwuchs in den Schatten zu stellen. Insofern schien es den Priestern wohl unbedingt notwendig, den Stolz, das überzogene Selbstwertgefühl der Leute zu brechen (*briser l'orgueil*) oder wenigstens zu mindern, um ihnen somit die voraussetzenden Tugenden jeder Religion, nämlich Selbstaufgabe und Demut (*l'humilité*) zu vermitteln. Eng an die Haltung des Stolzes gekoppelt, ein Habitus, der von den katholischen Gitan(e)s auch auf archetypische Weise verkörpert wurde, war natürlich die kulturelle Konzeption der Ehre (*l'honneur*), die an die Körperschaft der Großfamilie gebunden war (vgl. Teil I) und an deren „Abschaffung“, schon allein aus Gründen einer präventiven, christlichen Friedenssicherung zwischen den rivalisierenden Familien, in den evangelikalen Kirchen ebenfalls eifrig gearbeitet wurde. Mit der Annahme des evangelistischen Glaubens wurde der Mensch von seinen verpflichtenden Verwandtschaftsbanden symbolisch abgetrennt und gezwungen, die persönliche Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen und als Individuum vor Gott zu treten. Mit der Einführung der neutestamentarischen Lehre von Christi und Paulus, welche die Essenz des Dogmas der Pfingstbewegung bildete, wird die Geburt des Individualismus eingeleitet, da diese Lehre postuliert, dass ein/e Christ/in ein Individuum in Bezug auf Gott ist (Dumont 1983: 40). Durch den Eintritt in die Glaubensgemeinschaft als ein Glied des Corpus Christi wurde die „Familie

Gottes“ zur hauptgewichtigen Körperschaft, während die „Blutsbande“ innerhalb der profanen Familie zugunsten der „brüderlichen Gemeinschaft“ wesentlich an Bedeutung verloren. Zudem wurde der Stellenwert der „Ehre“ auch für jedes einzelne Mitglied, egal ob männlich oder weiblich, stark gemindert, da Stolz und Selbstdarstellung von nun an von christlichen Tugenden, wie Demut, Bescheidenheit und Gleichheit aller Menschen, wenn nicht völlig abgelöst, so doch überlagert wurden. Konkrete Fallbeispiele, welche die Dekonstruktion des familienzentrierten Ehrkonzepts durch die neue Religion veranschaulichen, folgen im nächsten und letzten Kapitel.

Schließt jetzt die Augen...!

Die Person des Heiligen Geistes wird, wenn du es willst, in deinem Herzen Einlass finden. `Was wird er tun, wenn er in meinem Herz Einlass findet?` Er wird Platz machen...Er wird aus deinem Herz die Angst werfen, den Hass, den Kummer, die Angst zu sterben, die Rachsucht und alle die Dinge die dich quälen...Er wird dir stattdessen den Frieden, die Freude, die Hoffnung auf das ewige Leben geben. Jesus wird in deinem Herzen aufräumen und er wird Platz schaffen. Aber willst du es heute Abend, dass er in dein Herz eintritt? Jesus sagt dir heute Abend: ich habe die Macht dich von diesen Dingen zu befreien, von denen du dich nicht alleine befreien kannst. Aber ich brauche deine Zustimmung, sonst kann ich es nicht tun. Willst du in deinen Ketten weitermachen? Komm zu mir, sagt dir Jesus heute Abend, komm!

Ich würde gerne heute Abend einen Aufruf machen:

`Ich will vom Heiligen Geist ergriffen werden. Ich will von meinen Ängsten befreit werden, Herr!` Hebt eure Hände hoch, erhebt euch von euren Plätzen! Niemals hat euch jemand wie Jesus geliebt - weder eure Eltern, weder eure Frauen. Ihr seid jetzt vorne, ihr seid vor ihm. Gebt euch an Jesus hin! Zeigt euch...zeigt Jesus euer Herz. Gebt zu: Herr, ich habe den falschen Weg im Leben genommen, Jesus. Herr, ich lege mein Leben in deine Hände. Ich werde mich mit dir engagieren. Jesus...mach` Platz durch und für die Liebe...¹¹³

(Schluss der Evangelisierungspredigt von Pastor Paolo)

Vom Tod zum Leben, von der Dunkelheit ans Licht. So wie wir geboren werden, sind wir nach biblischen Vorstellungen roh und unvollendet - um zu Menschen nach Seinem Abbild zu werden, bedarf es, zumindest seit der Vertreibung aus dem Paradies, einer seelischen Operation. Nachdem der Pastor den Novizen in den Schwellenzustand gebracht, seinen Willen gleichsam gebrochen, ihn mit allen Mitteln exorziert und von der Einwirkung der dämonischen Mächte gereinigt hatte, war letzterer gut dafür vorbereitet, das erste Mal in seinem Leben vom Geist ergriffen zu werden. Seelische Reinigung

oder Läuterung und der Tod oder Zusammenbruch des Egos galten als notwendige Vorbereitung für diese direkte „Erfahrung mit Gott“ (*faire une expérience avec Dieu*): „Ihr steht ja nun nicht mehr unter der Herrschaft eures selbstsüchtigen Willens, sondern ihr steht unter der Leitung des Geistes. Sonst hätte der Geist ja nicht von euch Besitz ergriffen.“, schreibt Paulus an die Römer (8). Nur unter der Salbung (*sous l'onction*) des Heiligen Geistes und durch seine Handlungen der Gnade (*les actions de grace*), könnte ein Mensch zum letzten Verständnis der Wahrheit gelangen (*parvenir à la connaissance de la vérité*), hieß es. Im Zustand der Ergriffenheit sollte dem Sünder die Augen geöffnet werden: erst der Geist überzeugte von der Gerechtigkeit, der Sünde und des Urteils (Johannes 16). Die Geisttaufe, gleichgültig ob man sie als spirituelle „Erleuchtung“ des Novizen oder als den ersten realen Kontakt mit dem Übernatürlichen sah, war ein Indikator dafür, dass tatsächlich eine Wiedergeburt erfolgreich eingeleitet werden konnte. Die begleitenden, positiven Veränderungen im Wesen und Verhalten des „Neugeborenen“ in den darauf folgenden Wochen dienten Anhängern und Pastoren als letzte Bestätigung für einen gelungenen Übergangsritus. Manche Menschen brauchten Monate, manche ganze Jahre regelmäßigen, zweimal wöchentlichen Kirchgangs um die Erfahrung der Ergriffenheit zu machen (*être béni, recevoir une bénédiction*). Andere wiederum betraten die Kirche zum ersten Mal, nahmen sofort die „Gegenwart Gottes“ (*la présence de Dieu*) wahr und hatten sich schon nach einer Predigt unwiderruflich zu Jesus Christus konvertiert. Das Wunder der Erlösung bestand in seiner unmittelbaren Plötzlichkeit, die Bekehrung erwies sich schließlich als die Sache eines kurzen Augenblicks. Man sprach deshalb auch gerne von der *délivrance instantée*, der sofortigen Befreiung oder Erlösung von der dämonischen Besessenheit durch den Heiligen Geist:

- *...und dann habe ich dieses Lied gehört und es hat mich tief in meinem Herzen berührt. Ich wusste, das dies die Wahrheit ist. Ich habe die Anwesenheit Gottes verspürt und ich habe mein Herz sofort an Jesus gegeben.*
- *...ich habe das Wort Gottes gehört und ich war gebrochen von seiner Liebe. Seine Liebe hat mich derart überwältigt, dass ich nicht aufhören konnte zu weinen. Heute gehöre ich Jesus an.*
- *...ich bin an diesem Abend das erste Mal zu einer Versammlung gegangen. Das Wort Gottes hat mich sehr stark berührt. Ich habe sofort verstanden, dass dies der richtige Weg ist. Schon nach der ersten Versammlung hat meine Frau zu mir gesagt, dass sich mein Gesicht verändert hat.*
- *...eines Tages gab es einen Aufruf und ich bin nach vorne gegangen und ich habe geweint. Ich konnte gar nicht mehr aufhören zu weinen. In diesem Moment habe ich Jesus in meinem Herzen angenommen.¹¹⁴*

Der Zustand der Ergriffenheit, insbesondere seine erste Erfahrung, kennzeichnete sich in vielen Fällen durch haltloses, krampfhaftes und

unkontrolliertes Weinen, das die betroffene Person wie flutartig übermannte und dem sie häufig erst nach geraumer Zeit, nach einigen Minuten oder gar Stunden, wieder Einhalt gebieten konnte. *Er hat mich mit seiner Liebe gebrochen; mein Herz war von seiner Liebe gebrochen*, erklärten die Eingeweihten den spirituellen Sachverhalt. Andere, vornehmlich Frauen, wurden umgehend mit den so genannten „Geistesgaben“ (Korinther 14) von Gott beschenkt. Eine angehende Christin wurde so während eines öffentlich gesprochenen Gebetes zum ersten Mal ergriffen und begann dann sogleich in Zungen zu reden. Weitere Merkmale dieser leichten, beschwingenden Trance waren das Singen in deutlich höheren Tonlagen, auch „Singen in Engelszungen“ (*chanter aux anges*) genannt, ein eklatanter, positiver Wandel der Persönlichkeit und des Gesichtsausdruck während, aber auch nach dem Trancezustand und das subjektive Gefühlserlebnis der kosmischen, allumfassenden Liebe, welches die Ergriffene in diesem Moment in voller Intensität auch körperlich wahrzunehmen vermochte. Eine Bekehrte erzählte, was sie empfand, als sie sich einmal, anlässlich eines Gottesdienstes unter einer besonders machtvollen Einwirkung durch den Geist befand:

*...und dann habe ich die Liebe Christi verspürt, die in mich eindrang, die meinen Körper in Besitz nahm, die mich völlig in Besitz nahm. Ich wurde durch diese Liebe gesegnet und sie hat mich überall ausgefüllt. Ich habe eine solche Liebe verspürt, das kannst du dir nicht vorstellen...sogar nach der Salbung war ich noch tagelang unter der Wirkung dieser Segnung...*¹¹⁵

Nach ihrer geistlichen Erwählung bildete die kirchlich-brüderliche Gemeinschaft (*la communauté fraternelle*) einen schützenden Kreis um die Novizin und sie wurde in die sorgfältige Obhut ihrer gleichgeschlechtlichen Brüder oder Schwestern genommen. Die Rolle, welche die Kultgemeinschaft bei der Umwandlung des Novizen vom Heiden zum Christen spielte, ist nicht zu unterschätzen. Noch während des Rituals begleiteten die Mitglieder den therapeutischen Eingriff des Pastors unterstützend, in dem sie die anfänglichen, vermittelnden Gebete für das Seelenheil der Neuankömmlinge sprachen und Gott alle gemeinsam baten, seinen Geist zu schicken, damit auch die Seelen ihrer Verwandten schließlich erlöst würden. Wenn es schließlich zum Reuebekenntnis des Novizen kam, beugten sie wiederum ihre Köpfe und versenkten sich ins Gebet, um für den Sünder in diesem entscheidenden Augenblick Fürbitte einzulegen. Einige Schwestern waren felsenfest überzeugt davon, dass es gerade ihr persönliches Bittgebet als echte „Töchter Gottes“, gewesen wäre, welches zur Bekehrung einer Verwandten oder eines Verwandten geführt hätte.

„Sobald du christlich wirst, sind die alten Dinge vergangen, die Vergangenheit zählt nicht mehr...“ (*Dès que tu deviendras chrétienne, les choses anciennes sont passées, le passé ne compte plus.*) erklärten die Schwestern. „Wer zu Christus gehört, ist ein neuer Mensch geworden. Was er früher war, ist vorbei; etwas

ganz Neues hat begonnen.“, schreibt der Apostel Paulus an die Gemeinde von Korinth (2 Korinther 5). Die erste Etappe des Heilungsprozesses bestand darin, einen gesunden Abstand zu dem schädlichen, gesellschaftlichen Umfeld zu bekommen, in dem man krank oder besessen geworden war. Die tatsächlichen sozialen Probleme oder inneren Konflikte, mit denen das Individuum konfrontiert war, wurden in die Sprache der dämonischen Besessenheit umformuliert und damit z.T. transzendiert oder zumindest vorerst in den Hintergrund gestellt. In der religiösen Communitas, die nach und nach ihre eigene Familie und ihr bisheriges, auf Verwandtschaftsbanden beruhendes, soziales Netzwerk ersetzte, fand die angehende Christin Halt und Stütze während sie ein neues Leben begann, sich langsam von der Welt und ihren Verpflichtungen zurückzog (*se retirer des choses du monde*). In dieser Phase der Angliederung an die religiöse Kultgemeinschaft wurde die Novizin mit speziellem Wissen instruiert: sie lernte die Bibel richtig zu lesen, man weihte sie in die geheime Sprache oder Terminologie ein, der sich die Kultmitglieder gewöhnlich bedienten, um ihre spirituellen Erfahrungen auszutauschen und lehrte sie die Normen und Regeln des Umgangs und Zusammenlebens in der geschlechtersegregierten Glaubensgemeinschaft. Ferner verbrachte sie viel Zeit mit ihren angehenden Schwestern, die sie nunmehr auf ihre privaten, täglich abgehaltenen Gebetsversammlungen mitnahmen, wo sie allmählich lernte, den anderen, in Christi Liebe verbundenen, Frauen ihr Innerstes zu offenbaren und ohne Scheu öffentlich zu beten.

Nach einer ca. einjährigen Probezeit, in welcher die Novizin unter den wachsamen Augen der Glaubensgemeinschaft unter Beweis stellen musste, dass ihr Entschluss Jesus Christus anzugehören (*appartenir à Christ*) ein definitiver und unwiderruflicher war und dass sie sich bereit fand, zeitlebens ein mit allen Rechten und Pflichten bedachtes Mitglied der evangelikalen Kirche zu werden, musste sie ein Glaubensbekenntnis ablegen und wurde im Anschluss daran mit Wasser getauft. Zum Zeitpunkt dieses, der Öffentlichkeit frei gegebenen Angliederungsritus, der aus einer Evangelisierungspredigt, der Zeugenaussage des Täuflings und einem einmaligen, ganzkörperlichen Untertauchen in einer, zur Hälfte mit lauwarmem Wasser angefüllten Badewanne (*la baptisière*) bestand, wurden bekehrte und unbekehrte Gitans, Verwandte und Bekannte in großer Zahl, aus der gesamten Region geladen. Die Wassertaufe (*le baptême par immersion dans l'eau*) stand trotz der aufwändigen rituellen Vorbereitungen, die ihr vorausgingen, in ihrer religiösen Bedeutung deutlich hinter der vorausgegangenen, weitgehend unmarkierten Taufe durch den Heiligen Geist. Sie stellte, den Aussagen der Pastoren zufolge, lediglich eine letzte „Bestätigung“ (*une confirmation*) der bereits stattgefundenen „Wiedergeburt“ und einer bereits getroffenen Entscheidung diesbezüglich dar.

Wie eine altägyptische Mumie in einem geöffneten, goldenen Sarkophag, sitzt der, ganz in weiß gekleidete Täufling mit gekreuzten Armen vor der Brust in einem geräumigen Wasserbecken, das mit weißen Laken drapiert ist und dessen

lange Außenseiten mit roten Rosen und rosafarbenen Nelken geschmückt sind. Eine ganze Horde von aufgeregten, kleinen Kindern hat das Taufbecken umstellt wie eine Wacheschiebende Garnison, so dass die zwei Pastoren alle Mühe haben, ihren rechtmäßigen Platz am Beckenrand zu beschlagnehmen. Zwei junge Frauen, die laufende Videokameras in der Hand halten, sind ebenfalls schwer damit beschäftigt, sich in diesem unüberschaubaren Menschengedrange einen vorteilhaften Platz nahe am Geschehen zu sichern. Vor wenigen Minuten hat der Täufling seinen ersten, öffentlichen Zeugenbericht in der Kirche abgelegt – vor lauter Aufregung hat sie ihr Konzept vergessen und nur drei kurze, einfache Sätze unter größter Anstrengung hervorbringen können - aber dafür hat hier jeder Verständnis. Wie versteinert sitzt sie jetzt bis zur Taille im Wasser, die Brandung, die sie umgibt, den Lärm und das Getöse, das von allen Seiten auf sie einschlägt, scheint sie weder zu hören, noch zu fühlen. Sie wartet scheinbar still und ergeben auf ihren großen Moment. Ihre Gesichtszüge sind sichtlich angespannt, die ungeschminkte Haut blass unter der natürlichen Bräune, der leere Blick ihrer Augen ist starr und konzentriert nach innen gerichtet. Der Pastor, der sich heute zur Feier des Tages in einer ungewöhnlich aufgeräumten Stimmung befindet und seinen eleganten, schwarzen Sonntagsanzug trägt, hat sich nun mit aufgekremelten Hemdsärmeln in die Hocke begeben und fragt fröhlich ins Mikrofon: „Glaubst du an Jesus Christus, den Sohn Gottes und den Retter der Menschheit?“ Er hält ihr das Mikrofon dicht an den Mund. „Amen“, haucht sie kaum hörbar herein. „Glaubst du, dass er am Kreuz gestorben ist, um dich zu erlösen?“ Noch mal ein schüchternes, aber überzeugend klingendes „Amen.“ Amen! Halleluja! Ein unmerkliches Rauschen, dann so etwas wie der Anflug eines erleichterten Aufseufzens, geht blitzschnell durch die Zuschauermenge. Mit einer schnellen Armbewegung hat der Priester die Novizin energisch an den Schultern gepackt und sie rücklings mit dem Gewicht seines ganzen Körpers ins Wasser gedrückt. Im letzten Moment hat sie sich noch geistesgegenwärtig die Nase zuhalten können. Drei Sekunden später taucht sie aus dem nassen Element wieder auf wie eine aus den Meerestiefen entstiegene Phönix. Die langen schwarzen Haare klatschen ihr in dicken Strähnen ins Gesicht, das weiße, nun etwas durchsichtiger gewordene Kleid, klebt an ihrem Körper wie eine zweite Haut, sie schaut verschmitzt und siegesbewusst drein. Noch zwei, drei Erinnerungsphotos werden vom Wannrand aus geschossen, dann ist der Übergang endgültig geschafft. Zwei Frauen, die auf beiden Seiten des Beckens Stellung bezogen haben, halten riesige, weiße Laken bereit, in welche die frischgebackene Christin noch vor dem Verlassen des Taufbeckens schützend eingehüllt und dann zum Umziehen in einen Nebenraum geführt wird. Auf dem Weg dorthin, gleitet sie barfuss auf dem nass gespritzten Fußboden aus, aber die Schwestern an ihrer Seite stützen sie und können ihren drohenden Fall geschickt auffangen. Die Musiker haben schon einen fröhlichen, rhythmischen *cantique* angestimmt und alle singen jetzt gemeinsam und klatschen den Takt dazu: *Je suis heureux, que Jésus m'a sauvé, je suis heureux, que Jésus m'a sauvé...Je veux célébrer, célébrer, célébrer...*

12. Transformation

„Dann gäbe es überhaupt keine Zivilisation, wenn man Gott nicht erdacht hätte.“

(F.Dostojewski, *Die Brüder Karamasov*)

Auch in einer Communitas muss ein gewisses Maß an Struktur vorherrschen, sonst ist sie über kurz oder lang dem Untergang geweiht. „Strukturlose Communitas kann Menschen nur vorübergehend aneinander binden“, schreibt Victor Turner (1969: 147ff.), der in seiner umfassenden Ritualstudie zwischen Rückzugscommunitas oder Krisen- und Katastrophencommunitas (oder apokalyptische Communitas) unterscheidet. Die apokalyptische Communitas kennzeichnet sich in ihren Anfängen durch fehlende oder unterentwickelte soziale Strukturen aus, da sie jedoch gleichzeitig im Besitz einer „fiebrigen, visionären und prophetischen Poesie auf der Ebene der kulturellen Äußerungen“ ist, bringt die geschichtliche Entwicklung allmählich „in ihr Sozialleben Struktur und in ihre Kulturleistung Legalismus“ (Turner 1969: 148). Die Rückzugscommunitas, welche in der Geschichte des Christentums häufig aufgetreten ist, zieht sich, wie ihr Name bereits verlauten lässt, aus den profanen Sozialbezügen zurück und gründet eine geheime, abgeschlossene Gemeinschaftsform, die straff organisiert ist und in welcher nur Erwählte und Geprüfte Zutritt finden. Die Pfingstbewegung bei den Gitans trug gleichzeitig Merkmale einer Krisen- und einer Rückzugscommunitas. Aus historischer Perspektive betrachtet, durchlief sie mehr oder weniger die Entwicklung der von Turner beschriebenen Krisencommunitas, die ihren Ausgangspunkt in Strukturlosigkeit, apokalyptischer Vision und Seklusionsbestrebungen hatte, um im Verlauf der Zeit das Terrain der Welt wieder zu erobern und neue kulturelle Ausdrucksformen zu schaffen, nicht ohne dazu eine eigene, soziale Vision vorzulegen und den Versuch zu unternehmen, diese innerhalb der ihr vorgegebenen Grenzen zu verwirklichen.

Die allmähliche Verweltlichung der Kirchen der zigeunerischen Pfingstbewegung, die mit dem graduellen Verlust der Hoffnung auf eine baldige Rückkehr des Menschensohns (*le retour prochain de Jésus Christ*) Hand in Hand ging, wurde insbesondere von der Seite der Gründervater, die zwischen den 50er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts die euphorische Anfangsphase der religiösen Erweckung (*le reveil*) miterlebt hatten, die von ekstatischer Religiosität, apokalyptischer Heilserwartung und der bestechenden Einfachheit des „Urchristentums“ mitgeprägt war, bedauert und auch mit scharfer Kritik bedacht. „Damals, das war *wirklich* eine Kirche Gottes. Wir hatten nichts, nur einen kleinen Raum, keine Musiker und keine Musik, keine Kanzel nichts. Aber wir hatten den Geist und wir waren im Feuer der ersten Liebe...“, erzählte ein älterer Priester in einem Anflug von Wehmut. Ein enttäuschter Gründervater drückte sich noch unverblümter aus: „Ich habe Kirchen gekannt, vor 33 Jahren, wo Gott geherrscht hat: das war ein bisschen der Himmel in der Kirche...Ich

habe sie kürzlich wiederbesucht. Ich habe sie nicht wieder erkannt...Sie haben nichts mit früher zu tun: das war Die Kirche. Heute ist es die Welt!“¹¹⁶

Die Zeichen einer sich nahenden Apokalypse hatten sich zweifellos in den letzten Dekaden eher gehäuft als gemindert, aber die evangelikalen Kirchen fanden sich scheinbar immer weniger bereit, weiterhin geduldig auf den verspäteten „Bräutigam“ zu warten und waren schließlich, wie einige Mitglieder der Pastorenschaft realistisch diagnostizierten, im Laufe der Jahre in einen spirituellen Tiefschlaf verfallen oder begannen langsam „alt“ zu werden – ein, wie es schien, unaufhaltsam voranschreitendes Phänomen, gegen das in den sonntäglichen Gottesdiensten auch regelmäßig mit allen Kräften angepredigt wurde. Gleichzeitig aber hatte die religiöse Bewegung, vornehmlich in den letzten zwei Jahrzehnten, an neuen Mitgliedern, Patorenkandidaten und Kirchen erheblich hinzugewonnen. Auch die organisierte Institutionalisierung, die Vernetzung der Kirchen auf regionaler Ebene auf der Basis von telefonischer Kommunikation und gegenseitigen Besuchen oder Austausch und insbesondere die Herausbildung einer eigenständigen, evangelikal geprägten Gegenkultur, war vorangeschritten. Die „gute Nachricht“ verbreitete sich rasch und unaufhaltsam in den Sozialbautenghettos in Frankreichs Süden, was nicht zuletzt auf das proselytistische Engagement einzelner herausragender, charismatischer Gitan-Missionare zurückzuführen war, die einigen der lokalen Kirchen vorstanden. In mehreren Gemeinschaften der gallischen Mittelmeerregion befanden sich die „Christen“ (*les chrétiens*) bereits deutlich in der Mehrheit gegenüber den unbekehrten Gitan(e)s katholischen Glaubens und stellten sich dabei, wie ich bereits im II. Teil der Arbeit für die Gitans von Tabasco dargestellt habe, in ihren gesellschaftsreformerischen Ansprüchen in kämpferische Opposition zu den traditionellen Autoritäten. Sie waren im Inbegriff eine, auf dem Fundament der Evangelien gegründete, reformierte und teilweise autonome Kultur einzuführen und praktisch durchzusetzen, welche modernen und traditionellen Lebensstil synchretisch verknüpfte und pflegten sich in einem engen, communitasartigen Verband zu organisieren, der tendenziell abgekoppelt und unabhängig von der herkömmlichen, familienzentrierten Sozialordnung bestand.

Hauptsächlich betroffen von der sich herausbildenden Neugestaltung der Gitan-Gesellschaft waren, neben den größtenteils mit performativen Mitteln geschaffenen gesellschaftlichen Veränderungen wie die Verlagerung des Gewichts von der Großfamilie (*la famille*) zur Kleinfamilie (*le foyer*), vom „Familienclan“ zur brüderlichen Communitas, von der ethnischen Identität des „Volk der Gitans“ zur religiös-globalen des „Volk Gottes“, die großen Übergangsriten der Gruppe (Hochzeit/Tod; siehe dazu Teil II/3), die Moralökonomie oder das Wertesystem (Ehre und Scham/Schande) und der damit verbundene Bereich der Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Ferner ließ sich hinsichtlich der ethnischen Beziehungen zwischen Mehrheit und Minderheit, die bislang auch von einem ideologischen Kampf der Gitans mit den

Payous um die „kulturelle Vormachtsstellung“ im Land mitgeprägt waren (vgl. Teil I/3), eine deutliche Tendenz zum Ausbau und zur Konsolidierung ihres Zivilisationsanspruchs gegenüber den Nicht-Zigeunern erkennen, der via der christlichen Paradigma von Geist und Körper neu eingefordert und legitimiert wurde. Weit davon entfernt, die von den Beteiligten als zivilisatorischen Prozess verstandene Christianisierung mit einer Assimilierung an die Mehrheitsgesellschaft gleichzusetzen, die sich ohnehin aus der Sicht aller Gitans in einem fortschreitenden Stadium der „Verwilderung“ oder „Paganisierung“ befand, vermochten die Konvertierten im Gegenteil, ihre ethnische Singularität und Autonomie im Kontext der christlichen Praxis zu erhalten und auszubauen. Ohne dabei auch nur den geringsten Versuch des direkten, politischen Widerstands gegen die „kulturkolonialen Besatzer“ zu unternehmen, war es der Minderheitengruppe so möglich, die politisch-ökonomische Hegemonie und Bildungsüberlegenheit der Mehrheit durch ihre direkte Allianz mit dem Übernatürlichen mit einem vermeintlichen Zugewinn an „spiritueller Macht“ (Ermächtigung durch den Geist Gottes), wenn schon nicht greifbar zu untergraben, so doch auf subversive Weise in ideologischer und bis zu einem gewissen Grad auch in angewandter Hinsicht, auszugleichen (vgl. Teil III/9).

Frauen und Geistbesessenheit

Insofern die christliche Pfingstbewegung mit der Heilung des von Dämonen besessenen Individuums auf die Regeneration und Rekonstruktion des sozialen Corpus abzielte, der angegriffen und „erkrankt“ war und damit auch beabsichtigte, die sozio-strukturellen Schäden der Vergangenheit zu beheben scheint es einleuchtend, dass dagegen die kulturellen Transformationen, die das religiöse „Erwachen“ (*le reveil*) hervorbrachte, nicht durchgehend systematischer, verallgemeinerbarer und eindeutiger Natur waren. Noch absurder wäre es zu behaupten, die Evangelikalen strebten eine totale Transformation des „Gypsy way of life“ an und würden einen „New way of being a Gypsy“ propagieren, also eine Form systematischer Identitätspolitik innerhalb des Rahmenwerks einer so genannten „politisch-religiösen Diaspora“ betreiben (Gay y Blasco 2000: 12/13) - wo doch der Wille, sich vom konventionellen Ethnos-Begriff zu lösen und sich einer globalen, evangelikalen Eukumene zusammen anzuschließen, in der das Kriterium des Glaubens und der persönlichen Erwählung dem der Ethnizität in fast allen Bereichen vorgelagert war, vorherrschend war. Zigeuner sein oder nicht sein, war hier nicht mehr die entscheidende Frage: das Christentum versprach Rettung und Erlösung für ausnahmslos alle (bekehrungswilligen) Menschen. Ethnische Selbste sollten in spirituelle Selbste umgewandelt werden: in diesem Sinne nannten sich die Konvertierten auch „Christen“, während die Unkonvertierten sich als „Gitans“ bezeichneten (vgl. auch *marriage gitane, mariage chrétien*) Eher unsystematisch und erst mit einiger zeitlicher Verzögerung hatte die religiöse Bewegung eine synthetisierende Zwischenkultur hervorgebracht, in der gitanische und christliche Praxis aufeinander abgestimmt und angepasst wurden. Bestimmte

überlieferte gitanische Vorstellungen und Praktiken, die mit den christlichen Geboten harmonisierten, wurden wieder belebt und aneinandergesetzt und wieder andere (insbesondere katholische) Praktiken, die unvereinbar mit dem neuen Glauben waren, wurden gänzlich aus dem kulturellen Repertoire gestrichen. Ambivalenzen und Unregelmäßigkeiten, die den sozio-kulturellen Wandel begleiteten, machten sich u.a. bei den spezifischen Geschlechterbeziehungen der Gitans bemerkbar, die schon früher ein wichtiges, strukturelles Ordnungselement der Gesellschaft dargestellt hatten (vgl. Teil I/3) und welche mit der religiösen Reorientierung, die mit einer Rekonstruktion und Modellierung von Gender, Ehe und Familie verbunden war, wieder besonders in den Vordergrund der regenerativen Neugestaltung rückten.

Wenn Ethnologinnen, die bei konvertierten, spanischen Zigeunern geforscht haben (Pasqualino 2002: 51, Guy y Blasco 1999: 120), Emanzipation und Gleichstellung der Frauen mit der Bekehrung zur Pfingstbewegung gewissermaßen gefördert sahen, so erschienen mir diese Zusammenhänge bei den südfranzösischen Gitans doch wesentlich komplexer. Man muss die Paulinischen Schriften, welche das referentielle Dogma *per se* der zigeunerisch-europäischen Pfingstbewegung bildeten, schon einer äußerst gründlichen Lektüre unterziehen, um das Thema der Gleichberechtigung der Geschlechter auch nur ansatzweise darin erwähnt zu finden und dementsprechend unbeachtet blieb dieser Sachverhalt auch bei deren praktischer Umsetzung in die Alltagspraxis. Der viel zitierte und so genannte christliche „Friede“, der mit der Evangelisierung angeblich in die Haushalte eingezogen war (*la paix dans les foyers*), wurde zwar mit der anerkennenswerten Verzichtleistung des konvertierten Ehemannes auf Alkohol- und Drogenkonsum, häusliche Gewalt und außereheliche Affären in einzelnen Fällen durchaus erfolgreich erzielt, kam aber offensichtlich mindestens in demselben Maße durch die jetzt freiwillig praktizierte Unterwerfung der konvertierten Ehefrau unter die unantastbare Autorität des Mannes als „Chef der Familie“ (*l'homme est le chef de la famille!*) zustande (1Petrus 3). Zwar wurde die patriarchale, häusliche Herrschaft auch schon im traditionellen Gitan-Gesetz pro forma ideologisch eingefordert (vgl. Teil I), man hatte sie aber in der Moderne nicht mehr auf diese, von den Älteren vorgeschriebene Art und Weise, sondern vielmehr nachlässiger und mit deutlich mehr Unverbindlichkeit angewandt, was angeblich vermehrt zu Ehekonflikten und Scheidungen geführt hätte. Tatsächlich vertrauten mir einige bekehrte Frauen an, dass sie seit ihrem religiösen Lebenswandel streng dazu verpflichtet wären, unbedingten Gehorsam und Respekt gegenüber ihrem (gleichgültig ob bekehrt oder unkonvertiertem) Ehemann zu leisten, während sie als Katholikinnen noch eine größere Unabhängigkeit, sowie mehr Recht auf freie Meinungsäußerung und einen breiteren Handlungsspielraum genossen hätten. Konvertierte Frauen wurden im paulinisch-pädagogischen Diskurs der Priester (anlässlich der Sonntagspredigten) des Öfteren mit Nachdruck dazu angehalten, sich ihren Männern in allen Dingen unterzuordnen (vgl. Epheser 5), was sogar

vereinzelte, katholische Männer dazu veranlasste, ihre rebellischen Gattinnen in die (ansonsten abgelehnte) Kirche zu schicken, damit man dort erzieherisch auf sie einwirken würde. Die Schwestern schienen sich meist pflichtschuldig an die pastoralen Moralpredigten zu halten, indem sie z.B. beim anschließenden Sonntagsessen ihren Gatten das beste und zarteste Stück Fleisch aus dem Festtagsbraten schnitten und selber mit den Resten vorlieb nahmen - mit der Begründung, dass „der Mann nun einmal die Krone der Schöpfung sei und die Frau lediglich aus seiner Rippe erschaffen wurde“.

Auf der anderen Seite legten die Christinnen im privaten Raum auch weiterhin subversive Verhaltensweisen und Attitüden gegenüber der patriarchalen Macht an den Tag und befolgten männliche Befehle oft nur widerstrebend und nicht ohne sich dabei hinter dem Rücken und auf Kosten ihrer strengen Gebieter lustig zu machen. Zudem sollte man der Tatsache Rechnung tragen, dass die Frauen als seriöse, „sittlich vertrauenswürdige“ Mitglieder einer religiösen Institution auffallend mehr Bewegungsfreiheit als früher genossen, da die Männer es in der Regel gestatteten, die täglich abgehaltenen Gebetszirkel der Schwesterngemeinschaft genauso wie kirchliche Missionen in der näheren Umgebung, in Begleitung anderer Schwestern zu besuchen. Aber während sie als Katholikinnen meist noch selber bestimmen konnten, ob und welche Arbeit sie verrichten wollten, gab es jetzt mehrere Männer in Tabasco, die ihren Gattinnen ein selbstständiges, berufliches Einkommen verweigerten oder ihre Erwerbstätigkeit einschränken wollten, aus dem Grund, dass eine „gute Christin“ ins Haus gehöre und sich Familie und Kindern in ganzer Person widmen sollte. Diese Entwicklung brachte teilweise eine Abweichung von der traditionellen, zigeunerischen Wirtschaftsweise mit sich. Das bislang vorherrschende Paradoxon der werktätigen, ökonomisch erfinderischen und durchsetzungsfähigen Händlerin, die sich in der Welt der Mehrheitsgesellschaft aggressiv behaupten konnte und zu großen Stücken für den Lebensunterhalt ihrer Familie aufkam, während ihre häusliche Rolle sich auf die einer untergeordneten „Versorgerin“ beschränkte, welche mit allerlei Einschränkungen und gesetzlich verankerten Verhaltensmaßregeln (*la loi gitane*) bedacht war (vgl. Okely 1983: 204/5; vgl. Teil I/3), wurde auf merkwürdige Weise aufgelöst oder transzendiert – jedoch nicht unbedingt zugunsten und im Interesse des zweiten Geschlechts. Hier konnte man deutlich das Bemühen der patriarchalischen Hegemonie herauslesen, den destabilisierten Machtstrukturen durch eine einseitige Interpretation der neutestamentarischen Schriften wieder zu neuer Gültigkeit zu verhelfen. Die in der Moderne in Auflösung geratene Genderordnung sollte im Sinne ihrer eigenen, machtpolitischen Interessen saniert werden, wobei man sie zusätzlich mit einer unantastbaren, sakralen Legitimation versah.

Im rein religiös-rituell definierten Kontext dagegen, sorgten die Besessenheitskulte, welche jeweils sonntags in den evangelikalen Kirchen stattfanden, für unvorhergesehene und manchmal eklatante Verschiebungen der

Machtverhältnisse innerhalb der „brüderlichen Gemeinschaft“. Im Rahmen der verhältnismäßig egalitär ausgerichteten *Communitas* hatten Frauen *a priori* denselben sozialen Status wie Männer inne, waren aber nicht mit denselben Rechten versehen, was ihre direkte Partizipation in den rituellen Performances betraf.¹¹⁷ Die meisten Frauen und nur vereinzelte Männer besaßen allerdings übernatürliche Fähigkeiten, die ihnen vom Heiligen Geist verliehen waren („Geistesgaben“: 1Korinther 14) und die sie sich auch regelmäßig durch die gebetstechnische Vermittlung eines Priesters erneuern lassen konnten (*renouveler les dons d'Esprit*). Mehrere mittelalte oder ältere Frauen, die sich durch eine außergewöhnliche und intensive Devotionalität auszeichneten und als anerkannte „Prophetinnen“ (*les prophètes*) der Kirche galten, standen in der Rangordnung der Kultgemeinschaft unmittelbar hinter den statushöchsten Priestern, da sie ähnlich wie letztere durch übernatürliche Berufung zum direkten Werkzeug des Herrn auserkoren waren. Diese Frauen genossen aufgrund der Gabe ihres „spiritmediumships“ nicht nur ein bemerkenswertes Prestige, sondern ihre Autorität wurde auch von allen Seiten respektiert und gefürchtet. Ihnen allein gestand man das Recht zu, den festgelegten Ritualablauf durch ihre herrisch erhobenen und befehlshaberischen Stimmen zu stören: der Heilige Geist in Persona sollte im Zustand der Besessenheit aus ihren Mündern sprechen und so die Wahrheit, das Wort Gottes, ungefiltert kundtun. Ebenso wie die Gitans als Gruppe durch ihre privilegierte Beziehung zu den himmlischen Entitäten, „geistliche“ Macht über die ungläubigen und besessenen Payous erlangen konnten (vgl. III./9), waren auch die Frauen durch den exklusiven Besitz und intelligenten Gebrauch ihrer Geistesgaben, zumindest für die Dauer der Performances in der Lage, die asymmetrische Geschlechterordnung und die ungleichen Machtverhältnisse zu ihrem Vorteil umzukehren. Unter der transvestiten Maske der Besessenheit gelang es den „Frauen Gottes“ (*les femmes de Dieu*), ihre spirituell unterlegenen, aber ansonsten dominanten Brüder in Christus zeitweilig zu entmachten oder gar zu erniedrigen, indem sie letztere mit der Stimme des Geistes zwangen, sich unter ihre unmittelbar von Gott verliehene Autorität zu stellen. Männer wurden in diesen spannungsgeladenen, förmlich knisternden Momenten des rituellen Prozesses zu passiven, ja duldsamen Empfängern der „himmlischen Botschaften“,¹¹⁸ während Frauen, welche unter der Woche angehalten wurden, sich unterwürfig und schweigsam zu verhalten, hier vorübergehend männliche Befehlsgewalt annahmen und alle Anwesenden zur Unterwerfung unter die höheren Mächte zwangen. Selbst Priester bemühten sich meist folgsam und demütig, den Inhalt ihrer vorbereiteten Predigt einer vorausgegangenen Weissagung anzupassen. In raren Ausnahmefällen, wenn Besessenheiten und Prophetien, denen natürlich niemand direkten Einhalt gebieten durfte, sich ungewöhnlich häuften und die Prophetinnen ganz offensichtlich das Ruder der Veranstaltung vollkommen in die Hand nahmen, verzichteten sie sogar gezwungenermaßen auf das Abhalten ihrer Sonntagspredigt, da Gott auf diese Weise schon unmittelbar zu seinem Volk gesprochen hatte, wie man sagte.

Trotz der unbestrittenen Unterdrückung der Gitane-Frau, wäre es meiner Ansicht nach irreführend, der Geistbesessenheit eine rein kompensatorische Funktion zuzuschreiben und sie ausschließlich als von sozialen Spannungen verursacht, als Ausdruck krankhafter, weiblicher Hysterie oder noch eine Spur plakativer als Waffe der Frauen in einem „sex-war“, einem so genannten „Krieg der Geschlechter“, zu sehen (Lewis, I. 1966: 317). Obgleich es mir fern liegt, die Relevanz einiger der Argumente des englischen Sozialanthropologen damit zu schmälern, scheint es mir doch beschönigend und mystifizierend, da von „Krieg“ zu sprechen, wo Frauen „and other depressed categories“, wie Lewis abfällig schreibt (ebd.: 218), sich gegen das oppressive und z.T. auch gewalttätige System patriarchaler Herrschaftsstrukturen wehren und versuchen die gesellschaftlichen Missstände auf die ein oder andere Art und Weise zu ihren Gunsten zu beheben. Ferner teile ich auch nicht die dazu oppositionelle Meinung von Fritz Kramer, der dagegen konstatiert, dass Besessenheit ein vollkommen „zweckfreies Verhalten“ darstelle und, wie aus indigener Sichtweise angeblich verlautbar wäre, „als Folge eines Zwangs,“ auftrete, den die übernatürlichen Mächte auf die Betroffenen ausübten (1987: 238/39). Auch zwanghaftes Verhalten kann durchaus einen bestimmten Zweck verfolgen, wenn wir z.B. aus wissenschaftlicher Perspektive annehmen, dass es vom Unbewussten diktiert wird oder wenn es wie in diesem Kontext eine bestimmte religiöse Funktion erfüllt. Es erscheint mir außerdem zweifelhaft, ob, mit Ausnahme des Altruismus, zweckfreies Verhalten überhaupt oft unter Menschen und anderen Lebewesen vorkommt. Man könnte im übrigen vermuten, dass es sich bei diesen Interpretationsversuchen weiblicher Besessenheiten um Projektionen oder Abwehrstrategien männlicher Ethnologen handelt (vgl. Devereux 1973). Nur weil Besessenheitskulte weltweit mehrzählig von Frauen eingenommen werden und da die meisten von uns als westlich-rationale Beobachter (außer unter Drogen) keinen authentischen Zugang mehr zu außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen finden, die unsere abendländische Ratio ausgegrenzt hat (Foucault 1969), sollte man dieses religiös-menschliche Verhalten nicht einfach als irrational, fremdbestimmt, noch (was wahrscheinlich den geläufigsten Abwehrmechanismus darstellt) als pathogen betrachten (siehe Devereux 1974, Lewis 1966; für eine ausführliche Kritik der psychopathologischen Hypothese für Besessenheit siehe Hell 1999: 56ff.)¹¹⁹.

Weissagungen fielen nicht einfach wie Kometen vom Himmel, selbst wenn man manchmal als Zuhörer dem Eindruck beinahe erlag, dass es sich bei dieser explosiven Manifestation des Fremdartigen um einen plötzlichen Einbruch geballter, übernatürlicher Kraft handelte. Besessenheit war, was aus meinen langfristigen Beobachtungen der rituellen Performances hervorging, vorwiegend ein selbstinduzierter, trance-technisch hervorgerufener Bewusstseinszustand, den erfahrene Frauen genau wie Priester mit Leichtigkeit bei sich herbeirufen konnten. Besessen zu werden, setzte die Bereitschaft zum sozial sanktionierten Verlust von Selbstkontrolle oder Selbstbeherrschung voraus, der den

durchschnittlichen Männern, aufgrund der verpflichtenden Anforderungen ihrer Genderrollen, erst gar nicht gestattet wurde. Fasten und stundenlanges Beten noch vor dem Gottesdienst, genauso wie die Praktik der Hyperventilation (Singen, Atemtechniken) und die des rituellen Weinens gingen diesen tiefen Trancezuständen normalerweise voraus. Offensichtlich gab es auch den ausgesprochenen Willen oder Drang, besessen zu werden. Zwei weissagende Schwestern erzählten einmal, dass sie schon vor dem Eintritt in die Kirche gespürt hatten, wie der Geist sich ihrer bewältigen wollte und dass sie große Mühe gehabt hätten, sich bis zum angemessenen Zeitpunkt im Ritus, mit ihrer Mitteilung zurückzuhalten.

Geistbesessenheit oder Trance folgten wie alle rituellen Verhaltensmuster einer planmäßigen Ordnung und zeugten so vom „guten Benehmen“ (Hell 1999: 195ff.) bzw. von der vernünftigen Selbstkontrolle der TeilnehmerInnen. Die Besessenheitszustände, welche sich bei den Betroffenen schon vorher durch auffälliges (Trance-)Verhalten, wie langes, intensives Sprechbeten und konvulsives Weinen und Schluchzen angekündigt hatten, traten voraussehbar und ordnungsgemäß auf. Sie nahmen einen präzisen Zeitpunkt in der Grammatik des Rituals ein, der sich nur in raren Ausnahmefällen verschob. Ferner schien die inhaltliche Aussage der Weissagung nicht willkürlicher Natur zu sein, sondern sollte, gemäß der schriftlichen Überlieferung, eine konkrete Botschaft für eine bestimmte Person enthalten, die auch im Saal anwesend war. Man ging davon aus, dass die, von der Weissagerin indirekt angesprochene TeilnehmerIn die Prophezeiung intuitiv auf sich selbst beziehen würde und die Nachricht mit Hilfe des heiligen Geistes zu interpretieren wisse. So z.B. empfing eines Tages die statushöchste Prophetin der Kirche von Tabasco eine Weisung, in der sie u.a. ankündigte, dass „die Herde an Schafen hinzugewinnen würde...“. Später erklärte sie vor den Schwestern und mir, dass sie damit dem enttäuschten Pastor Mut zusprechen wollte, da kürzlich ein paar Mitglieder aus der Kirche ausgetreten wären. Eine weitere interessante Weissagung hörte ich aus dem Mund einer mir gut bekannten Schwester, die mir noch am Vorabend des Gottesdienstes von einem Esstisch berichtet hatte, den sie kürzlich von ihren eigenen Einnahmen gekauft hätte, mit dem der Ehemann jedoch nicht einverstanden gewesen wäre und den sie deshalb gezwungenermaßen wieder verkaufen musste. Ihre Nachricht enthielt sinngemäß die Aussage: „Du musst meinen Tisch respektieren!“ und rief die betroffene Person zu mehr Demut und Hingabebereitschaft vor der himmlischen Macht auf.

Geistbesessenheit war definitiv bestimmten (höheren) Zwecken untergeordnet. In der Pfingstbewegung sollten die fraulichen Weissagungen und vom Orakelsprüche ausdrücklich dem Wohl und Aufbau der Gemeinde dienen, d.h. man erwartete von ihnen einen konstruktiven Beitrag zum religiösen Leben und zum sozialen Funktionieren der Kultgemeinschaft. In dieser Funktion unterschieden sie sich wohl am auffälligsten von Hexerei und Zauberei (vgl. Lewis 1966: 314ff.), da die besessenen Frauen idealerweise den Willen Gottes

vertraten und im Dienste der Religionsgemeinschaft handeln und sprachen, und sich nicht von ihren persönlichen, egoistischen Interessen, leiten lassen sollten - was in der Praxis tatsächlich nicht immer so genau auseinander zu halten war. Folglich haben wir es in dieser christlichen Besessenheitskultur auch mit einer recht produktiven Form von geschlechtspezifischer Arbeitsteilung auf dem Gebiet des Religiösen zu tun und mit, anhand von friedlichen Mitteln herbeigeführten Konfliktlösungen im sozialen Bereich - nicht in erster Linie mit erbittertem Krieg, unversöhnlichen Rivalitäten und verhärteten Fronten zwischen Männern und Frauen. Spirituelle Macht war und wirkte grundlegend anderes als profane Macht: gewaltlos, anonym, indirekt und geschmeidig, blieb sie das wohl gehütete Geheimnis der Frauen und, in etwas abgewandelter Form, auch das der Priester.

Dass diese rituellen Geschlechtertransvestitionen, gemäß der Regel der performativen Neuerschaffung von symbolischen Bedeutungswelten und sozialen Beziehungen im Ritual, auch Statusveränderungen im Alltagsbereich bewirkten und den Frauen, trotz der konservativen Neubewertung ihrer Geschlechterrollen, einen erweiterten Machtradius, zumindest im häuslichen Bereich zusicherten, war unbestreitbar. Es scheint jedoch schwieriger zu bewerten, ob es sich bei diesen weiblichen Transvestitionen tatsächlich um einen folgenreichen Versuch der Machtergreifung im Sinne einer fortschreitenden Emanzipation der Frauen handelte, oder ob diese nicht vielmehr einen relativ punktuell gehaltenen Protest gegenüber der Bekräftigung und dem Ausbau männlicher Autorität durch die religiöse Bewegung artikulierten (vgl. Hell 1999: 334). Nach den jeweiligen Inhalten und ihrer unmittelbaren Wirkung zu urteilen, untergrub Geistbesessenheit jedenfalls nicht nur aktiv die frauenfeindliche, paulinische Ideologie der erwünschten Geist/Körper-Fusion von Mann und Frau (Epheser 5), sondern störte ferner die biblisch vorgeschriebene „Ordnung bei der Gemeindeversammlung“ (1Korinther 14) und setzte folglich eine Art ausgleichendes Gegengewicht zur rechtlich und nun auch religiös eingeforderten Unterordnung der Frau in der Gitan-Gesellschaft (*la femme doit être soumise à l'homme*). Umso erstaunlicher war es zu beobachten, dass die ansonsten minutiös bibeltreuen Pfingstler diese Transgressionen der „Schwestern“ scheinbar als unvermeidliches Übel stillschweigend hinnahmen und dass Priester und Brüder nur dann in den Prozess eingriffen und versuchten weitere „Aktionen des Geistes“ (*les actions du Saint Esprit*) zu unterbinden, wenn einander schnell abwechselnde, alarmierende oder gar bedrohliche Prophezeiungen zu einer gefährlichen Überschreitung des noch Erlaubten oder Geduldeten führten. Es ist anzunehmen, dass sich der männliche Teil der Glaubensgemeinschaft, allen voran natürlich die religiösen Oberhäupter, durch diese überraschende und förmlich überwältigende Machtübernahme der ansonsten erfolgreich Unterdrückten und Untergeordneten verunsichert fühlten und ihren Anspruch auf Dominanz und Autorität ernsthaft bedroht sahen. Als z.B. eines Sonntags morgens die älteste Prophetin der Kirche eine Weissagung außerhalb der rituellen Ordnung „empfang“, in der immanente

Teufelbesessenheit bei einem Mitglied der Kirche diagnostiziert wurde, brach sofort eine große, ängstliche Unruhe innerhalb der gesamten Ritualgemeinschaft aus. Ein Priesterkandidat trat umgehend ans Mikrophon und rezitierte der vermeintlich betroffenen Person, deren diabolische Besessenheit spontan als unbestritten hingenommen wurde, einen Psalm der Ermutigung und des Zuspruchs, der die Allmacht Gottes im Angesicht des Feindes bestätigte. Im Anschluss daran, wurde auf Anweisung des Kandidaten hin, ein exorzistisches, religiöses Lied mit dem Refrain „Der Teufel kann unser Leben nicht mehr traurig machen, ich habe den Sieg im Namen von Jesus Christus“ (*L'ennemi ne peut plus attrister notre vie, j'ai la victoire dans le nom de Jésus Christ*) gesungen. Dann trat der leitende Pastor der Kirche noch einmal vor seine Gemeinde und bemerkte im betont ironischen Tonfall, dass „die spirituelle Macht der Schwestern schon groß sei...sogar sehr groß sei“ und beendete die ganze unangenehme Sache, indem er eine einschüchternde, weil etwas verschlüsselte Erörterung über den Unterschied von „Eigenliebe“ und „Gottesliebe“ (*amour propre & amour de Dieu*) darlegte und die Prophetinnen damit implizit darauf hinwies, dass eine vom Ego, d.h. von eigenen, ich-bezogenen Interessen gesteuerte Weissagung, die einer Denunziation eines „Unschuldigen“ gleichkommen würde, schlimme und gefährliche Folgen für sie selber haben könnte.

Ökonomie

Erwartungsgemäß führte das weltferne, evangelikale Christentum keine einschlägigen, wirtschaftlichen Umorientierungen ein, sondern bestätigte und förderte ideologisch die anti-materialistische, improvisierte und flexible „von der Hand in den Mund“ – Lebensweise (*vivre le jour au jour*), den überlieferten ökonomischen Habitus der (früher semi-nomadischen) Gitans catalans, für die Arbeit nie eine Statusangelegenheit dargestellt hatte, sondern dazu diente, die elementarsten, menschlichen Grundbedürfnisse zu befriedigen und das Überleben ihrer großen, kinderreichen Familien zu sichern. Im Allgemeinen scheuten sich die Gitans folglich auch nicht, solche „unreinen“ Tätigkeiten auszuüben, die in unserer Gesellschaft einen niedrigen Prestigewert haben oder mit Stigma und Ausgrenzung behaftet sind und nahmen dankbar beinahe jeden lukrativen Job an, der sich ihnen anbot: Straßen kehren, Toiletten putzen, Bauarbeit, Hausieren, Hausreinigung ect. Zwar genossen auch innerhalb der Gruppe bestimmte Berufe wie der des Künstler-Musikers oder der des talentierten Händlers, höheres Ansehen als z.B. die maschinale Tätigkeit eines Fabrikarbeiters, da sie eine besondere Begabung und ein bestimmtes Know-how voraussetzte und man war gewöhnlich stolz, wenn wenigstens ein Familienmitglied den Ruf innehatte, gut verkaufen zu können (*savoir vendre*) oder mit einer Flamenco-Stimme auf die Welt gekommen war. Aber in erster Linie zählte in dieser, nach egalitären Prinzipien ausgerichteten und tendenziell anti-kapitalistischen Gesellschaft, nicht das individuelle Künstlertum, das Ruhm und Ehre nach sich zog¹²⁰, sondern es ging um das Bestreben, einen möglichst

stetigen und ausreichenden Verdienst zu sichern, der die Familie ernähren konnte und mit dem man rituelle Festlichkeiten, den internen Maßstäben gemäß, finanzieren konnte. Überdurchschnittlich angesehen und geachtet waren dagegen diejenigen Frauen und Männer, die mehr als andere Erfindungsgeist, Flexibilität und Wagemut, also den so genannten „*esprit d'entrepreneur*“ besaßen und die im Laufe ihres Berufslebens nicht nur einen, sondern mehrere Tätigkeiten in den verschiedensten, wirtschaftlichen Nischen ausgeübt hatten und somit unter Beweis gestellt hatten, dass sie fähig waren, sich in fast jeder Situation „durchzuschlagen“ (*savoir se débrouiller*). „Ich mache mir keine Sorgen für unsere Zukunft. Die Gitans wissen, wie sie sich durchschlagen können! Wenn ich ohne Geld in der Tasche wäre, dann nähme ich einfach meine Kinder und würde von Haus zu Haus gehen und betteln...ich würde mich nicht dafür schämen, ich würde das sofort machen!“, erklärte mir eine konvertierte Frau anlässlich einer Diskussion über die wirtschaftlichen Zukunftsperspektiven der Gruppe. Sie hatte in ihrer Jugend Kleidungshandel betrieben, war daraufhin abwechselnd Sozialhilfeempfängerin, Putzfrau und Erntehelferin geworden und hatte etwas später einen Vollzeitjob als Reinigungsfrau im örtlichen Kindergarten gefunden.

„Sorgt euch zuerst darum, dass ihr euch Seiner Herrschaft unterstellt und tut, was er verlangt, dann wird er euch schon mit all dem anderen versorgen. Quält euch nicht mit den Gedanken an morgen; der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.“ (Matthäus 6), hatte Jesus vor 2000 Jahren wohl auch im Hinblick auf den erwarteten Weltuntergang angeraten. Die Gitans hegten nicht nur die unerschütterliche Überzeugung, dass festes Gottesvertrauen und Fürbitten an den Vater im Himmel eine große Hilfe bei ihren wirtschaftlichen Unternehmungen sein könnten, sie sahen in Seiner Weisheit offensichtlich auch eine Art nachträgliche Bestätigung ihres, über Jahrhunderte hinweg praktizierten, nomadisch-wildbeuterischen Lebensstils. Ebenso wie sie mit Vorliebe auf die augenfälligen Ähnlichkeiten hinwiesen, die scheinbar zwischen den „Sitten und Bräuchen“ (*les mœurs et coutumes*) des alttestamentarisch dokumentierten Stamm Israels mit ihren eigenen kulturellen Praktiken existierten, (was einige Konvertierte sogar zu der Vermutung veranlasste, die Zigeuner könnten aufgrund dieser wahrgenommen Parallelen der zwölften, verloren gegangene Stamm Israels sein), so fanden sie in dem, von Jesus Christus empfohlenen, „sorgenfreien Lebensstil“, der mit dem ihrigen auf mysteriös-bedeutungsvolle Weise übereinstimmte, ein weiteres Indiz dafür, dass sie wie die mächtigere und wirtschaftlich einflussreiche, ethnische Gruppe der Juden, ebenfalls zum „auserwählten Volk“ (*le peuple élu, le peuple de Dieu*) gehörten.

„Wir leben nicht, um zu arbeiten, sondern wir arbeiten um zu leben“ (*Nous vivons pas pour travailler, nous travaillons pour vivre*), so lautete einer der ökonomischen Leitsätze der evangelikalen Kirche, der zweifellos eine ironische Anspielung auf das französische Hedonismusprinzip enthielt. „Wer nicht

arbeiten will, soll auch nicht essen“, schrieb Paulus einst an seine griechische Gemeinde (2Thessalonicher 3). Einer geregelten und ehrlichen Arbeit nachzugehen, sein Brot im Schweiß seines Angesichts zu verzehren, wie es der Menschheit nach ihrem Sündenfall auferlegt wurde (Genesis 3-19), stellte ein verbindliches Gebot für alle Konvertierten dar. *Il faut travailler*, hieß es lapidar. Diejenigen, mehrzähligen Familien in Tabasco, die sich bisher mit Kleider- und Schuhverkauf auf den Wochenmärkten oder durch fliegenden Handel ernährt hatten, fuhren mit ihren wirtschaftlichen Tätigkeiten fort, durften aber keinen unverhältnismäßigen Wucher mehr treiben und die Marktpreise für ihre Ware nicht schwindelerregend in die Höhe treiben. Viele konvertierte Frauen mit kleinen Kindern empfangen weiterhin monatliche Sozialhilfegelder (RMI: *revenu minimum d'insertion*), arbeiteten aber, da es das biblische Gebot der selbstständigen Arbeit vorschrieb, jahreszeitenbedingt und regelmäßig einige Monate im Jahr als Erntehelferinnen, Reinigungshilfen oder in der Tourismusbranche und besuchten zusätzlich staatlich subventionierte Aufbaukurse für unterqualifizierte oder ungelernete Kräfte. Da es jedoch in der Region z.B. kaum Arbeitsplätze im Bereich des Einzelhandels (z.B. Verkäuferin oder Kassiererin) gab und die Gitanes zudem bei der Einstellung aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit hochgradig diskriminiert wurden, verbesserten sich ihre Jobchancen damit nicht nennenswert. Diejenigen wenigen Männer in Tabasco, die in der Vergangenheit ihren Lebensunterhalt größtenteils mit kriminellen Aktivitäten wie Drogenhandel, Betrugereien oder Diebstahl verdient hatten, bereuten ihren sündhaften Lebensstil und begannen nach ihrer Bekehrung verschiedenen legalen Beschäftigungen nachzugehen. Wieder andere, meist junge Männer, die eine Berufung zum Priesteramt erhalten hatten, besuchten während ihrer ca. dreijährigen Ausbildung und neben ihren Handelstätigkeiten mehrmonatige Fortbildungsseminare in Paris, die von Spenden der anderen Kirchenmitglieder mitfinanziert wurden. Solidarität und ökonomische Kooperation unter den Glaubensbrüdern und -schwestern waren hoch angeschrieben und bedeuteten im Zweifelsfall eine zusätzliche Absicherung zu den, meist ungebrochenen, familiären Versorgungsstrukturen. Wenn sich einzelne Personen, häufig geschiedene und allein erziehende Frauen, die der Glaubensgemeinschaft angehörig waren, in einer finanziellen Notlage oder einem zeitweiligen Engpass befanden, riefen die Pastoren punktuell und anonym zu freiwilligen Geldspenden in der Kirche auf, die erfahrungsgemäß recht großzügig ausfielen und den Notleidenden halfen, ihre prekäre materielle Lage zu überbrücken.

Im Großen und Ganzen betrachtet, lässt sich feststellen, dass die Pfingstbewegung keinen nennenswerten Beitrag zur ökonomischen Integration der Minderheit in die nationale und internationale Wirtschaft leistete, da in ihrem Kontext Rückgriffe auf herkömmliche wirtschaftliche Praktiken und Ethos (Handel, das von der Hand in den Mund leben/*vivre le jour au jour*) gefördert wurden und nicht zuletzt aufgrund der bekannten Tatsache, dass diese

Glaubensrichtung fundamentalistischer Gesinnungsethik Abtrennung und Rückzug von allen heidnischen „Elementen“ (der Welt, den Payous, den Heiden), eindeutig favorisierte. Der Handel und Verkauf auf den Wochenmärkten bot den bekehrten Gitans diesbezüglich weiterhin eine lukrative Nische, da ihr christlicher Habitus und ihr gepflegtes und höfliches Auftreten für ausreichend Klientel und passablen Umsatz sorgte, ihnen aber gleichzeitig erlaubte, die gewohnte und nun verstärkte Distanzhaltung zum ethnisch *und* religiös Anderen zu wahren, auf der ein erfolgreiches Geschäft nun einmal auch beruhte. Regionale, verwandtschaftliche Netzwerke, welche durch gemeinsamen Glauben und die daraus resultierende Schwesternschaft an Tiefe und Verbindlichkeit gewannen, wurden von einigen HändlerInnen als Anlaufstellen der Verpflegung und Station vorteilhaft genutzt, um möglichst viele Wochenmärkte in den Provinzen der Provence und dem Languedoc abzudecken. Aber auch zahlreiche katholische HändlerInnen, deren Familien schon seit zwei bis drei Generationen in dieser Branche tätig waren und die sozusagen Seite an Seite mit ihrer konvertierten Verwandtschaft verkauften, schafften es gleichfalls ihr Überleben zu sichern. Zumindest in der Kleinstadt Tabasco zeigten sich die katholischen Gitan(e)s sogar meistens eine Spur erfindungsreicher im Ausfindigmachen und Besetzen neuer ökonomischer Nischen als die Bekehrten, sei es in der Musikbranche, im Baugeschäft, bei der Fabrikarbeit oder den vielfältigen Gemeindetätigkeiten – ihre Beziehungen zu den Nicht-Gitans waren unbelasteter, offener und nicht derart von religiösen Vorurteilen geprägt. Immer mehr junge Frauen und Männer beider Konfessionen strebten jedoch, wenn es ihre Schulqualifikationen zuließen, konventionelle Berufsausbildungen an (Kindererzieherin, Tagesmutter oder Klempner, Maler ect), da es auf dem Land an verfügbaren Stellen für unqualifizierte Arbeitskräfte mangelte und der herkömmliche Marktverkauf nur eine unsichere und schwankende, häufig nicht ausreichende Einkommensquelle bot, mit welcher sich der anspruchsvollere Lebensstil und das erhöhte Sicherheitsbedürfnis der neuen Generation nicht mehr vereinbaren ließ.

Soziale und ethnische Beziehungen

Übergreifend für die Transformationen, welche die Pfingstbewegung schon bewirkt hatten, lässt sich festhalten, dass Ethnizität oder ethnische Identität und bisher wichtige selbstdefinitorische „ethnische Markierungen“ zugunsten der Annahme einer christlichen Identität und der Aneignung biblisch vorgegebener Ideologien und Praktiken in den Hintergrund rückten. Gleichzeitig bildete sich auf lokaler, regionaler und bis zu einem gewissen Grad auch auf nationaler Ebene eine neuartige Gemeinschaftsform heraus, eine „diskrepante Moderne“, die zweifelsohne viele Ähnlichkeiten mit einer transethnischen, religiösen Diaspora aufwies (Clifford 1997: 249ff.). Innerhalb der Grenzen dieser zigeunerischen Diaspora wurde nicht nur die bislang vorherrschende, regionale Zerstreung und Zersplitterung der Mitglieder der Gruppe der *Gitans catalans* gemindert und die Segmentierung der Ethnie in einzelne „große Familien“ durch

die örtlichen Kirchenverbände ansatzweise aufgehoben. Auch die bislang scharf gezogenen, ethnischen Grenzen zwischen den einzelnen Zigeuneruntergruppen (Sinti, Roma, *Gitans catalans* und *andalous*) lösten sich mittels der z.T. gemeinsam bestrittenen Kultpraxis und durch die regelmäßige Teilnahme an nationalen Kongregationen der Zigeunermission auf. Im Rahmen der *Mission Evangelique Tsigane* wurden z.B. jedes Jahr gigantische transethnische Missionsveranstaltungen organisiert, an denen Bekehrte aus allen prinzipiellen Zigeunergruppen Frankreichs, partizipierten. Fahrende *Manouches*, *Gitanos* oder *Voyageurs*, die zufällig in der Gegend stationierten, hielten in der Kirche von Tabasco Evangelisierungsveranstaltungen und Gottesdienste ab und alle drei Monate fanden sich alle Gitankirchen Südfrankreichs zu einem gemeinsamen Treffen (*le rencontre des églises*) ein, das jedes Mal in einer anderen Lokalität abgehalten wurde und welches, neben der Anbetung Gottes, dem gegenseitigen Kennen lernen und dem sozialen „networking“ diente.

„Das Wichtigste ist nicht, dass man *Gitan catalan* oder *Gitan andalous* oder ein *Manouche* ist, das Wichtigste ist der Fakt, dass wir alle durch die Gnade Gottes zurückgekauft worden sind!“, konstatierte ein Gitano-Pastor in einer Predigt, die er in der Kirche von Tabascon abhielt. „Früher waren wir Rassisten...“, erklärte mir eine konvertierte Frau nach meinen ersten zwei Monaten Feldforschung: „Weißt du, bei den Heiden wärst du nie hereingekommen...Du bist bei uns aufgenommen worden, weil wir, die Christen, nicht mehr rassistisch sind!“ Obgleich ich dieser Aussage aufgrund der Pauschalität ihres Urteils nicht zustimmen konnte, da ich den Umgang mit den toleranteren, weniger vom religiösen Feuereifer ergriffenen, Katholiken im allgemeinen als unkomplizierter empfand, traf es dennoch zu, dass der beliebte evangelikale Slogan „Es gibt keine Rassen und keine Nationen mehr!“, weit mehr als eine bedeutungsleere Floskel darstellte. Selbst wenn man weiterhin seine persönlichen Vorbehalte und menschlich-allzumenschliche Antipathien gegenüber den ebenfalls in Südfrankreich ansässigen, andalusischen Gitanes (*les Espagnoles*) sorgfältig hegte und pflegte, so zeigte die unaufhaltsam ansteigende Quote der Mischehen zwischen den beiden hispanischen Gruppen doch unzweideutig an, dass sich die Beziehungen zwischen den kulturell verwandten, aber bis dato rivalisierenden Ethnien merklich verbesserten und dass von nun an statt Ethnizität, die religiöse Zugehörigkeit in den Vordergrund rückte und ein bindendes, brückenschlagendes Element bildete. Während die *Gitanos* die *Gitans* aufgrund ihrer Assimilation an ihre Gastgesellschaft nur geringschätzig „los Frances“ nannten und umgekehrt die *Gitans* die *Gitanos* undifferenziert als „les Espagnoles“ bezeichneten und einhellig darüber übereinstimmten, dass es sich bei diesen relativen Neuankömmlingen im Land um „Wilde“ (*des sauvages*) oder „unzivilisierte Leute“ (*des gens pas civilisés*) handelte, so bügelte die Pfingstbewegung die eklatantesten dieser wahrgenommenen Differenzen wieder aus. Indem auf der einen Seite die *Gitanos* aufgrund der Christianisierung „zivilisatorische Fortschritte“ machten und z.B. mittels der, im Französischen

abgehaltenen, rituellen Performances, ihre Sprachkenntnisse verbesserten, waren die katalanischen Gitanes auf der anderen Seite gezwungen, ihren kulturell bedingten Eigendünkel zu mildern und ihren Ethnozentrismus zu reduzieren. Die Gitans selber waren der Auffassung, dass es sich dieser beobachtbaren Annäherung und fortschreitenden Allianzenbildung zwischen beiden Gruppen eindeutig um ein „Wunder Gottes“ (*un miracle de Dieu*) handelte, so unvorstellbar erschienen ihnen immer noch diese unvorhergesehenen, zeitgemäßen Entwicklungen. „Früher war das unmöglich, sich mit den Spaniern zu verheiraten. Mein Mann sagte immer: `Wir, wir werden uns nicht mit den Spaniern zusammentun, wir – niemals!‘“, erklärte mir dazu eine Konvertierte. Tatsächlich aber praktizierten die Gitans, da sie sich weiterhin als die überlegene und mächtigere Ethnie betrachteten, in ihren Allianzen ausschließlich Hypergamie und tolerierten lediglich Frauen und nicht Männer, als geeignete Partner für ein interethnisches Bündnis - sie selber gaben ihre jungfräulichen Mädchen jedoch nicht zur Heirat an die andalusischen Zigeuner ab (vgl. Teil I/3).

„Wir, die Gitans von Cavaillon und die Gitans von Montpellier kannten uns früher nicht und wir haben kaum miteinander geredet. Heute sind wir eine brüderliche Gemeinschaft. Es ist Gott, der uns verändert hat!“, stellte der Pastor aus Montpellier fest, als er im Frühjahr 2002 eine Missionsveranstaltung in der Kirche von Cavaillon, einem ehemaligen, heute umfunktionierten Kino abhielt. Mehrmals jährlich stattfindende, regionale Kirchentreffen ebenso wie der, auf regulärer Basis praktizierte Pastoren- und Brüderausaustausch zwischen den unterschiedlichen Kirchen Südfrankreichs, hatte zur Folge, dass man sich auch innerhalb der eigenen Gruppe wesentlich näher gekommen war und ungeachtet der trennenden, familiären Herkünfte, mittlerweile auf freundschaftlichem Fuß stand. Vor der Ankunft der Pfingstbewegung hatten die verschiedenen Familiensegmente, die in einer lokalen Gitanesgemeinschaft zusammengeschlossen waren, allen Anschein nach, ein isoliertes und stark voneinander abgeschottetes Leben geführt: „Man war eingebildet, stolz auf seine Familie.. ich war stolz auf mich selber, auf meinen Charakter, sogar auf meine Rasse...ich habe den Leuten, denen ich auf der Straße begegnet bin, nicht `mal Guten Tag gesagt, sondern habe den Kopf weggedreht...“, fasste z.B. eine Bézieanische Christin ihr katholisches Vorleben zusammen. Ihre gleichfalls befragten Schwestern in Christus hatten nichts Gegenteiliges dazu berichten. In zahlreichen, in der Kirche vorgetragenen Zeugenberichten wurde immer wieder herausgestellt, dass es der „Stolz“ auf die Familie (*l'orgueil*) gewesen wäre, welcher in der Vergangenheit jeglicher außerfamiliären Bekant- oder Freundschaft im Weg gestanden hätte. „Früher waren wir nichts so“, entgegnete mir eine junge Frau abwehrend, als ich ihr in einem Gespräch meinen Respekt für den ausgeprägten Gemeinschaftssinn und die augenfällige Solidarität, die meiner Ansicht nach unter den „Gitans“ herrschte, aussprach: „Das ist nur so, weil wir heute alle Christen sind, deshalb haben wir eine Gemeinschaft...“,

meinte sie. Angeberei, Prestigestreben und der ostentativ verkörperte Familienstolz passten schwerlich zum Vorbild des bescheidenen, weltoffenen und anspruchslosen Christen und schon während des rituell induzierten Bekehrungsprozesses wurden konkrete Versuche von Seiten der Pastoralmacht unternommen, den familiären Ehrbegriff mit Hilfe spezifischer Disziplinarmethoden am besten gleich mitsamt aller seiner Wurzeln, förmlich gewaltsam aus Körper, Habitus und Mentalitäten der Leute auszureißen (vgl. III/11).¹²¹

Rituelle Performances, wie die mit performativen Mitteln (Musik, Gesang, Gebet, Predigt) erschaffene *communitas* der Gläubigen, individuelle und öffentlich abgehaltene Gebetspraktiken, die moralische Durchsichtigkeit und emotionale Intimität in die Beziehungen der TeilnehmerInnen einführten und das anhand von rituellen Praktiken immer wieder neu herbeigeführte, gemeinsame Erlebnis der Liminalität, hatte langfristig dafür gesorgt, dass eine dauerhafte und solide Ritual- und Alltagsgemeinschaft aus dem brachliegenden, aufgesplitterten Feld der ehemals atomistischen Familienorganisation entstehen konnte. Die egalitär ausgerichtete, brüderliche Gemeinschaft (*la communauté fraternelle*) transzendierte merklich den herkömmlichen Wettbewerb zwischen den großen Familien (*les grandes familles*) und sorgte für gestärkte Solidaritätsbeziehungen zwischen den einzelnen Gruppenmitgliedern, ungeachtet ihrer verwandtschaftlichen Bezüge. Die nach außen hin streng abgeschlossene Rückzugscommunitas stellte einen Ort der Regeneration und Integration dar, an dem Entfremdung rückgängig gemacht und soziale Heterogenität aufgelöst werden konnte (vgl. Comaroff 1985: 181). Gleichzeitig förderte die religiöse Bewegung mit ihrer Abtrennungspolitik gegenüber den Unkonvertierten die Tendenz zur Herausbildung und Entwicklung der modernen Kleinfamilie, die ohnehin schon seit einiger Zeit im Vormarsch war (vgl. Teil I/1). Die Großfamilie blieb nichtsdestotrotz die übergeordnete Basiseinheit der Sozialordnung und weiterhin der wichtigste Bezugspunkt für die soziale Identität.

Reale Verwandtschaftsbande, die aus „Blut“ und jahrelangem, familiären Zusammenleben erwachsen waren, verloren zunehmend an Bedeutung oder wurden in den Hintergrund verlagert. Sie wurden mit der kollektiv erfahrenen Geisttaufe, dem „Rückkauf“ durch den himmlischen Vater, zunehmend durch spirituell-fiktive Verwandtschaftsverbindungen zu den übernatürlichen Wesen genauso wie zu den anderen „Freigekauften“ (Offenbarung 14), den Brüdern und Schwestern in Christus ersetzt. Soziale Beziehungen, die vormals alters- und statusstratifiziert waren, wurden innerhalb der religiösen Gemeinschaft gleichwertig gemacht, indem man sie „zusammenzog“ oder „verdoppelte“: der bekehrte „Kousin“ wurde zusätzlich zum Bruder, die „Nichte“ zur Schwester, die „Schwägerin“ zur Schwester. Auf der anderen Seite nahm man auch deutlich Abstand zur „heidnischen“ (katholischen) Verwandtschaft. Kusins und Kusinen z.B., mit denen man früher enge und freundschaftliche Beziehungen gepflegt hatte, verloren an affektiver Bedeutung und wurden durch neue Bindungen an

die Glaubenschwestern oder -Brüder in Christi einfach ersetzt. Die Zugehörigkeit zur Familie Gottes war integrativ und nivellierend: Unverwandte Personen, die ebenfalls „Jesus in ihrem Herzen trugen“ (*porter Jésus dans son coeur*) transformierten sich zu spirituellen Geschwistern, die einem unter Umständen näherstehen konnten als die leiblichen Brüder und Schwestern.

Das „Einheitsherz“ oder die neue Seele, welche die ChristInnen anlässlich der schamanistischen Operation durch übernatürliche Intervention eingesetzt bekamen, schuf auch im metaphorischen Sinn die körperlich-materielle Grundlage (fast könnte man sagen, körperliche Verwandtschaft) für die Herausbildung einer intimen und grenzüberschreitenden Communitas, die für Gleichheit, Brüderlichkeit und Homogenität ihrer Mitglieder stand. Die Operation der „Herztransplantation“ wurde mehr oder weniger als physischer Eingriff vorgestellt, der den natürlichen in einen geistbeseelten Körper verwandeln konnte¹²², welcher dann mit anderen, gleichfalls geistbeseelten Körpern, eine quasi organische Einheit oder einen „Leib“ bildete (vgl. 1Korinther 12). Auch die gemeinsame, gefühlsmäßige Anbindung an die Person Jesus Christus führte zusammen und machte gleich. Die exaltierte und schwärmerische Liebe zum „spirituellen Bräutigam“ schien bei vielen Schwestern den Platz für die nüchterne, pragmatische und häufig enttäuschte Beziehung zum eigenen Ehemann einzunehmen. Für ein paar geschiedene und allein stehende Frauen, so ließ sich zumindest vermuten, schien die fiktive Person Jesus vielleicht sogar ein imaginärer Liebesersatz für den fehlenden Partner darzustellen. Man sagte, dass die anfängliche Begegnung mit Ihm das verzehrende „Feuer der ersten Liebe“ (*le feu du premier amour*) auslösen würde, wie sie auch, zumindest nach Ansicht der Pfingstler, im Hohelied der Liebe (*le cantique des cantiques*) poetisch verschlüsselt beschrieben wird. Es galt als entscheidend für die eigene Rettung, dass wenn nach den ersten Jahren der mystischen Verzückung, die anfängliche „Verliebtheit“ in diesen Gott dahinschwand, man weiterhin eine devote „Bewunderin Gottes“ (*un admirateur de Dieu*) bleiben sollte, so dass sich das „Herz“ der Gläubigen nicht wieder verhärten und mit der Zeit austrocknen würde (*devenir sec, s'endurcir*).

Die „Kinder“ (*noyes*), wie sich die unkonvertierten Gitans untereinander ausnahmslos nannten, wurden mit der Bekehrung zum evangelikalen Glauben zu „Söhnen“ und „Töchtern Gottes“ (*des fils et des filles des Dieu*) bzw. zu „Gotteskindern“ (*les enfants de Dieu*). Das vorgestellte Ideal der Geschlechtslosigkeit, die bisher einen unproblematischen, weil ehrbaren Umgang mit andersgeschlechtlichen Nicht-Verwandten ermöglicht hatte, erfuhr damit eine zusätzliche, ideologische Verstärkung (vgl. Teil I/2). Die fiktive Verwandtschaftsterminologie (*frère, soeur*), welche man auch gerne statt der persönlichen Vornamen gebrauchte, erleichterte den unbeschwerten Umgang mit dem anderen Geschlecht. Man behauptete, dass vom Geist, statt vom Fleisch geleitete Männer und Frauen einander mit „reinen Herzen“ (*avec le coeur pur*) begegnen könnten und tatsächlich durfte in der Communitas jeder frei mit jedem

kommunizieren, ohne dass dabei ernsthaft Anstoß genommen wurde. Die Kinder Gottes waren nunmehr, statt wie früher, ihrem leiblichen Erzeuger und Großfamilienvorstand Gehorsam zu schulden, zuallererst verpflichtet, dem höchsten Vater im Himmel Rechenschaft über ihr Tun und Handeln abzulegen (vgl. Teil II). Ihre, durch den Heiligen Geist vermittelte, Bindung an die transzendente Macht und deren Gesetze, setzte automatisch alle bislang gültigen, verwandtschaftlichen Rechte und Pflichten außer Kraft (Turner 1969: 105) - völlig gelöst wurde die einzelne Kultanhängerin deshalb aber in Wirklichkeit noch lange nicht von ihrer jeweiligen Familie, die vom Zeitpunkt ihres formalen Eintritts in die Kultgemeinschaft an, allerdings begann eine zweitrangige Rolle in ihrem Leben zu spielen. Der komplizierte Umstand, dass die Konvertierte von nun an gleichzeitig einer religiösen *und* einer weltlichen Körperschaft angehörte, die beide jeweils unvereinbare, soziale und moralische Erwartungen und Forderungen an sie stellten, führte in einzelnen Fällen zu manchmal unlösbaren, familiären Konfliktsituationen, wie ich sie im Teil II dieser Arbeit bereits ausführlicher dokumentiert habe.

Von ethnischer zur spiritueller Identität

In den Zeit Abrahams waren die Leute abergläubisch, spiritistisch und animistisch. Im Land Abrahams praktizierten die Leute die Magie, die Hexerei und die Zauberei. Es war wirklich ein heidnisches Land. Es war ein Land des Götzekultes. Und es war normal, dass Abraham, der dort geboren und aufgewachsen war, auch ein Götzendiener war. Das war zumindest, was die Leute dachten. Sie sagten: „Das ist die Kultur. Wir können dem nicht entkommen. Das ist der Brauch, die Sitte. Alle tun es.“ Als ich nach Frankreich gekommen bin, hatten die Leute immer eine Entschuldigung. Die Leute sagten: „Aber das ist unsere Kultur hier. Wir können dieser Kultur nicht entkommen.“ Abraham jedoch, trotz der Kultur, die die seinige war, betete den Mond nicht an, noch die Berge und die Flüsse. Er hat keine Zauberei praktiziert. Die Kultur seiner Epoche tat das, aber Abraham nicht. In seinem Herzen hatte er eine Vorsehung. Er ging über den Mond und über die Sterne hinaus – er wusste, dass es einen Schöpfergott gab, den Schöpfer von allen Dingen. Also, während seine Nachbarn sich verfälschten, glaubte dieser Mann an einen Gott, der allmächtig war und Schöpfer aller Dinge. Und ich will allen meinen Brüdern und Freunden sagen: Frankreich kann an das glauben was es will! Es kann die höchste Kultur von allen besitzen, aber wir lassen uns davon nicht verführen! Denn wir glauben und wir haben das Wort - das Wort des echten Gottes. Halleluja!¹²³

(Pastor Loic, Gitano)

Was zur Zeiten der uneingeschränkten Hegemonie des katholischen Glaubens noch ein Identitätsstiftendes Kollektivideal der ethnischen Gruppe dargestellt

hatte, dem jedermann, bewusst oder unbewusst, nachgeeifert hatte, wurde mit der Ankunft der Pfingstbewegung zum blinden und unreflektierten Konformismus mit den überlieferten Traditionen abgewertet. Tradition stellte von nun kein Wert an sich mehr dar, wenn man sie nicht vorher gründlich reflektiert und ihre Kompatibilität mit den Evangelien eingeschätzt hatte. „Wir haben die Wahrheit nicht gekannt“, pflegte man zu sagen, „wir haben immer nur getan, was die Älteren uns vorgeschrieben haben...“. In vielen Zeugenberichten betrachtete man deshalb die präevangelistische Vergangenheit in einem kritischen Licht, sah `mal mit nachlässigem Humor, `mal mit aufrichtigem Bedauern, auf sein altes, „ethnisches Selbst“ zurück, das stolz, eingebildet und geltungssüchtig und vor allen Dingen gesellschaftlich konformistisch und tendenziell unindividualisiert gewesen war:

...Ich habe es wie alle Leute getan. Ich habe die Pilgerfahrten gemacht. Ich bin nach Saintes Maries gegangen, nach Lourdes. Es war mein Vater, der mich mitgenommen hat. Er war in der Dunkelheit. Aber es war nicht sein Fehler – er wusste es nicht besser. Ich habe mich der Statue in Lourdes auf Knien genähert. Mein Vater hat mir gesagt, dass ich es so tun soll. Es war für die anderen. Die Zuschauer, die Leute, die da waren. Ich wollte zeigen, dass ich religiös bin...

(Carla, 54 Jahre)

oder:

...Ihr wisst, ich war wie alle Gitans...ich hatte ein schönes Auto. Ich konnte sogar Aufmerksamkeit mit ihm erregen, wenn ich irgendwo vorbeifuhr. Ich habe so die Leute auf mich aufmerksam gemacht...und ich hatte Geld in der Tasche. Ich hatte nicht schlecht Geld in der Tasche... und ich konnte singen. Wenn es eine Hochzeit gab, bin ich auf das Podium gegangen und ich habe gesungen. Die Leute haben gesagt: 'Singt gut, dieses Kind!' (cante be este noye!)...¹²⁴

(Carlos, Pastor)

Obgleich man der Auffassung war, dass man seiner „Rasse“ oder *Gitantitude* in letzter Hinsicht nicht vollkommen entrinnen könnte, wie ein Pastor sich einmal ausdrückte, machte man dennoch den ernsthaften und systematischen Versuch, sich im Kontext der religiösen Bewegung zu entkulturalisieren bzw. zu entethnisieren. Der Tatsache zum Trotz, dass der Evangelismus, „die Gesetze und Bräuche“ der Gruppe z.T. auf indirekte Art und Weise restaurierte, wie man der Ethnographin professionell erklärte und damit mancher überlieferten, aber sich verlierenden, kulturellen Praktik wieder zu neuer Gültigkeit verhalf, stellte es nichtsdestotrotz das übergeordnete Ziel des Klerus dar, seine Anhänger zu echten, glaubwürdigen „Christen“ zu erziehen, für die nicht mehr Ethnizität, sondern die christliche Religionszugehörigkeit das entscheidende Merkmal ihrer Identität und ihres Lebensstils ausmachen würde. Dieses pastorale

Umerziehungsprogramm schloss jedoch nicht aus, dass man anhand von biblischen Texten und ihren Interpretation teils fiktive, teils reale Analogien zum jüdischen Volk, seiner Geschichte und Kultur, diskursiv herausarbeitete und seine *Gitanitude* mit Hilfe einer mehr oder weniger bewusst vorgenommenen Vermischung und Verschachtelung der eigenen sozio-kulturellen Realität mit der mythologisch überlieferten Lebensweise eines orientalischen Volksstamms, gewissermaßen neu definierte. In dieser Beziehung dienten biblische Allegorien und Erzählungen, wie z.B. die Parabel des „verlorenen Sohns“, als Identitätsstiftendes Lehrmaterial, welches die Pastoren in ihren Diskursen heranzogen, um ihren Anhängern die ethnische Besonderheit des traditionellen „Volks der Gitans“ im Gegensatz zum modernen „Volk der Payous“, positiv zu vermitteln. Dabei war es vornehmlich das „archaische“ oder „stammesgesellschaftliche“ Element, der heroisch-kriegerische Ethos und die traditionellen „Sitten und Bräuche“ (Nomadentum, Familienzusammenhalt, Geschlechterbeziehungen, Exodus und Verfolgung ect.) der jüdischen Minderheit, der begeistert von den Gitans aufgegriffen, als der ihrige identifiziert, und vielleicht sogar in manchen Fällen imitiert wurde.

Tatsächlich waren auch die Parallelen zwischen jüdischer und zigeunerischer Diaspora insbesondere in der europäisch-neuzeitlichen Geschichte nicht von der Hand zu weisen, da beide Minderheitengruppen wiederholt Rassismen, Ausschluss, Verfolgung und schließlich einen Genozid in den Konzentrationslagern der Nazis erlitten hatten. Für die südfranzösischen Gitans, die wie andere Zigeunergruppen ihre tiefere Vergangenheit weder narrativiert, noch in irgendeiner kollektiven Form komemoriert hatten (vgl. Williams 1984: 414ff.),¹²⁵ bot diese mythologische Rekonstruktion von Herkunft und Geschichte, ähnlich wie der Glaube an ihre späte Auserwählung zum „Volk Gottes“, scheinbar einen festen Bezugspunkt im reißenden Strudel von Globalisierungsprozessen, Traditionsverlust und Assimilierung. Schließlich verlieh dieser neu aufgegriffene „Ursprungsmythos“ ihrem Leidensweg durch die europäische Neuzeit auch eine Art nachträgliche *raison d'être*. Marginalisierung, Verfolgung und Völkermord, also das anonyme und unausgesprochene Leid, das sie als stigmatisierte „Paria-Gruppe“ über Jahrhunderte hinweg erfahren hatten und welches von Generation zu Generation wortlos weitergegeben wurde, konnte so nachträglich einen Sinn erhalten. Obgleich es zutrifft, dass auch diese glaubensgeleitete Identitätskonstruktion in einem „Feld der Repräsentation“ vollzogen wurde und Stigmatisierung und Rassismen sicherlich mit ausschlaggebend für die Entstehung der „Erwählten-Volk-Ideologie“ (*le peuple élu*) waren, so lässt sich doch feststellen, dass die Fragen „Wo kommen wir her?“ und „was ist unsere Geschichte?“ (Hall 1996: 4), ebenfalls von großer Bedeutung für die Gitans waren. Angesichts dieser Tatsache erscheint es mir vorschnell (und ein „othering device“) zu schließen, dass ihr angeblich „rudimentäres soziales Gedächtnis“ (Gay y Blasco 1999: 15) automatisch dazu geführt hätte, dass alle Zigeuner ihre Identität nur in der

Gegenwart (Stewart 1997: 58ff.), im „Hier und Jetzt“ konstruierten (Gay y Blasco 1999: 16). Wie ich im ersten Teil dieser Arbeit anhand der katholischen Praktiken des Ahnenkults aufgezeigt habe, waren die Gitans weit davon entfernt, entwurzelte und gedächtnislose Vagabunden zu sein, die ihre Herkunft und Ursprünge ignorierten und sich dabei glücklich und frei fühlten. Im Gegenteil, es wurde mir oft mit Bedauern versichert, dass man leider viel zu wenig über die eigenen geschichtlichen Ursprünge wisse (bei den Gitans wurde die indische Ursprungstheorie mit Skepsis betrachtet, da man keine kulturellen Gemeinsamkeiten zwischen sich selber und den Indern erkennen konnte). Es schien, dass die Älteren eine nachhaltige Befriedigung dabei empfanden, der Ethnologin die Lebensläufe ihrer Väter und Mütter zu schildern, für welche die junge Generation kaum mehr ein Ohr hatte, da sie sich für die Armut, den Nomadismus und die Unwissenheit ihrer reisenden Vorfahren schämte. Jetzt, wo man langsam anfangen zu begreifen, dass sich ein paar Payous auch im positiven Sinne interessierten und dass die Repräsentation seiner selbst auch eine Strategie beinhalten konnte, um seine eigenen Lebensbedingungen indirekt zu verbessern, getraute man sich zunehmend mehr, sich vor den anderen zu öffnen. So hatte in den letzten 15 Jahren immerhin eine selbstbewusste und emanzipierte Frau ihre kulturelle Autobiographie veröffentlicht (Mossa 1992), obgleich es unter der breiten Masse der Gitans nach wie vor als sehr umstritten galt, das sorgfältig gehütete Geheimnis seiner Kultur auf diese Weise vor den Payous zu lüften.

Die bemerkenswerte Geschwindigkeit und der ungebremste Feuereifer, mit denen die Gitans auf der anderen Seite gewillt waren, sich ihres besonderen kulturellen Habitus und ihres früheren Glaubens zu entledigen, um sich in einer weltweiten, multiethnischen Religionsgemeinschaft zusammenzuschließen, zeugte wiederum von einer historisch entwickelten Wandlungs- und Adaptionsfähigkeit der Zigeuner, die ohne eigenes Territorium in vielen Jahrhunderten der Wanderschaft gezwungen waren, sich neuen politisch-ökonomischen Bedingungen schnell anzupassen und sich den jeweiligen Erfordernissen von Zeit und Ort möglichst rasch zu stellen. So hatten die Zigeuner in Europa, aber auch im Nahen Osten, immer den vorherrschenden Glauben des jeweiligen Landes angenommen, in dem sie sich gerade aufhielten. Teils waren sie dabei ernsthaft und feierlich religiös bei der Sache, wie z.B. wie in Andalusien, teils pflegten sie dabei weniger dogmatisch als die jeweilige Gastgesellschaft sein und übten synkretistische, religiöse Praktiken aus (Cozannet 1973 für Europa; Hanna 1993: 208/9 für Ägypten, Stewart 1997: 217 für Ungarn; Pasqualino 1998: 149ff. für Andalusien). Mit der breitflächigen Annahme einer, aus den USA importierten und heute global verbreiteten konservativ-protestantischen Glaubensrichtung machte sich heute allerdings eine fortschreitende Loslösung und Emanzipation der verschiedenen Zigeunergruppen von Gastreligion, -Kultur und -Gesellschaft erkennbar. Da sich die (katalanischen und andalusischen) Gitans, Roma, Sinti, Manouches, Gypsies, Yenische und Voyageurs aus Frankreich, aber auch aus Deutschland,

der Schweiz, England, Irland, Rumänien, Belgien, Tschechien, Indien, Ungarn und weiteren Nationen in der Dachorganisation der *Mission Evangelique Tsigane* solidarisch zusammengeschlossen hatten, war eine kulturelle Reorientierung beobachtbar, die auch auf eine fortschreitende Angleichung und Vereinheitlichung der Kulturen der partikularen Gruppen hindeutete (vgl. Glize 1986). Gleichzeitig wuchs das Bewusstsein, einer einzigen, übergreifenden Diasporagemeinschaft der Zigeuner anzugehören, welches aufgrund interethnischer Differenzierungsstrategien der einzelnen bis dato kaum existent gewesen war, unaufhaltsam an Zigeunergruppen (vgl. Williams 1983: 80ff.). Wie bereits erwähnt, stellte es die oberste Priorität in den Kirchen der Gitans dar, ihre Anhänger von den sozio-kulturellen Determinanten der eigenen, überlieferten und denen der teilweise übernommenen Mehrheitskultur, bis zu einem gewissen Grad abzulösen, um ihnen im Gegenzug eine hybride, fundamentalistisch-religiöse Identität als „Christen zigeunerischer Abstammung“ zu vermitteln.¹²⁶

Die Zivilisation der Gitans

Die ideologische Auseinandersetzung mit den ungläubigen Nicht-Zigeunern oder „Heiden“ war eine Sache, die Reformation in der eigenen Gesellschaft durchzuführen, in der die traditionellen Autoritäten noch das Sagen hatten, eine andere. Die „Feindesliebe“ stellte z.B. ein Gefühlseinstellung dar, die den meisten männlichen Gitans, welche gegebenenfalls mit tiefster Überzeugung das alttestamentarische „Auge um Auge, Zahn um Zahn – Gesetz“ exekutierten, vollkommen fremd war. Ein katholischer Älterer vertraute mir einmal an, dass er zwar Jesus Christus neue Gebote respektiere und achte, aber dass er das, was Jesus zur Vergeltung und Rache gesagt habe, nicht anerkennen würde, da es schlicht und einfach „verrückt“ (unrealistisch) sei. Für die leicht zum Zorn erregbaren und überdurchschnittlich ehrkäsigen Gitans, hinter denen noch dazu eine ganze Großfamilie stand, für die der gute Ruf und ihr unbeflecktes Ansehen höchste Wichtigkeit hatte, war es deshalb ein problematischer Prozess, sich von dem kulturellen Joch zu befreien, welches sie im Namen der Familienehre zu gesellschaftskonformen Handeln antrieb. Zwar behauptete man, dass sich ein Christ automatisch „sanft“ (*doux*), nachsichtig und versöhnlich gegenüber seinen Gegnern verhalten würde, da er ja in allen Dingen vom Heiligen Geist geleitet wäre, aber in Wirklichkeit waren es gerade Konfliktsituationen oder erlittene Aggressionen oder Beleidigungen, welche die so genannte christliche Friedensbereitschaft mitunter hart auf die Probe stellten. „Sich aufregen“ (*s'enerver*), „zornig werden“ (*se mettre en colère*), die Kontrolle über sich (*ne pas savoir se retenir*) verlieren, galten als typisch „heidnische“ Verhaltensweisen (*c'est païen!*), als Besessenheitszustände, für die man den Teufel oder Dämonen verantwortlich machte. Die Bekehrten wurden bei Auseinandersetzungen und Streitereien angehalten, nicht auf die Aggression zu reagieren und gegebenenfalls passiv und ungetaner Dinge den Kampfplatz zu räumen. Ein hochrangiger Pastor legte Zeugnis von der unerhörten

Selbstüberwindung ab, die es ihn trotz seines Glaubens gekostet hatte, seinen „Feinden“, welche Schuld am Unglück seiner ganzen Familie trugen, zu verzeihen und somit die vorgeschriebenen sozio-kulturellen Normen außer Kraft zu setzen. Das folgende Zeugnis veranschaulicht zudem den vermittelnden und versöhnlichen Einfluss der Religion auf die herkömmliche Sozialordnung und zeigt, wie der verbesserte Kontakt zwischen konvertierten, alliierten Familien auch zu einer Verbesserung der Lebensumstände von Frauen führen kann:

Ich hatte eine Tochter, die war 700 km von uns entfernt verheiratet. Ihre Ehe hat überhaupt nicht funktioniert. Eines Tages haben wir sie vor unserer Tür entdeckt, abgegeben wie einen Sack dreckiger Wäsche. Der Schwiegersohn hat die zwei Kinder, ein Sohn und eine Tochter, behalten. Es war furchtbar. Meine Frau ist in Depressionen verfallen und ich...ich habe das Leid kennen gelernt. Ich habe schlaflose Nächte verbracht, das kann ich euch sagen. Wir haben zu Gott gebetet, wir wussten nicht mehr weiter. Ich habe Gott um Rat gebeten. Und Gott hat mir gesagt, dass ich sie (die Schwagerfamilie) segnen soll. Ich habe gesagt: „Sie segnen? Wie denn, nach all dem, was sie getan haben?“ Dann habe ich nachgedacht und ich habe zu Gott gesagt: „Gut, machen wir es so...“

Und meine Frau und ich haben angefangen, diese Leute da zu segnen, sie zu loben. Drei Monate haben wir das gemacht...aber nicht so: „Möge Gott dich beschützen! Amen!“ Nein, wir haben nächtelang gebetet. Dann hat sich mein Schwiegersohn plötzlich konvertiert und seine Eltern auch, nach einiger Zeit...und sie haben sich wieder zusammengetan und die Ehe hat gut funktioniert!¹²⁷

Der Missionar Ramon, der vor einigen Jahren das Opfer einer Verleumdungskampagne wurde, erzählte in einer Predigt, wie er den drohenden „Verlust seiner Ehre“ mit Gottes Hilfe einfach klaglos hingenommen hatte. Ein ihm bekannter Gitan aus seiner Heimatstadt hatte ihn, wie er von Drittpersonen erfuhr, hinter seinem Rücken beschuldigt, dass er, Ramon, einer verheirateten Frau angeblich Unzucht und Ehebruch nachgesagt habe. Als Ramon von dieser ungerechtfertigten Anschuldigung erfuhr, habe er sich sofort wutentbrannt ins Auto setzen wollen, um in diese Stadt zu fahren und den Mann dort notfalls mit Gewalt zur Rede zu stellen und mit ihm abzurechnen (*regler un cômte* nannten die Männer diese Vergeltungsaktionen, die mitunter tödlich enden konnten). Als er schon den Motor angelassen hatte, hörte er eine innerliche Stimme (die Stimme Gottes), die in ihn drang und sagte, dass er nicht fahren solle. Er befolgte den übernatürlichen Rat, betete lange und hingebungsvoll und vergaß die ganze Sache schnell wieder. Als er einen Monat später in seiner Geburtsstadt geschäftlich zu tun hatte, kam er auch in die dortige Bar der Gitans. Wie durch ein Wunder kam der zufällig anwesende Verleumder auf ihn zu, gab ihm die Hand und entschuldigte sich vor den Augen aller versammelten Männer und Ältesten. Er sagte zu ihm: „Es tut mir leid Ramon, ich war es, der das von der

Frau gesagt hat, nicht du!“ . Ramons Ehre wurde so durch den wundersamen Eingriff Gottes und ohne gewalttätige, menschliche Vergeltungsaktion von alleine wiederhergestellt.

Ein weiteres Fallbeispiel für den graduellen Verlust der Pertinenz des Ehrbegriffs unter den evangelikalen Gitans stellte die Geschichte von zwei jungen, unkonvertierten Männern aus Tabasco dar, die einer sich anbahnenden Familienfehde nur knapp entkommen konnten. José wurde als Folge einer relativ banalen Auseinandersetzung mit einem unverwandten und schwer betrunkenen Gitan, den er einen Moment vorher beleidigt hatte, von einem Messerstich in den Rücken schwer verwundet. Er verbrachte nach dem Vorfall einige Monate im Krankenhaus, um die Wunde auszuheilen. Der Übeltäter wurde, auf Beschluss der Älteren hin, umgehend in eine benachbarte Stadt verbannt. José erzählte in einer ausführlichen Zeugenaussage, wie er monatelang mit sich selber gekämpft hatte, da seine eigene Familie ihn stark unter Druck gesetzt hatte, Rache an dem Aggressor zu verüben, er selber aber den damit bevorstehenden Gefängnisaufenthalt scheute und eine solche Handlung außerdem als sinnlos und brutal ansah. Schließlich bekehrte sich José zum Evangelismus und verzieh seinem Angreifer, der sich auch seinerseits mit der Unterstützung eines bemühten Pastors, schon nach kurzer Zeit konvertierte. Aufgrund seiner Bekehrung (Reue für die begangene Tat) durfte letzterer nach ein paar Jahren Verbannung auch wieder in seine Geburtsstadt zurückkehren, obgleich die Älteren sich nach wie vor weigerten, ihn als volles und respektiertes Mitglied der Gruppe zu akzeptieren.

Hier genauso wie bei den oben genannten Beispielen stellte der christliche Glaube eine Alternative zum und ein Fluchtweg aus dem konventionellen Recht, dem Gesetz der Gruppe dar, welcher die betroffenen Individuen der Pflichten gegenüber ihrer Familie positiv entband und ihnen neue, individuelle Handlungsmöglichkeiten im Einklang mit dem friedlichen, gewaltlosen Ethos der Evangelien eröffnete. Einmal im Namen und durch das Blut Jesu in einer Communitas brüderlich vereint, ließ sich die üblicherweise praktizierte Abgrenzung und der ausgeprägte Antagonismus zwischen den örtlichen Segmenten der einzelnen Familien nicht mehr länger aufrechterhalten. Im Laufe der Zeit hatte sich, zumindest in Tabasco, eine gut funktionierende, auf spirituellen, statt auf realen Verwandtschaftsbanden beruhende, Gemeinschaft der evangelikalen Gitans herausgebildet, die in dieser gegenwärtig existenten Form zweifellos eine sozio-historische Neuerung darstellte.

Männer standen nun nicht länger unter dem sozialen Zwang, sich anhand von aggressiver Selbstbehauptung und mit heimlich gezücktem Klappmesser durchs Leben zu schlagen und Machoallüren, genauso wie die obligatorischen Schlägereianekdoten, die sonst bei jeder Gelegenheit zum Besten gegeben wurden, galten plötzlich als ausgesprochen „uncool“. Hier und da kam es sogar zu offenen, unverblühten Eingeständnissen von emotionaler Abhängigkeit und

kindlicher Bedürftigkeit, die Männer gegenüber ihren Ehefrauen äußerten – zärtliche Bekenntnisse der Zuneigung und Schwäche, die früher einzig und allein den geliebten und über alles verehrten Müttern gebührt hätten. Ein ansonsten als autoritär und verschlossen geltender, „Bruder“, ein enges Mitglied meiner Gastfamilie, gestand einmal freimütig, als man beim Mittagessen scherzhaft über das Thema Trennung und Scheidung sprach, dass er sich niemals von seiner (anwesenden) Frau trennen würde, da er als ehemaliger Partylöwe und schwerer Trinker sofort wieder auf Abwege geraten würde. In den Zeugenaussagen der Männer kam es verhältnismäßig oft zu derartigen „unmännlichen“ Gefühlsausbrüchen, in denen sich die Brüder plötzlich, sichtlich ergriffen, bei ihren Frauen überschwänglich für die unverdiente Treue und Liebe bedankten, die diese ihnen in der (unchristlichen) Vergangenheit erwiesen hätten. Manchmal sogar mit Tränen der Rührung in den Augen gestanden diese Männer vor versammeltem Publikum ein, schuldig und unwürdig zu sein - was einer Form von ritueller Geschlechtertransvestie und vorübergehender Statusumkehrung, diesmal von Seiten des herrschenden Geschlechts, gleichkam, das damit zeitweilig auf seinen Anspruch auf Macht und Stärke verzichtete. Kein Wunder also, dass die jungen, unverheirateten „Schwestern“ sich unter allen Umständen einen Konvertierten als zukünftigen Mann wünschten: „Man hat nicht das Verlangen, sich mit einem Heiden zusammenzutun...dein Herz will einen Christen...um eine Kommunion haben zu können... Man ist sich so viel näher!“ erklärte man mir auf meine Fragen hin und listete im Anschluss die ganze Reihe von Vorteilen auf, die eine Eheschließung zwischen Christen mit sich bringen würde: der Mann trinke nicht, rauche nicht, schlage nicht, schreie und brülle nicht, gehe nicht fremd, liebe und ernähre seine Kinder und würde seine Frau niemals verstoßen. *Un foyer sans Dieu, ca marche pas! Un foyer sans Dieu, c'est comme un homme sans amour...*, fasste Frau im Brustton der Überzeugung zusammen.

Die „Ehre der Familie“ (*l'honneur de la famille*) blieb dennoch weitgehend unangetastet. Der Fortbestand dieses wertevermittelnden Ordnungsprinzips bildete ein wichtiges, brückenschlagendes Element zwischen konvertierter und unkonvertierter Kultur und trug wesentlich dazu bei, dass es zu keiner unwiderruflichen Abspaltung der beiden Glaubensparteien kam. Ferner erleichterte dieser kleinste gemeinsame Nenner zwischen katholischer und evangelikaler Kultur, der im Beweis der Jungfräulichkeit der Braut bestand, mögliche Allianzenbildungen in der Zukunft und sicherte damit auch bis zu einem gewissen Grad die Aufrechterhaltung der sozialen Strukturen. Während der herkömmliche Ehrenkodex für Männer in der Pfingstbewegung eine merkliche Lockerung, wenn nicht sogar eine gewisse Auflösung erfuhr, gewann dagegen die vorwiegend weibliche „Ehre als Tugend“ (vgl. Pitt-Rivers 1966) an Gültigkeit und Verbindlichkeit. Wie im ersten Teil der Arbeit bereits dargestellt, wurde das Ansehen oder der Ruf der Familie zu großen Teilen durch das moralische Verhalten ihrer weiblichen Mitglieder bedingt und durch

Schamhaftigkeit, Sittsamkeit und Jungfräulichkeit der ihr angehörigen, jungen Mädchen eingefordert. Hier wie schon bei der religiös legitimierten Wiedereinsetzung männlicher Autorität konnte man reformerische Bestrebungen am Werk sehen, die sich auf die Produktion neuer geschlechtlicher (gendered) Selbste richteten, die teils auf eine Übernahme des zeitgenössischen Lebensstils der Nicht-Zigeuner hindeuteten, teils in ihrer Konstruktion auf vormoderne Lebensformen der eigenen Kultur zurückgriffen.

So z.B. stellte die normalerweise gebräuchliche Kleidung der konvertierten Frauen stellte eine erfinderische Mischung aus Tradition und Moderne dar. Die Schwestern trugen meist lange, bis zu den Waden reichende, schmal geschnittene Röcke und Arme und Schultern bedeckende Blusen oder T-Shirts und waren in jeder Beziehung vorsichtig darauf bedacht, möglichst viel Haut und Körperform zu kaschieren. Starke Augenschminke und opulenter, auffallender Schmuck galten als Tabu und unangepasste Individuen wurden manchmal nach der Versammlung mit den ermahnenden Worten: „Eine Christin schminkt sich nicht!“ abgefangen. Es kam vor, dass Pastoren junge Heiratskandidatinnen, die in auffällig leichter Sommerkleidung in die Kirche gekommen waren, kurzerhand wieder vor die Tür setzten, da sie deren provokative Aufmachung als einen Mangel an Respekt vor dem Gotteshaus und seinen Dienern erachteten. In den *réunions* trugen die Schwestern meist eine Kopfbedeckung in Form eines Tuchs oder Schals, der die Haare bedeckte. Die Verschleierung galt jedoch nicht als obligatorisch und wurde manchmal nur zum Zweck des Gebets verwendet. Wie alte Fotos anschaulich belegten, hatten einzelne Frauen vor ihrem Eintritt in die Glaubensgemeinschaft, z.T. auch Hosen, Shorts oder freizügigere Oberteile getragen – die 70er und 80er Jahre hatten auch bei den Gitans zu einer Lockerung des Kleidungscode, wenn auch nicht zu einer sexuellen Befreiung geführt. „Früher haben sie sich nicht geschämt...bevor sie sich mit diesem Ding der Kirche eingelassen haben, haben sie alle Hosen getragen – aber eng...du hast alles gesehen! Jetzt tragen sie nur Röcke und alles hochgeschlossen!“, berichtete mir eine unbekehrte Gitane vom dunklen Vorleben ihrer evangelikalen Verwandten.

Außerdem waren alle Konvertierten, Männer wie Frauen, sorgfältig darum bemüht, dass ihre Kleidung sauber, modisch adrett und möglichst in einem unversehrten Zustand war: „Ca fait propre!“ stellte hier der gängige, Beifall spendende Kommentar zum richtigen „Outfit“ dar. „Marquer bien/be“, das Bemühen mit Hilfe von origineller und wertvoller Kleidung und weiterer Prestigegüter wie Autos oder Schmuck aufzufallen und andere Familien damit in den Schatten zu stellen, gehörte jetzt mehr oder weniger der Vergangenheit an. Die eher unpräzise wirkenden Hochzeitsroben der bekehrten Bräute waren deutlich weniger kostspielig und beschränkten sich meist auf eine einzige Garderobe für den besonderen Abend. Spektakulär inszenierte und verschwenderische Hochzeitsbanketts galten bei den Christen nicht länger als salonfähig: auf ihren Hochzeiten mussten die Gäste, solange sie nicht zum engsten Familienkreis gehörten, das von einem französischen Lieferanten

bezogene, mehrgängige Diner, selber bezahlen. Da kein Tanz stattfand, fiel die Wahl der Abendkleidung zwar auf festliche Roben, elegante Ballkleider, wie sie auf katholischen Hochzeitsfesten oft getragen wurden, fand man allerdings hier nur vereinzelt und dann bei den unkonvertierten Geladenen vor. Abschließend lässt sich feststellen, dass die ChristInnen sich alle erdenkliche Mühe gaben, um sich vom Stereotypus und Stigma des verwahrlosten oder „schmutzigen Zigeuners“ (sala Gitan) zu befreien, das ihnen in diesem Land anhaftete, um auf diesem Weg in eine neue Ära der interkulturellen Beziehungen einzutreten, die nicht mehr im dem gewohnten Maß von Vorurteilen und Rassismen belastet war. „Früher waren wir nichts, heute sind wir jemand...wir, die Christen!“, ließ mancher Pastor stolz verlauten. Die neue, religiöse Identität verlieh ein höheres Selbstwertgefühl und die Empfindung der moralischen Gleichwertigkeit oder Überlegenheit gegenüber den Nicht-Zigeunern. Zudem gehörte man nun einer transnationalen Religionsgemeinschaft an, deren Werte man nach außen hin auch zu vertreten hatte. Frauen, die weiterhin nachlässig oder schlampig angezogen auf der Straße herumliefen oder noch nachmittags im Pyjama und Bademantel im Viertel herumspazierten, wurden mit einem Hinweis auf ihre angeblich „skandalträchtige“ Schamlosigkeit von den Konvertierten oft scharf zurechtgewiesen.

Der Schicklichkeitscode für Mädchen und Frauen wurde durch den Evangelismus bekräftigt und der Beweis der Jungfräulichkeit deutlich verschärfteren Bedingungen unterlegt. Da die Praktik des Jungferntests gemäß den Quellen des Alten Testaments, schon vom auserwählten Volk Gottes, den alten Hebräern, ausgeführt wurde (Deutronomus), fühlten sich die Gitanes in der Weiterführung ihres, im Rückgang begriffenen, Brauchs zusätzlich bestärkt (vgl. Teil I/3). Das Taschentuch nahm man so bei einer christlichen Hochzeit (*un mariage chrétien*) normalerweise unmittelbar zum Zeitpunkt des Ritus, in einem Nebenraum des Festsaals ab, während es den Katholikinnen offen stand, ihres schon ein paar Wochen vor der Eheschließung zu machen. Des weiteren erkannten die ChristInnen die Fluchtehe (*fugie*) nicht mehr als gültige Alternative zum formalen Hochzeitsritus an - schon allein aufgrund der Tatsache, dass sie durch kindlichen Ungehorsam durch die Nichtbeachtung elterlicher Wünsche in Bezug auf den potentiellen Partner zustande kam (vgl. Kolosser 3). Allem Anschein nach galt eine, nach nicht-zigeunerischem Recht geschlossene „Christenehe“, die ja eine Anpassung an die Praktiken der Mehrheitsgesellschaft und eine deutliche Abkehr von den Traditionen bedeutete, zumindest für die Bekehrten als ehrenvoller als die übliche *noces gitans*. Vielleicht wollten die Konvertierten auch nur vor den Älteren zeigen, dass sie im Grunde „gitanischer als die Gitans“ waren und dass es also kein Grund zur Besorgnis gäbe... Statt einer einzigen „Ehre“, dem Beweis der körperlichen Unversehrtheit des Mädchens, würden dem christlichen Brautpaar gleich „drei Ehren“ zuteil, wie ein junger Pastor sich ausdrückte, als er die erste Trauungszeremonie seines Lebens einleitete. Die erste Ehre bestände darin, dass das Paar vor dem Staat (standesamtlich und legal) heiratete, die zweite Ehre

stellte das Taschentuch des Mädchens dar, die damit das Gitan-Gesetz befolgte und die dritte Ehre werde dadurch gewährleistet, dass die Eheleute ihren Bund vor Gott besiegelt hätten.

Die Ungleichheit der Geschlechter wurde während der christlichen Trauung rituell verankert und auf Video für die Zukunft festgehalten. „Akzeptierst du, dass du der Autorität deines Mannes unterstellt bist...dass dein Platz im Haus untergeordnet ist?“, fragte der Priester die Braut anlässlich der religiösen Zeremonie, die den Mittelpunkt des christlichen Rituals bildete und nach dem gemeinsamen Gang auf das Standesamt abgehalten wurde. Der Bräutigam musste hingegen sein mündliches Versprechen vor Gott abgeben, seine zukünftige Frau zu lieben und zu achten (vgl. Kolosser 3). Eine *mariage chrétien* sollte symbolisch Zeugnis vom gelungenen Lebenswandel ablegen und exemplarisch unter Beweis stellen, dass man den alten ethnischen Habitus nun ein für alle Mal überwunden und abgelegt hatte. Nach der Vorstellung der PfingstlerInnen sollte der rituelle Prozess idealerweise ruhig, gesetzt und in „zivilisierter“ Form ablaufen und sich dadurch vom „heidnisch-wilden“ Hochzeitsbrauch unterscheiden, der von Emotion, Leidenschaft, Tanz und leider auch manchmal von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Familien geprägt war. Bereits bei der Auswahl einer geeigneten, ruhigen und meditativen Hintergrundmusik, die ohnehin nur aus Kirchenliedern bestand, schieden sich die Geister der TeilnehmerInnen. Es konnte tatsächlich vorkommen, dass einige der Gäste ernsthaft erwogen, ein Hochzeitsfest zu verlassen, nur weil man dort gerade *cantiques* spielte, die eine Spur zu rhythmisch-feurig oder etwas „flamen“ (flamencoisiert) klangen und ein paar kleine Kinder zum Tanzen animiert hatten. Auf einer Christenhochzeit im Herbst 2001, flogen z.B. die *dragées*, kleine Stoffsäckchen, die mit glacierten Mandeln gefüllt waren, etwas ungestümer als geplant von der Bühne in den Saal herunter – eine fröhliche und scherzhafte Szene, die von dem zuständigen und nichts ahnenden Kameramann, einem Franzosen, natürlich auf Video mitgezeichnet wurde. Beim anschließenden Ansehen des Videobands zeigte sich die christliche Verwandtschaft der Braut peinlich berührt von dieser, zu allem Überfluss auch noch filmerisch dokumentierten, „heidnischen“ Ausgelassenheit. Obgleich das Hochzeitsvideo, welches später in der weiteren, fraulichen Gemeinschaft zirkulierte, als *comme il le faut* betrachtet wurde, blieb besagte Szene nach wie vor ein Dorn im Auge der Organisatoren: „Das macht man normalerweise nicht auf einer christlichen Hochzeit, das ist wild, das ist heidnisch, das ist unzivilisiert! Fast wie bei den Heiden, da gibt es Leute, die schreien, die schreien mit lauter Stimme, die halten sich nicht zurück: Gib` mir Bonbons, wirf mir Bonbons zu...“, erklärte man der Ethnologin, welche die riesige Aufregung um das Detail zunächst nicht recht verstand.

Der Verlust von Selbstkontrolle, das ungezügelte Hervorquellen triebhafter Dispositionen, das unvorgesehene und spontane Erwachen körperlicher Impulse und sinnlicher Lüste zeigten Rückfälle in den alten heidnischen Habitus an

(*devenir retrograde, glisser dans le monde*), der im unvereinbaren Gegensatz zum christlichen Ideal der Selbstbeherrschung stand und deshalb gefürchtet und mit Härte bekämpft wurde. Die uneingeschränkte Herrschaft des Geistes über den natürlichen Körper sollte dafür sorgen, dass menschliche Triebhaftigkeit, egal welcher Natur, eingedämmt oder besser noch, langfristig ausgemerzt würde. Auch Männer, denen im Katholizismus noch verhältnismäßig große Freiräume, insbesondere auf dem Gebiet der sexuellen Freiheit, zugesprochen wurden, bildeten jetzt keine Ausnahme mehr und verloren ihre geschlechtsbedingten Vorrechte und Privilegien. Promiskuität, aber auch bis zu einem gewissen Grad die reproduktionsbefreite Sexualität in der Ehe galten als unvereinbar mit dem vorgeschriebenen, weltabgewandten Lebensstil. Ein Christ, gleichgültig ob Mann oder Frau, dürfe im Zweifelsfall nicht mehr auf seine „Eingeweide“ (*ses entrailles*) hören, hieß es im pastoralen Diskurs, sondern solle mit Hilfe der lenkenden Einwirkung der Person des Heiligen Geistes in der Lage sein, das schwache Fleisch zu besiegen. Musik und die tänzerisch-leidenschaftliche Bewegung des Flamenco und der *rumba gitana*, einst herausragendes, ethnisches Merkmal, positives Stigma und der verkörperte Stolz par excellence aller Zigeuner hispanischer Herkunft, zählten von nun an zum Kanon der „Todsünden“ in den Zigeunerkirchen:

Ein Christ soll doch den Sieg über das Fleisch errungen haben oder? Ein Christ ist tot für die Welt! Er muss sich von seinem Fleisch lösen und sich an den Herrn binden! Ein Christ tanzt nicht! Ein Christ gibt seinen Körper nicht so zur Schau hin. Ein Christ macht Gott Vergnügen, er verhält sich würdevoll...

so exorzierte ein Priester wieder einmal unerbittlich und streng die versammelte Glaubensgemeinschaft an einem schönen Sonntagvormittag. Kirchenlieder, die auch nur einen Hauch von Flamenco, z.B. dem „Fandango-Stil“ an sich anhaften hatten, wurden von vielen Pastoren als „unheilig“ oder „mondän“ angesehen und landeten schnell auf der schwarzen Liste der verbotenen Musik. Wenn man beim Anhören eines Lieds Lust bekam, *Olé* zu rufen, statt *Alleluja* zu sagen, bzw. wenn die Musik „das Fleisch berührte, fleischlich wurde“ (*ca touche le chair; ca fait charnelle*), wie man sich ausdrückte, statt spirituelle Schwingungen zu erzeugen, dann eignete sich der *cantique* nicht mehr für die Anbetung Gottes. *Il faut pas mélanger - ni le vin avec de l'eau, ni le chair avec l'Esprit, ni les choses de Dieu avec les choses du monde...* hieß es in einem beliebten und populären Kirchenlied. Gipsy Kings und *cantiques* galten als von Grund auf unvereinbar. Wer dennoch die Gewohnheit hatte, Heidnisches und Christliches kräftig zu vermischen und gleichzeitig Pastor und Flamenco-Anhänger sein wollte, dem wurden im Zweifelsfall kräftig die Leviten gelesen und der Betroffene riskierte seines Amtes enthoben zu werden. Nichtsdestotrotz hörte man hin und wieder von einzelnen Personen, die heimlich oder in aller Öffentlichkeit gegen diese eiserne, puritanische Regel verstoßen hätten. So

wurde von einem ehemaligen „Mann Gottes“ erzählt, der auf einer katholischen Hochzeit einfach „schamlos“ auf das Podium gestiegen war und ein Flamenco-Lied mit dem Titel „Tanz mit mir, ihr Dämonen“ gesungen hätte. Dazu hätten die Christen aus seiner Kirche begeistert mitgetanzt. Einem anderen Pastor, der einer kleinen, abgelegenen Gemeinde vorstand, mit die Kirche von Tabasco keinen Kontakt pflegte, sagte man nach, dass er die „üble“ Angewohnheit hätte, im Auto mit aufgeknöpftem Hemd *rumbas gitanas* zu hören und dabei mit seinem halb entblößten Oberkörper zur Musik hin und her zu schwingen – informiert sei man darüber aus sicheren Augenzeugenberichten.

Zusammenfassend könnte man in Anlehnung an Freuds Kulturtheorie sagen, dass die Vervollkommnung der Zivilisation der Gitans im Rahmen der religiösen Bewegung durch individuellen Triebverzicht und mittels des Erlangens einer Art von Kontrolle über Körper und Affekte erreicht wurde (vgl. Freud 1994/1930: 63). Die, durch stetige Anwendung von rituellen Praktiken, pastoralen Disziplinarpraktiken, ebenso wie durch persönliches Wachstum herbeigeführte Entwicklung zum geistgeleiteten Menschen, dem Christen, brachte keine authentische Entkulturalisierung mit sich, sondern bewegte sich weiterhin im Rahmen einer vorgegebenen, kulturellen Logik. Die Gitans, die sich in Abgrenzung zu den Nicht-Zigeunern, schon im Katholizismus durch die Mittlerrolle ihrer Frauen als Moralsubjekte des sexuellen Verhaltens definiert hatten, bauten ihren Anspruch auf kulturelle Überlegenheit zu den „Heiden“ mit der Anhängerschaft zur Pfingstbewegung noch einen Schritt weiter aus (vgl. Teil I/3). Durch den Verzicht auf die Dinge der Welt (*les choses de ce monde*) und mittels eines devoten Leben im Einklang mit Gott konnten alle AnhängerInnen gleichermaßen spirituelle Macht erlangen und die Welt besiegen.

Haben wir es hierbei mit einem so genannten und heute leider zur populären Platitute mutierten *clash of cultures* zu tun? Ich würde vorschlagen, dass es sich bei der Pfingstbewegung, ähnlich wie schon im Urchristentum, um eine Form der religiösen Ermächtigung handelte, die vorrangig für den regenerativen Eigengebrauch bestimmt war, auch wenn die politischen Assoziationen dabei natürlich nicht fehlten. Die Theorie und Therapie der Besessenheit, die das Christentum vorschlägt, scheint seine Relevanz und Wirksamkeit bis zum heutigen Tag nicht eingebüsst zu haben – vielleicht, weil es nach wie vor unabhängig neben modernen, wissenschaftlichen Ansätzen und westlich-profanen Behandlungsweisen bestehen kann.

13. Schlusswort

Am letzten Abend meines Feldaufenthalts bei den Gitans bin ich bei den jüngeren Leuten meiner Gastfamilie eingeladen. Wir sprechen über Belangloses, wie immer bei den Gitans, wenn jemand Abschied nimmt und man die Sache möglichst kurz und schmerzlos machen will. Etwas später treffen noch zwei Besucher aus Perpignan ein: eine Gitane, die vor drei Jahren einen konvertierten Franzosen geheiratet hat und nach Perpignan gezogen ist und ihr Partner. Ich kann mich noch gut an ihr Abschiedessen mit all den Frauen aus Tabasco erinnern, dass in einer klimatisierten Supermarktkantine mitten im Hochsommer stattgefunden hat. Didi freute sich damals zwar auf ihre bevorstehende Hochzeit, hatte aber eine Heidenangst vor der neuen Stadt und der bevorstehende Trennung von Familie und Kirchengemeinschaft. Jetzt kommt sie zu allen hohen Feiertagen mit ihrem Mann, der blond, blauäugig und zierlich, immer noch etwas fremd und verloren zwischen den dunklen und korpulenten Gitans wirkt, nach Tabasco zurück. Gemeinsam beschließt man nun für die scheidende Deutsche und Halbschwester zu beten. Eine nach der anderen spricht ein freies Gebet und jede der Anwesenden schließt mich in ihren Segen ein. Nachdem die spirituelle Stimmung etwas verebbt ist, sagt Dalie, die Gastgeberin, plötzlich im ermahnenen, aber lustigen Tonfall zu mir: „Du weißt, Michaela, dass dein Buch vielleicht auf gitan (katalanisch) übersetzt werden wird. Also ist es wichtig, dass du die Wahrheit über die Gitans sagst!“ Die Wahrheit über die Gitans - das klingt sehr anspruchsvoll. Mich überkommen auf einmal starke Zweifel, ob ich auch wirklich dazu in der Lage bin. Ich antworte mit einigem Zögern und leicht verunsichert: „Ich weiß nicht, ob ich die Wahrheit über die Gitans sagen kann...“ Da schaltet sich Didi autoritär ins Gespräch mit ein: „Also...du bist im Haus von Feli (Dalies Mann, ein sehr konservativer Gitan) aus- und eingegangen, also bin ich sicher, dass du die Wahrheit kennen gelernt hast.“ Daraufhin wendet sich Dalie zustimmend zu Didi und fügt noch ergänzend hinzu: „Sie hat drei *mariages gitans* und vier *mariages chrétiens* miterlebt...“ und nickt dabei anerkennend mit dem Kopf. Ich bin überstimmt.

Zumindest habe ich es dann versucht, in meiner Arbeit die Wahrheit über die Gitans zu sagen. Ob die Beforschten sich mit meiner ethnologischen Darstellung ihrer Kultur identifizieren würden, kann ich, vor allem was die Abhandlung der Pfingstbewegung betrifft, nicht mit letzter Gewissheit sagen. Es ist immer schwierig, die Erwartungen aller gleichermaßen zu erfüllen. Einerseits muss man den wissenschaftlichen Anforderungen gerecht werden, andererseits sind es gerade diese, welche dann keinen Freiraum mehr für die persönlichen, menschlichen Erfahrungen gewähren. Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss hat einmal gesagt, ...dass man, um zum Realen zu gelangen, zunächst die Erfahrung verwerfen muss, um sie später in einer objektiven, von jeder Sentimentalität gereinigten Synthese wieder zu integrieren“ (1978: 51). Dies ist und bleibt der Prozess des Schreibens einer Kultur, auch wenn wir heute nach

der postmodernistischen Wende, der feministischen Kritik und der Reflexivitätsdebatte in der Ethnologie wissen, dass Faktoren wie Geschlecht, Nationalität, Alter und Persönlichkeit unsere Felddaten genauso wie das Endprodukt, die wissenschaftliche Studie, beeinflussen.

Viel wichtiger als bestimmte Erwartungen zu stillen, schien es mir, möglichst zu einem nicht exotisierenden, auf Ähnlichkeit statt auf Differenz beruhendem, Verständnis vom Anderen zu gelangen. Die Fetischisierung der Andersartigkeit, die noch nie vom kolonialen Prozess abzutrennen war (Said 1989: 213/14), haftet auch noch vielen gegenwärtigen Repräsentationen von Zigeunern an. Ob wir es dabei mit einer positiven Stigmatisierung zu tun haben, wie bei jenen Ethnographien über Zigeuner, die Musik und Romantik in den Vordergrund stellen, oder mit solchen, die bei ihrer Beschreibung Stereotypisierung oder Körpersymbolik zum Zentrum ihrer Analyse machen, man wird den Verdacht nicht los, dass viele Tsiganologen weiterhin hartnäckig an der fremdartigen Einzigartigkeit ihres Studienobjekts festhalten. „Kann man die Zigeuner anthropologisch denken?“, fragte einmal der italienische Tsiganologe Leonardo Piasere (1994). Ich habe in der vorliegenden Arbeit zu zeigen versucht, dass dies durchaus im Bereich des Möglichen liegt. Legt man einen anthropologischen Theoriemaßstab an, so wird deutlich, dass die Gitans wie andere ethnische Gruppen auch, über eine eigenständige Sozialordnung und eine relativ autonome kulturelle Organisation verfügen, mehr oder weniger universale Übergangsriten praktizieren und religiösen Vorstellungen anhängen, die sich nicht einschlägig von denen, der große Teile der Menschheit anhängen, unterscheiden. Außerdem sind sie wie alle Erdenbewohner ähnlichen weltgeschichtlichen Einflüssen ausgesetzt und ihre herkömmliche Kultur wird durch Modernisierung und Globalisierung zunehmend verändert. Wie andere Gesellschaften auch haben sie sich bestimmte Mechanismen zugelegt, um das Überleben ihrer traditionellen Organisationsformen zu sichern und sind auf der anderen Seite schon wieder intensiv dabei, neue Kulturformen hervorzubringen, um den anspruchsvollen Herausforderungen der globalisierten Moderne gerecht zu werden. Kurz, die Zigeuner verdienen es sogar anthropologisch gedacht zu werden. Und vielleicht gibt es ja auch den einen oder anderen Ethnologen oder eine Ethnologin, welche die Geduld und den Willen aufbringt, sich für eine gewisse Zeit einer fahrenden oder sesshaften Gruppe in Europa anzuschließen, um dort die Menschlichkeit der Zigeuner zu entdecken.

BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, Lila, 1987: *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Beduin Society*, Cairo (The American University in Cairo Press).

ASSÉO, Henriette, 1994: *Les Tsiganes. Une Destinée européenne*, Paris (Gallimard).

BARTH, Fredrik, 1969: *Ethnic Groups and Boundaries*, London (Allen and Unwin).

BAUMAN, Zygmunt, 1989: *Modernity and the Holocaust*, Itahaca, N.Y. (Cornell University Press).

BELL, Catherine, 1992: *Ritual theory, Ritual practice*, Oxford (Oxford University Press).

BELL, Diane, CAPLAN, Pat, JAHAN KARIM, Wazir, 1988: *Gendered Fields. Women, Men, Ethnography*, London (Routledge).

BLACKING, John, 1981: *Political and Musical Freedom in the Music of some Black African Churches*, in L. Holy & M. Struchlik (eds.): *The Structure of Folk Models*, ASA Monograph no. 20. London (Academic Press).

BLACKING, John, 1987: „A Commonsense View of all Music“. *Reflections on Peter Graingers' contribution to Ethnomusicology and Music Education*, Cambidge (Cambridge University Press).

BLACKING, John, 1995: *Music, Culture, Experience. Selected Papers of John Blacking*, ed. R. Byron, Chicago & London (Chicago University Press).

BLOCH, Maurice, 1974: *Symbols, Song, Dance and Features of Articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?*, in: *Archives Européenes de Sociologie*, XV/ 1: 55-81.

BLOCH, Maurice, 1989: *Marriage among Equals: an Analysis of the Marriage ceremony of the Merina of Madagascar*, in: Bloch, Maurice: *Ritual, History and Power*, London (The Athelone Press).

BOURDIEU, Pierre, 1966: *The Sentiment of Honour in Kabyle Society*, in: Perisitiany, John (ed.) *Honour and Shame. The values of the Mediterranean Society*, Chicago (The University of Chicago Press).

BOURDIEU, Pierre, 1992: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns.* Frankfurt am Main (Suhrkamp).

BOURDIEU, Pierre, 1982: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt am Main (Suhrkamp).

CALHOUN, C, 1993: Nationalism and Ethnicity, in: *Annual Review of Sociology*, 19.

CALLAWAY, Helen, 1992: *Ethnography and Experience: Gender implications in fieldwork and texts,* in: Okely, Judith & Callaway, Helen (eds.): *Anthropology and Autobiography.* ASA Monographs 29, London (Routledge).

CLIFFORD, James, 1997: *Routes. Travel and Translation in the late twentieth Century,* Cambridge, Mass. (Harvard University Press).

COMAROFF, Jean, 1985: *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People,* Chicago and London (The University of Chicago Press).

COMAROFF, Jean & John, 1992: *Ethnography and the Historical Imagination,* Boulder (Westview Press).

COMAROFF, Jean & John, (eds.) 1993: Introduction, in: *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa,* Chicago (The University of Chicago Press).

COZANNET, Françoise, 1973: *Mythes et Coutumes religieuses des Tsiganes,* Paris (Payot).

CRAPANZANO, Vincent, 1973: *The Hamadsha. A study in Moroccan Ethnopsychiatry,* Berkeley and Los Angeles (University of California Press).

CRAPANZANO, Vincent, 1975: *Saints, Jnun and Dreams: An Essay in Moroccan Ethnopsychology,* in: *Psychiatry*, Vol. 38.

CRAPANZANO, Vincent, 1977: Introduction, in: Crapanzano, Vincent & Garrison, Vivian (eds.): *Case Studies in Spirit Possession,* New York (Wiley).

CSIKSZENTMIHALYLI, Mihaly, 1975: *Beyond Boredom and Anxiety,* San Francisco (Jossey-Bass).

DELEUZE, Gilles, 1979: *Nietzsche: ein Lesebuch von Gilles Deleuze,* Berlin (Merve Verlag).

DIE GUTE NACHRICHT, 1982: Das Neue Testament im heutigen Deutsch, Stuttgart (Biblia Druck Stuttgart).

DUMONT, Louis, 1983: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt/New-York (Campus Verlag).

DOUGLAS, Mary, 1966: Purity and Danger, London (Routledge).

DURKHEIM, Emile, 1981: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main (Suhrkamp).

DEVEREUX, Georges, 1973: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

DEVEREUX, Georges, 1974: Normal und Anormal. Aufsätze zur allgemeinen Ethnopsychiatrie, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

ELIADE, Mircea, 1974: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt am Main (Suhrkamp).

ELIAS, Norbert, 1977: Über den Prozess der Zivilisation. Frankfurt am Main (Suhrkamp), Bd. 1.

ENGLUND, Harri & LEACH, James, 2000: Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity, in: Current Anthropology: Volume 41, Number 2, April 2000.

FABIAN, Johannes, 1983: Time and the Other: how Anthropology makes its Object, New York (Columbia University Press).

FOUCAULT, Michel, 1969: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

FOUCAULT, Michel, 1976: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

FOUCAULT, Michel, 1986: Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

FREUD, Sigmund 1994 (1930): Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt/Main (Fischer Verlag).

FRIEDMAN, Jonathan, 1994: Cultural Identity & Global Process, London (Sage Publications).

GAY Y BLASCO, Paloma, 1999: *Gypsies in Madrid. Sex, Gender and the Performance of Identity*, Oxford/New York (Berg).

GAY Y BLASCO, Paloma 2000: *Gitano Evangelicalism: the emergence of a politico-religious Diaspora*, Paper presented at the 6th EASA Conference, Krakow 26-29 July 2000.

GENEPP van, Arnold, 1986 (org. 1981): *Übergangsriten (Les rites de passage)*, Frankfurt/New York (Campus Verlag).

GLIZE, Richard, 1986: *L'Église Évangélique Tsigane comme voie possible d'un engagement culturel nouveau*, in: Williams, Patrick (ed.): *Tsiganes: Identité, Évolution*, Paris (Syros).

GODELIER, Maurice, 1982: *La Production des Grands Hommes*, Paris (Fayard).

GOFFMAN, Erving, 1976: *Performances*, in: Schechner, Richard & Schuman, Mary (eds.): *Ritual, Play and Performance. Readings in the Social Sciences/Theatre*.

GOODY, Jack, 1977: *Against „Ritual“: Loosely structured Thoughts on a loosely defined Topic*, in: Moore, Sally F. & Meyerhoff, Barbara G. (eds.): *Secular Rituals*, Assen (Van Gorcum).

HANNA, Nabil, 1993: *Die Ghajar. Zigeuner am Nil*, München (Trickster).

HASTRUP, Kirsten, 1992: *Writing Ethnography: State of the Art*, in: Okely, Judith & Callaway, Helen (eds.): *Anthropology and Autobiography*, London (Routledge).

HALL, Stewart & du Gay, Paul, (eds.), 1996: *Cultural Identity*, London (Sage).

HAUSCHILD, Thomas, 2002: *Magie und Macht in Italien. Über Frauenzauber, Kirche und Politik*, Ginkendorf (Merlin Verlag).

HELL, Bertrand, 1999: *Possession et Chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris (Flammarion).

HEUSCH, Luc de, 1965: *À la découverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance*, Bruxelles (Institut de Sociologie de L'Université libre de Bruxelles).

HIRSCHBERG, Walter (Hg.), 1988: Neues Wörterbuch der Völkerkunde, Berlin (Dietrich Reimer Verlag).

HUGHES-FREELAND, Felicia & CRAIN, Mary M. (eds.) 1998: Recasting Ritual. Performance, Media, Identity, London/New York (Routledge).

HUNTINGTON, Samuel, 1996: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien (Bertelsmann).

JIMENEZ, Manico, 2000: Un peuple ancré dans ses traditions religieuses découvre la foi vivante. Un entretiens avec Manico Jimenez, in: Comme leurs frères d'Espagne. Les „Gitanos“ en Sud de la France ont rencontré Dieu. Expériences, Document N° 119, Septembre.

KAPFERER, Bruce, 1983: A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Bloomington (University of Indiana Press).

KAPROW, Miriam, 1991: Celebrating impermanence. Gypsies in a Spanish City. In P.de Vita (ed.), The Naked Anthropologist: Tales from Around the World, Belmont (Wadsworth).

KENRICK, Donald & Puxon, G., 1972: The Destiny of Europe's Gypsies, London (Heinemann).

KÖPPING, Klaus-Peter & RAO, Ursula, 2000: Einleitung: Die „performative Wende“: Leben-Ritual-Theater, in: Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster (Lit-Verlag).

KÖPPING, Klaus-Peter, 2000: Transformation durch performative Verkörperung in japanischen Ritualen, in: Köpping, Klaus-Peter & Rao, Ursula (Hrsg.): Im Rausch des Rituals. Gestaltung und Transformation der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, Münster (Lit-Verlag).

KRAMER, Fritz, 1987: Der rote Fez. Über Besessenheit und Kunst in Afrika, Frankfurt am Main (Syndikat).

LANGE, Annette, 1979: Das Zigeunerbild der Experten, in: Zigeuner und Wir. Notizen N° 9. Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, Universität Frankfurt am Main.

LEBLON, Bernard, 2001: Flamenco, Heidelberg (Palmyra Verlag).

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1978: Traurige Tropen, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

LIÉGOIS, Jean-Pierre, 1987: Government and Gypsies. From Rejection to Assimilation, in Rao, Aparna (ed.): The other Nomads. Köln /Wien (Böhlau).

LEWIS, Ion M., 1966: Spirit Possession and Deprivation Cults, in: MAN.

LEWIS, Ion M., 1971: Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism, Harmondsworth (Penguin Books).

MACROBERT, Iain, 1988: The Black Roots and White Racism of Early Pentecostalism in the USA, New York (St. Martin's Press).

MALINOWSKI, Bronislaw, 1922: Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, London (Routledge).

MARTIN, David, 1990: Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America, Oxford (Basil Blackwell).

MARTIN, David, 2002: The World their Parish, Oxford (Blackwell).

MAUSS, Marcel, 1968 (org. 1950): Die Gabe, Frankfurt am Main (Suhrkamp).

MEYERHOFF, Barbara, 1990: The Transformation of Consciousness in Ritual Performances: some Thoughts and Questions, in: Schechner, Richard & Appel, Willa (eds.): By Means of Performance. Intercultural Studies of Theatre and Ritual, Cambridge (Cambridge University Press).

MICHAELS, Axel, 1999: „Le rituel pour le rituel?“ oder wie sinnlos sind Rituale? In: Caduff, Corina & Pfaff-Czarnecka, Joanna (Hg.): Rituale heute. Theorien –Kontroversen – Entwürfe, Berlin (Reimer).

MOSSA 1992: La Gitane et son Destin, Paris (L'Harmattan. *Tsiganes*).

MÜHLMANN; Wilhelm E., 1961: Chiasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen, Berlin (Dietrich Reimer Verlag).

NIETZSCHE, Friedrich, 1988: Zur Genealogie der Moral, Hrsg.: Colli, Giorgio & Montinari,azzino, Berlin (de Gruyter).

OKELY, Judith, 1983: The Traveller-Gypsies, Cambridge (Cambridge University Press).

OKELY, Judith, 1994: L'Étude des Tsiganes: un Défi aux Hégémonies territoriales et institutionnelles en Anthropologie, in: Études Tsiganes 2.

OKELY, Judith, 1992: Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge, in: Okely, Judith & Callaway, Helen (eds.): Anthropology and Autobiography. ASA Monographs 29, London (Routledge).

OKELY, Judith, 1996: Own or Other Culture, London & New York (Routledge).

OKELY, Judith, 1997: Cultural Ingenuity and travelling Autonomy: not copying, just choosing, in: Acton, Thomas & Mundy, Gary (eds.): Romani Culture & Gypsy Identity, Hertfordshire (University of Hertfordshire Press).

ORTNER, Sherry, 1974: Is female to male as nature to culture?, in: Rosaldo, Michelle Z. & Lamphere, Louise (eds.): Women, Culture and Society, Stanford (Stanford University Press).

PASQUALINO, Caterina, 1998: Dire le Chant. Les Gitans flamencos d'Andalousie, Paris (CNRS Éditions).

PASQUALINO, Caterina, 2002: Politique, Catholicisme et Évangélisme. Les Gitans d'Estrémadure, in: Gradhiva 32.

PEDRON-COLOMBANI, Serge, 1998: Le Pentecôtisme au Guatemala. Conversion et Identité. Paris, (Éditions du CNRS).

PIASERE, Leonrado, 1994: Les Tsiganes sont ils „bons à penser“ anthropologiquement?, in: Études Tsiganes 2.

PITT-RIVERS, Julian, 1966: Honor and Social Status, in: Perisitiyany, John (ed.) Honour and Shame. The values of the Mediterranean Society, Chicago (The University of Chicago Press).

PLATON, 1994: Phaidros, in: Sämtliche Werke, Band 2, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt Taschenbuch).

ROUCH, Jean, 1986: La Trance créatrice, in: Trance, Chamanisme et Possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication. Nice Acropolis 24-28 Avril 1985, Nice (Éditions Serre).

REYNIER, Alain & WILLIAMS, Patrick, (1990): Permanence tsigane et politique de sédentarisation dans la France de l'après-guerre, in: Etudes Rurales, N° 120.

ROUGET, Gilbert, 1985: Music and Trance. A Theory of the Relations between Music and Possession, Chicago (The University of Chicago Press).

SAID, Edward W., 1989: Representing the Colonialized: Anthropology's Interlocutors, in: Critical Inquiry, Winter '89.

SAX, William S., 2002: Dancing the Self. Personhood and Performance in the Pandav Lila of Garhwal, Oxford (Oxford University Press).

SCHECHNER, Richard, 1985: Between Theatre and Anthropology, Philadelphia (The University of Pennsylvania Press).

SCHECHNER, Richard & Appel, Willa (eds.) 1990: By Means of Performance. Intercultural Studies of theatre and ritual, Cambridge (Cambridge University Press).

SCHECHNER, Richard, 1990: Magnitudes of Performance, in: Schechner, Richard & Appel, Willa (eds.): By Means of Performance. Intercultural Studies of theatre and ritual, Cambridge (Cambridge University Press).

STEINGRESS, Gerhard, 1997: Cante Flamenco. Zur Kultursoziologie der andalusischen Moderne, Frankfurt/Main (Lang Verlag).

STEWART, Michael, 1997: The Time of the Gypsies. Boulder/Colorado (Westview Press).

STOCKING, George W., 1983: The Ethnographer's Magic in British Anthropology from Tylor to Malinowski, in: Stocking, George W. (ed.): Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, Madison/Wis. (University of Wisconsin Press).

STRECK, Bernard, 1996: Die Halab. Zigeuner am Nil, München (Edition Trickster).

TAMBIAH, Stanely, 1998 (org. 1979): Eine performative Theorie des Rituals, in: Andrea Bellingher & David J. Krieger (Hrsg.): Ritualtheorien (ein einführendes Handbuch), Opladen/Wiesbaden (Westdt. Verlag).

TARRIUS, Alain, 1999: Fin de siècle incertaine à Perpignan, Perpignan (Editorial Perpinya).

THEDE, Nancy, 1999: Gitans et Flamenco. Les Rythmes de l'Identité, Paris (L'Harmattan).

TURNBELL, Colin, 1990: Liminality: a Synthesis of subjective and objective Experience, in: Schechner, Richard & Appel, Willa (eds.): By Means of Performance. Intercultural Studies of theatre and ritual, Cambridge (Cambridge University Press).

TURNER, Victor, 1967: The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, New York (Cornell University Press).

TURNER, Victor, 1976: Social Dramas and Ritual Metaphors, in: Schechner, Richard & Schuhman, Mary (eds.): Ritual, Play and Performance, New York (The Seabury Press).

TURNER, Victor/ Turner, Edith (ed.), 1985: On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience, Tuscon, Arizona (The University of Arizona Press).

TURNER, Victor, 1989 (org. 1969): Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur, Frankfurt/New York (Campus Verlag).

VAJDA, Laszlo, 1959: Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, in: Ural-Altäische Jahrbücher. Gedenkband Julius van Farkas, Bd. XXXI.

VAUX DE FOLETIER, Francois, 1970: Mille Ans d'histoire des Tsiganes, Paris (Fayard).

VAUX DE FOLETIER, Francois, 1981: Les Bohémiens en France au 19e Siècle, Paris (Éditions Jean-Claude Lattès).

WEBER, Max, 1964: Wirtschaft und Gesellschaft, Studienausgabe, Köln/Berlin.

WEBER, Max, 1988 (org.: 1920): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen (Mohr/Siebeck).

WELTE, Maurice F., 1973: Der Gnawa-Kult. Trancespiele. Geisterbeschwörung und Besessenheit in Marokko, Frankfurt am Main (Peter Lang).

WIKAN, Unni, 1982: Behind the Veil in Arabia: Women in Oman, Baltimore (John Hopkins University Press).

WILDE, Oscar, 1988: Extravagante Gedanken, (Hg.: Wolfgang Kraus). Zürich (Diogenes).

WILLIAMS, Patrick, 1984: Mariage Tsigane. Une cérémonie de fiancailles chez les Rom de Paris, Paris (L'Harmattan).

WILLIAMS, Patrick, 1986: Tsiganes: Identité, Évolution. Actes du Colloque pour le trentième anniversaire des Etudes Tsiganes, Paris (Syros Alternatives).

WILLIAMS, Patrick, 1992: Nous, on n'en parle pas. Les Vivants et les Morts chez les Manouches, Paris (Éditions de la Maison des sciences de l'homme).

WILLIAMS, Patrick, 1993: Questions pour l'Étude du Mouvement pentecôtiste chez les Tsiganes, in: Éthnologie des faits religieux en Europe (Comité des travaux historiques et scientifiques), Paris (C.T.H.S.).

WORSELY, Peter, 1957: Die Posaune wird erschallen. „Cargo“-Kulte in Melanesien, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag).

¹ Sicherlich sollte jede(r) Ethnograph(in), so wollen es zumindest die universalen und ethischen Regeln der Reziprozität, für das Wissen, das ihr von Seiten der Gastgesellschaft vermittelt wird, auch eine entsprechende Gegengabe leisten (Mauss 1968). Da ich z.B. mit einem Auto ins „Feld“ angereist kam, erhielt ich regelmäßig Anfragen auf Mitfahrgelegenheiten von Seiten meiner Gastfamilie und von anderen Frauen. Manchmal musste ich Kranke oder Besucher ins Krankenhaus oder zum Arzt bringen, jemandem den Einkauf Heim transportieren, dann fuhr ich hier und da gelangweilte Teenager in der Gegend spazieren, häufig waren Frauen und Kinder meine Fahrgäste, welche zu Missionsveranstaltungen wollten. Gemeinsam fuhr man zu Totenwachen, zu Hochzeiten, zu Verwandtschaftsbesuchen und zum Shoppen. Abgesehen davon, dass meine Transportdienste mir immer einen guten Grund zur uneingeschränkten Teilnahme an allen Ritualen und Events verschafften, ergaben sich auf der Fahrt zum Zielort auch oft interessante und informative Gespräche mit meinen BeifahrerInnen, die, vermutlich als Gegenleistung dazu, bereitwillig mit mir diskutierten und Geschichten erzählten.

² Oder wie Victor Turner (1985: 205/6) über die Erfahrung der Feldforschung schreibt: „...It has long been the jest of anthropologists that field „experience“ equals our „rite of passage“. But this remark is no metaphor; it describes a true psychological passage from one way of seeing and understanding to another, a passage not vouchsafed by those who hold hard to the values, meanings, goals, and beliefs they have grown up to think of as reality.(...)Experience must be linked with performance for there to be transformation.“

³ Tatsächlich existierten, vermutlich gerade aufgrund der unüberschaubaren verwandtschaftlichen Verflechtung, jede Menge Rivalitäten zwischen den Prínzipes und den Rigors, die sich krampfhaft um Distinguierung gegenüber dem familiären Anderen, und sei es die eigene Ehefrau, bemühten. So stellten die Prínzipes, die schon durch ihren imposanten Namen und durch ihre städtische Herkunft, Montpellier, im Vorteil waren, die ländlich abstammenden Rigors als eine Familie „ohne Klasse“ (sans classe) dar, was sich ihren Beobachtungen nach in Essensmanieren, Körperhaltung und Wahl der Kleidung widerspiegelte. Die Prínzipes beanspruchten für sich, noch eine „reine Rasse“ (de race pure) zu sein, die gepflegtes Gitanisches Katalan sprach, während die sich die Rigors im Laufe der Zeit zu „Payous“ entwickelt hätten, den Gitan-Dialekt verlernen würden und sich dem Lebensstil der Franzosen charakterlos angepasst hätten. Die Rigors dagegen machten sich gerne über den dandyhaften, sorgfältigen bis exzentrischen Kleidungsstil der Prínzipes lustig,

die besonderen Wert auf ihr äußeres Erscheinungsbild legten. Ansonsten schienen sie ihrer langjährigen Integration in die provencalische Kleinstadt eine positive Qualität beizumessen, denn sie waren der Meinung, sie hätten sich so ein kulturelles und soziales Know-How erarbeitet, von dem die verwandten Prinzipes schließlich oft die Nutznießer wären.

⁴ „Chez nous, c'est différent. C'est la convivialité, c'est plus proche. Tu peux pas comparer avec les Payous!“

⁵ Für eine, in größeren Familienverbänden fahrende Gruppe, war dieses soziale Arrangement vielleicht eine funktionale Anpassung an die sozio-ökonomischen Anforderungen des Nomadenlebens. Frauen lassen sich bekanntlich aufgrund ihrer natürlichen Anpassungsfähigkeit auch leichter in eine fremde Familie integrieren als Männer.

⁶ „Tu sais, quand nous sommes déménagés dans la maison en face, ils m'ont emmerdés encore. Qui venait tout le temps, c'était ma belle-mère. Et puis mon gendre. Mais tous les jours ils venaient et Miguel et moi nous avons pas un moment tranquille dans la maison. Ils sont venus pour regarder la télévison ou pour parler. Parfois, quand je suis parti, j'ai laissé les clés chez ma belle-mère, parce que Miguel ou les enfants venaient plus tard. Alors ils sont venu quand-même et tu sais, ils ont même téléphoné à Béziers. J'ai vu, quand nous avons recus les factures. ...(..).

Alors j'ai parlé à Miguel. J'ai dit 'Miguel tu parleras avec ta mère, tu diras que nous voulons vivre une vie en couple, nous voulons pas être dérangé tout le temps.' Alors Miguel il a parlé avec sa mère et tu sais, après, ma belle-mère me parlait plus. Mais elle s'arrêtée de venir...on était plus tranquille.“

⁷ „Moi, j'étais toujours avec ma mère. J'étais collée avec ma mère. Quand nous sommes sortis, j'ai pris son bras. Les gens disaient à ma mère: 'Celle-ci, elle va pas se marier, elle restera toujours avec sa mère.'...tellement j'étais proche avec elle. Et pourtant, je me suis mariée avant que ma soeur ainée se soit mariée. Je me suis mariée à l'âge de 15 ans et demie. Ca me faisait de la peine de quitter ma famille à Nômes. Comme toi, au début je me suis senti comme dans un pays étranger. Au début de mon mariage, je me suis beaucoup disputé avec mon mari, ca allait pas du tout. Alors chaque fois, que j'allais pas bien, je suis allée à Nômes chez ma mère.

On a habité d'abord dans la maison de mes beaux-parents. Ils étaient gentils et tout, mais chaque fois, quand tout le monde se mettait au table, le grand-père, la grand-mère, Francois et tout le monde, je suis allée m'asseoir sur les escaliers et j'ai pensé à ma famille. Ils étaient brave avec moi, mais moi, j'étais triste dans mon coeur. Alors je suis monté dans la chambre et j'ai pleuré.“

⁸ „Quand je me suis mariée, je suis allée chez la maison de mon beau-père et ma belle-mère. Et moi, je faisais le manger et tout ca. Après, j'ai eu mes enfants et nous étions tres nombreux dans la famille. Alors j'étais obligée de mettre mes enfants à l'école et après l'école à la garderie, (..) parce que il y avait trop du monde a la maison. Il venait un tas du monde de partout, de partout ils venaient manger chez nous. Et mon beau-père achetait de la viande. Mais la vaisselle et tout, c'est moi qui le faisait...et j'étais d'une côté très très malheureuse, parce que c'est n'était que moi qui faisait le manger, faire la vaisselle, nettoyer la maison. Il n'y avait personne à côté de moi. C'était moi toujours, qui le faisait.

Rende-toi cômpte, que avec ma belle-mère je suis resté jusqu'à maintenant. 42 ans de mariage, que je l'ai, moi. Et c'est moi, qui la lave, qui repasse, qui lui donne à manger. Tu sais, c'est de la peine ca. Une fois tu as la peine de garder tes enfants et après, tu as la belle-mère après. Enfin, je le fais pour mon mari, parce que il est brave pour moi...“

⁹ „La Caro, c’est un cas particulier. Oh! Un jour elle est entrée par la porte de chez nous et sans dire bonjour ni rien, elle s’est avancé au lavabo, pour se laver les mains. Quand elle avait fini, elle a tout simplement disparu – sans dire un mot! Oh! Cette femme, elle est complètement dérangée. Je m’entends pas du tout avec elle!“
-“....et pourtant, c’est ma cousine germaine!“

¹⁰ Ausnahmen bestätigen wie immer die Regel. So hat es vor ca. 10 Jahren innerhalb einer Familie einen Skandal gegeben, als ein Mädchen aus Perpignan ihren Kousin ersten Grades aus Arles unmittelbar vor ihrer Hochzeit beschuldigte, ihr bei einem Besuch ein paar Monate früher die Jungfräulichkeit genommen zu haben. Zwar bestätigte der dazukonsultierte Arzt ihre körperliche Unversehrtheit, aber damit war das Thema natürlich längst nicht abgeschlossen. Bis auf den heutigen Tag mied die Mutter der Mädchens, welches inzwischen eine glücklich verheiratete Frau ist, das Haus ihres Bruders und Neffen in Arles. Mit letzterem, obschon dieser „beim Grab seines Großvaters“ geschworen hatte, keine Schuld an der Sache zu tragen, hat sie seither kein Wort mehr gewechselt.

¹¹ Die beliebtesten Themen der Geschichten waren z.B., die Galerie der verstorbenen Familienmitglieder - Portraits weiblicher und männlicher Ahnen und der Epoche, in der sie lebten, die meist mit wenigen Worten und je nach Persönlichkeit kritisch oder lobend erzählerisch nachgezeichnet wurden – subjektive, oft emotional bewegende Beiträge, die die Zeit seltsam still stehen ließen. Des weiteren handelten sie oft von Kindheitserinnerungen, die keine goldene Epoche herauf beschworen, sondern die harte, unbezahlte Arbeit als Kleidungshändlerlehrlinge bei Onkeln oder Großmütter auf den Wochenmärkten schildern, welche im frühen Alter von 10-12 Jahren freiwillig gegen die Schule mit ihrer diskriminierenden Behandlung eingetauscht wurde. Schließlich wurden mittels der Anekdoten Begegnungen und Erfahrungen mit den *Payous*, den Nicht-Gitans, ausgetauscht, die man gewöhnlich im heiteren bis ironischen Stil vortrug. Das Mittel der ironischen Distanzierung zum ethnisch anderen, das hier erzähltechnisch angewandt wurde, half dabei, das problematische Verhältnis zu den *Payous* diversen ethnischen Ursprungs, in deren Mitte man zu leben gezwungen war, leichter zu nehmen als es tatsächlich war. Dass die lächerlich-hilflose Figur des *Payou* fast immer als eine Art Replikat von Dostojweskis *Idiot* dargestellt wurde, während der Ich-Erzähler und Gitan sich in dem heldenhaften Epos als eine Art biblischer David repräsentierte, der siegreich aus dem Duell mit dem starken, aber geistig unterlegenen Goliath-*Payou* hervorging (beliebte Parabel der Pfingstler: Der Sieg des Geistes über das Fleisch), braucht keinerlei erläuternden Kommentar.

¹² Die Pfingstbewegung führte diese narrative Tradition in gewisser Hinsicht weiter, indem sie sich biblischer Parabeln als Grundlage gitanischer Eigendefinition bediente. Dabei wurde der angenommene Gegensatz zwischen Mythos und Geschichte (Levi-Strauss) durch das symbolische Ineinanderweben von alttestamentarisch überlieferter Geschichte und Kultur des Volk Israels mit der real existierenden Kultur der Gitans aufgelöst. Anstelle des Zufalls und der Kontingenz trat der Telos: durch die angenommene „Erwähltheit“ des Volks der Gitans, wurde deren Leiden nachträglich ein Sinn verliehen. Der Wert einer Tradition wurde dann bei den Pfingstlern nur noch nach ihrer Vereinbarkeit mit den biblischen Texten gemessen.

¹³ „Mare meou...c’était une femme...c’était une Sainte! Pendant cinq années je suis allé tous les jours au cimetière, jusqu’au moment quand ils ont rammené son cerceuil à Caracassonne, parce que la famille là-bas le voulait comme ca. Pendant cinq années, tous les jours...tu peux imaginer? Après, pendant 20 ans, je suis allé à Carcassonne pour tous les Tous-Saints, pour

aller chez sa tombe. Avec la deuxième femme de mon frère, c'est pas la même chose. Tu peux pas comparer. Marie-Anne et Paulette – c'est comme noir et blanc.“

¹⁴ „Même elle voulait mourir chez nous, dans la maison de la grande-mère. Chez nous..pas chez sa propre mère. Elle nous a aimé. Elle aurait tout fait pour nous..“

¹⁵ „Nous aimons les Saintes, nous les prions pas...nous les aimons – c'est tout. Et les morts - nous prions pas les morts, nous prions pour les morts.“

¹⁶ Wir haben es im ethnographischen Kontext der Gitan-Gesellschaft mit einem Ehrkonzept zu tun, dass sich im allgemeinen auf die Körperschaft der Familie bzw. des Clans, und nur im konstitutiven Sinn auf ihre einzelnen, weiblichen und männlichen Mitglieder bezieht - wobei der Vater, als Familienoberhaupt, eine leichte Ausnahmestellung einnimmt. Wie schon andere Ethnologinnen festgestellt haben, die im Nahen Osten gearbeitet haben (Abu-Lughod 1987, Wikan 1982), können Frauen Ehre als Tugend durch die Erfüllung des, jeweils kulturell vorgegebenen Sittsamkeitskodex, erlangen. So sollten auch die Gitanes mit der Bewahrung der vorehelichen Jungfräulichkeit und ihrem schamhaften Verhalten einen entscheidenden Beitrag zur Etablierung und Aufrechterhaltung der „Ehre der Familie“ (*l'honneur de la famille*) leisten. Scham- und auch Ehrkonzepte sind im übrigen in anderen Zigeunergesellschaften Europas, insbesondere bei den nordfranzösischen und ungarischen Roma, gut dokumentiert (vgl. Stewart 1997: 204ff.; Williams 1984: 356, 395 u.a.).

¹⁷ Da die Konzepte Heiligkeit (*sainteté*) und Ehre (*l'honneur*) in diesem Zusammenhang fast gleichgesetzt werden, kann man davon ausgehen, dass ursprünglich weniger das Vorbild der biblischen „heiligen Familie“ für die soziokulturellen Arrangements Modell gestanden hat, als orientalistisch-arabische zivilisatorische Einflüsse, welchen die Gitans auf Jahrhunderten der Wanderung durch Vorderasien ausgesetzt waren. Das christlich-katholische Konzept der „heiligen Familie“, an das ebenfalls kulturelle Anleihen genommen wird, wenn der Braut auf dem Hochzeitsfest derselbe Status wie *die* Heilige Jungfrau verliehen wird, geht vermutlich auf eine spätere Bricolagebildung zurück. Obgleich sie sich heute gesamtheitlich zum Christentum bekennen und dem Islam mit typisch abendländischen Misstrauen begegnen, waren die Gitanes doch angenehm überrascht, dass die maghrebischen Einwanderer fast identische Beziehungen zwischen den Geschlechtern hatten und deren Frauen ebenfalls den Beweis der Jungfräulichkeit erbringen mussten. Diese wahrgenommenen Ähnlichkeiten zwischen soziokulturellen Organisationen haben u.a. dazu geführt, dass die Gitans sich mit den neu hinzugekommenen Algeriern und Marokkanern kulturell wesentlich verwandter fühlen als mit ihren alten Nachbarn, den Südfranzosen, da deren Gesellschaft mit voranschreitender Globalisierung und Technisierung ihnen immer fremder erscheint. Mischehen mit maghrebischen Frauen waren deshalb unter den hypergamen katholischen Gitans keine absolute Seltenheit mehr.

¹⁸ Analog dazu sind auch die Vorstellungen der Gitans von Haus und Wohnraum, der, ebenso wie die in ihm residierende Familie, als „heilig“ bezeichnet wird und in dessen extrem rein gehaltenen vier Wänden nur in den allerseltensten Fällen unverwandte Gitans oder gar Payous eingelassen werden.

¹⁹ „Chez nous, on surveille les filles. On les laisse pas sortir toutes seules. Chez nous, les Gitans, la fille reste vierge jusqu'au mariage.“

²⁰ „Là, tu fais bien attention! Si tu écrase un de ses enfants, ils te tueront...ils te suivront même en Allemagne! Eux-là, qui marchent devant, ils te feront peut-être rien, parce que c'est sont des Chrétiens. Mais leur famille, qui est pas converti...Mama! Ils te déchirent! C'est sont des sauvages!“

²¹ „Quiquonque tient une objection au comportement de cette fille, qu'il parlera maintenant ou bien il se taise pour toujours!“

²² „Wir, die Gitans, wachsen mit dem Interesse am Anderen auf, wir tun nichts anderes, als uns ständig mit dem Anderen zu beschäftigen: wir beobachten ihn, wir kümmern uns um ihn, wir wollen herausfinden, was ihn beschäftigt. Wir tun den ganzen Tag nichts anderes, als uns mit dem Anderen auseinanderzusetzen.“, fasste mir Sula, eine 74-jährige Gitane, diesen ethnisch spezifischen Tatbestand mit seinen guten und schlechten Seiten einmal philosophisch zusammen.

²³ Hier ergeben sich Parallelen zur jüdischen Diaspora, die auch von gebildeten Gitans, wie z.B. den Priestern, gerne als Vergleich mit den politischen Rahmenbedingungen der eigenen Gruppe aufgegriffen wird. Das Gefühl, kein Heimatland zu haben, hat allerdings bisher nur ein paar visionäre Zigeuneraktivisten dazu getrieben, bestimmte nationalstaatliche Interessen zu verfolgen, der Rest der Zigeuner scheint dieser Idee skeptisch bis feindselig gegenüber eingestellt zu bleiben. Bei akut drohender rassistischer Behandlung, wie z.B. während der Erfolgskampagne des ultrarechten Politikers Jean-Marie LePen im Frühjahr 2002, war unter den Tabsaconer Gitans eine mentale Distanzierung und verstärkte ethnische Differenzierung zum Nationalstaat zu beobachten, den man im Falle einer erfolgreichen Präsidentschaftswahl umgehend in Richtung Spanien zu verlassen plante.

²⁴ „Nous nous avons pas trop amusés hier soir. Il fallait toujours changer la chaîne avec cet film! Mais quelle honte!“

²⁵ „Es gibt gute und schlechte Menschen in jeder Rasse!“ (*Dans toutes les races, il y a des bons et des mauvais!*), stellte die beliebteste Antwort bei den Leuten dar, wenn die Rede auf das Gute und Böse im Menschen zu sprechen kam. Tatsächlich machten die Gitans die größten Unterschiede, wenn es zum Moralverhalten von einzelnen Payer-Individuen kam. Die Tatsache, dass Gitans immer wieder Nicht-Zigeunerinnen heirateten, die anschließend in die Gruppe integriert wurden (in Tarascon gab es allein fünf oder sechs solcher scheinbar gut funktionierender Mischehen), macht deutlich, dass Stereotypisierung viel weniger von der Minderheit praktiziert wurde, die ja eine gute Kenntnis der anderen besaßen, als auf Seiten der Mehrheitsbevölkerung, die man aus Sicherheitsgründen lieber im Geheimnis über seine Kultur ließ. Etnizität war dabei keine prä-mordiale Tatsache, die nur im Blut zirkulierte – besonders Frauen galten als sehr transformationsfähig, wenn man sie systematischer, kultureller Bearbeitung aussetzte. Eingehiratete oder adoptierte Nicht-Gitanes konnten durch die mimetische Anwendung von genderspezifischen Selbstpraktiken im Laufe einer gewissen Zeit sogar fast zum Status „echter“ Gruppenmitglieder avancieren. So wurde mir mehrmals gesagt, dass auch ich problemlos „eine Gitane werden könne, wenn ich es nur wollte“ (*tu peux devenir Gitane si tu veux*), oder besser, wenn ich bei ihnen einheiraten würde. Immer wieder wurden meine Fortschritte, die ich im Laufe der Feldforschung im Hinblick auf meine verkörperte Übernahme ihrer Genderideale machte, positiv kommentiert.

²⁶ Patrick Williams informierte Studie über die *Manouches* des französischen Zentralmassivs (1992) bildet hier eine nennenswerte Ausnahme. Seinen Arbeiten (Williams 1994; 1992) ist es

nicht nur zu verdanken, dass man ethnische Identitätsarbeit bei den unterschiedlichen Zigeunergruppen nun nicht länger ausschließlich auf die Erhaltung einer „patrouilierten“ ethnischen Grenze (Bath 1969: 14) beschränkt, theoretisieren muss. Auch die angeblich determinierende Rolle der Stereotypisierung durch die Mehrheit bei der Entstehung und Formation der Minderheitenkultur wurde im Zuge von Williams' emischer Interpretation der Diskurse und Praktiken der *Manouches*, fast vollständig dekonstruiert (vgl. dagegen Streck 1996). So konnte der französische Ethnologe, der seit seiner Jugend mit dieser fahrenden Gruppe in Kontakt steht, zeigen, dass es bei der Auseinandersetzung zwischen Zigeunern und Nicht-Zigeunern nicht unbedingt um kulturelle Anleihen ging, welche die Minderheit selektiv aus dem kulturellen Kontext der Mehrheit entnahm (Okely 1997), noch dass der ideologische Kampf mit den Gadje um geeignete „Orte“, die man mit Identität „investieren“ konnte (Thede 1999), direkt im Zentrum der Selbstdefinition der *Manouches* stand. Die *Manouches*, wie Williams sie verstand, formulierten einen, von den Gadje weitgehend unabhängigen Diskurs über die Welt, sicherten sich über ihre spezifischen *hommages* an die Toten Kontinuität und Autonomie ihrer eigenen Kultur und begründeten nicht zuletzt, indem sie die Allgegenwart der Mehrheitskultur symbolisch auslöschten, in dieser, dadurch entstandenen Leere ihre eigene, gültige Zivilisation. Dementsprechend erforderte die Installation der *Manouche*-Zivilisation eine totale symbolische Inbesitznahme des geographischen und kulturellen Territoriums der Gadje, welches zuerst stellenweise „entleert“ und dann mit neuer, eigener Sinnstiftung gefüllt wurde, d.h. durch Diskurse und Praktiken der *Manouches* förmlich imprägniert wurde - ein Prozess, dem die zeichenhafte Annulierung der ominipräsenten Gadje-Bewohner und deren kulturelle Bedeutungen als erster Schritt dem zigeunerischen Zivilisationsprozess vorausging. Der Kampf um Macht (oder um das „Zeichen“) zwischen Zigeunern und Nicht-Zigeunern verlief weniger an einer umkämpften ethnischen Grenze und basierte auch nicht auf der Beschlagnahmung bestimmter kultureller Merkmale der Gadje, die im Zuge dessen neu bewertet wurden. Vielmehr zeichnete sich die symbolische Auseinandersetzung der *Manouches* durch den völligen Verzicht auf eine direkte Konfrontation mit der Mehrheit aus, da sie, aufgrund ihrer schwachen Verhandlungsbasis, die gekoppelt an einem impliziten Anspruch auf heimliche Hegemonie über die Gadje auftrat, nur im Verborgenen und unter Ausschluss aller Nicht-*Manouches* ausgetragen werden konnte (Williams 1992: 52-54). Ähnliches ließ sich auch für die südfranzösischen Gitans feststellen.

²⁷ „Quand tu es jeune, tu pense pas. Tu veux justement un peu de l'argent, tu t'en rends pas compte de ce que tu fais vraiment...“

²⁸ „Seigneur, délivre cette fille de son état dépressif et installe en lui encore de l'espoir et de la lumière. Mon Dieu, laisse-la sortir de cet état malheureux, qu'elle trouve encore son chemin et son bonheur!“

²⁹ „Il y a une période d'épreuve entre les fiancailles et le mariage. Il faut voir, si la fille et le garçon ont véritablement de l'amour l'un pour l'autre. Si la fille, après un certain temps après les fiancailles, commence à sortir avec d'autres garçons, là, les anciens diront: `Ca va pas marcher ca, il n'y a pas assez de l'amour, il faut qu'on trouve une autre solution!“

³⁰ „Non, ca se fait pas chez nous. Nous les Gitans, nous donnons pas nos filles aux Payous. Un garçon qui, mais une fille, non. Si un garçon se maria avec une Paye: une Arabe ou une Francaise, qui. Ca, c'est pas grave, au contraire nous serions heureux, mais une fille, non. C'est une question d'honneur de la famille.“

³¹ „Tu sais, j'ai prié pour l'avenir de ma fille. J'ai prié pour que Noa, son mari, demande ma fille en mariage. Parce que je savais que ma fille, elle lui voulait et c'était un bon garçon.“

Mais eux, ils ont demandé une autre fille à Corazon. J'avais un deuil dans mon coeur, tu peux pas imaginer! Je pleurais, je ne faisais que pleurer... Comme un deuil je l'ai ressenti. Mais j'ai continué à prier. Alors la fille de Corazon a coupé l'engagement et Noa a demandé ma fille. Tu vois? Mon mari, il voulait pas, lui, parce que Noa avait déjà demandé une autre fille. Mais j'ai parlé avec lui. Je lui ai convaincu..."

³² „Les Gitans, dès qu'il y a un mariage, ils arrivent de partout. Les Gitans, c'est comme des fourmis, toujours ils arrivent en grande quantité. Les Français, non, eux ils ont besoin d'une carte d'invitation, mais les Gitans, ça se gêne pas. Tout d'un coup, il y a tout le monde là sur un mariage – comme les fourmis!“

³³ „Patischa... quelle gaspillage! Et tout ça simplement pour faire voire! Et le jour après, c'est la ceinture...!“

³⁴ „Es guape!... Comme elle est belle la robe!... Mais quelle beauté!... Guape!... Guape!... Comme elle est belle la Kali!“

³⁵ Vielleicht sollte man hierzu noch anmerken, dass der Taschentuchritus von vielen Gitanes-Frauen selber mittlerweile als „Barbarei“ und als Instrument des Machismus angesehen wird. Obgleich die Schmerzen des Eingriffs nur kurz und vorübergehend sind und der Ritus sich in einer wohlwollenden, ja fröhlichen Atmosphäre abspielt, plädieren viele für seine baldige Abschaffung - auch weil die Gitanes zu Recht befürchten, damit in den Augen der Payous als „unzivilisiert“ zu gelten.

³⁶ „Tu es vierge comme la Vierge! Tu resteras fidèle à ton mari. Ton mari est content. Il te prend en confiance. Tu es une bonne épouse, tu seras une bonne mère!“

³⁷ In den unsicheren Zeiten des sozio-kulturellen Wandels muss eine Gesellschaft eben notfalls auf die verstärkende Wirkung der Religion zurückgreifen, damit die brüchige, irdische Ordnung wieder eine transzendente Begründung erhält und dauerhaft in Köpfen und Körpern der Menschen verankert werden kann. Die scharfe Trennungslinie, die der abendländische Mensch, geprägt vom extremen Purismus des kirchlichen Christentums und seiner „Okzidentalierung“ der historischen Person Jesu in eine übersinnliche, ätherische und geschlechtslose Heiligenfigur, zwischen profanen Eigeninteresse und desinteressierter Spiritualität in der Religion gezogen hat, erweist sich in der Praxis als unhaltbar. Die Gitans sahen darin - vielleicht aufgrund ihrer orientalisch genauso wie okzidentalisch geprägten Kultur - kein Problem, rohen, irdischen Pragmatismus, der bestimmte eigennützige Interessen verfolgte, mit einem transzendentalen Schriftenfundamentalismus, der unbedingten Gehorsam zum höchsten Schöpfer implizierte, zu vereinen.

³⁸ „Ces filles ont fait ses honneurs, ce que nous, les Gitans, appelons le *mocador*. C'est notre coutume et c'est la joie de la mère, du père et de toute la famille. Aujourd'hui nous avons fait le *mocador* et nous, les Gitans, nous le ferons aussi demain et dans toutes les siècles qui viennent!“

³⁹ „Ca m'a fait quand même quelque chose, quand ma fille a fait le mouchoir. J'ai dû pleurer. Tellement c'est beau le mouchoir!“

⁴⁰ „Mit seinen Dämonen tanzen“ bedeutet im Kontext einiger klassischer Flamenco-Tänze, wie z.B. der *Allegria* oder der *Farruca*, sich einen (unsichtbaren) Gegner vorzustellen, gegen

den man tänzerisch-kämpferisch auf der Bühne antritt. Manche LehrerInnen raten den TänzerInnen auch zu der geistigen Vorstellung, während der Performance einer „streetgang“ anzugehören, die wiederum gegen eine andere, verfeindete Straßenbande zum „Duell“ angetreten ist. Diese mentalen Konzeptionalisierungen verhelfen dann dem Performer oder der Performerin, diesen „Kampfgeist“ körperlich-mimetisch umzusetzen, so dass der typische Stil bestimmter Flamencotänze daraus entstehen kann. Natürlich ergeben sich aus den hochstilisierten, oft minutiös choreographierten und komplizierten Bewegungsabläufen des andalusischen Flamencos keine Besessenheiten im Sinne von tieferen Trancezuständen für die direkt Beteiligten. Der reine Flamenco gehört, trotz seiner augenfälligen Intensität, nicht zu den Trancetänzen.

⁴¹ „C’est notre tradition d’être catholique. Mon père, mon grand-père et mon arrière-grand-père étions catholiques. Il faut continuer. C’est notre façon de vivre.“

⁴² „Damian (le pasteur) n’ose pas à me parler, quand il me voit. Il est mal à l’aise! Il est très jeune, il a seulement 40 ans et il prétend d’être sage et de savoir tout. Ca, c’est pas possible ca. Moi, je lui parle quand même – moi, ca me fait rien du tout.“

⁴³ Soto übernahm 2005 als Folge eines Pastorentauschs die evangelikale Kirche einer entfernten Stadt. Tatsächlich folgten auf seinen Weggang zahlreiche Austritte von langjährigen Mitgliedern der Religionsgemeinschaft, die vom Glauben abfielen und damit die Teilnehmerschaft an den Kulturen merklich reduzierten. Dieser Sachverhalt bestätigt die wichtige Funktion der charismatischen Führerschaft in milleniaristischen Bewegungen, welche den AnhängerInnen eine besondere Legitimation, „die auf eine Beziehung der Loyalität und Identifikation gründet“, verschafft (Worsley 1968: 387). Die hohe Bedeutung des priesterlichen Charismas in der zigeunerischen Pfingstbewegung weist auf die Tatsache hin, dass es sich bei ihren Riten nicht um bloße Heilungsrituale handelt. Die religiöse Bewegung arbeitet aufgrund der fehlenden politischen Institutionen auch langfristig daran, feste, einheitliche Gruppen zu bilden, soziale Zersplitterungen aufzulösen und die marginalisierte Gruppe auf diese Weise zu ermächtigen (ebd.: 316).

⁴⁴ Besuche der katholischen Messen war eine religiöse Praktik, von der die Gitans nur sehr selten Gebrauch machten, da die Kirchen hauptsächlich von Payous besucht wurden. Sie beschränkten sich in der Ausübung ihres Glaubens normalerweise auf die eher sporadische und unregelmäßige Teilnahme an regionalen und überregionalen Pilgerfahrten (Lourdes, Saintes-Maries, Nizza). Zusätzlich waren ihre spezifischen Übergangsriten, wie Hochzeiten, Taufen, Totenwachen und Beerdigungen stark vom Katholizismus geprägt.

45

- „Je suis allé à la réunion, mais j’ai rien senti là -dedans. Ca m’a pas touché du tout...“
- „Quand je suis allé à la réunion pour la première fois, je suis rentré chez moi et j’ai pensé que ça sert à rien. Je croyais pas que c’était la vérité. Je me suis bloqué, je me suis obstiné...“
- „Bon, beh..je suis allé à la réunion et j’ai écouté la parole de Dieu, mais franchement, j’ai rien senti dans mon coeur. Je croyait que c’était pas pour moi. Alors je me suis jamais levé de ma place quand il y avait un appel. J’étais trop orgueilleux...“

⁴⁶ „Dora, elle s’occupe plus de ses soeurs, que de moi, pourtant elle est ma belle-soeur. Elle m’invite jamais chez soi, pour boire du café. Mais ses soeurs, qui – elles mangent toujours ensemble, les chrétiens. Si tu aurais vu Dora, avant qu’elle a commencé la chose de

l'église...Elle a toujours porté des belles robes... elle a aussi fumé. Nous avons toujours mangé ensemble, nous avons parlé et nous nous avons amusé....Aujourd'hui, elle est plus la même.“

⁴⁷ „Ils restent entre eux. Ils partagent pas. Ils s'appellent frères et soeurs, mais les autres, les „paiens“ font pas parti de la famille. Ils restent toujours entre eux, ils s'en foutent des autres. Ca, c'est pas chrétien, ca. C'est une secte. C'est pourquoi c'est une secte!“

⁴⁸ „Il faut pas se donner trop de la peine, de les arracher des ténèbres...mais il faut faire attention que nous restons dans la lumière. S'ils veulent rester dans les ténèbres, c'est dommage pour eux. Il faut pas faire trop pour eux et rien pour soi-même. Il faut mettre des bornes. Il faut dire NON, si c'est nécessaire. Il faut le dire. Pas méchamment, mais avec fermeté: NON, NON. Moi aussi, il fallait souvent que je disais NON à mes cousins...“

⁴⁹ „Nous, mon compagnon et moi, nous voulions suivre Dieu. Nous voulions pas nous mettre sous l'autorité d'un père, mais nous voulions nous mettre dans le chemin de Dieu. Je veux vous raconter une expérience. Ca fait 10 ans déjà. La petite, Emilie, elle était née et mon père voulait qu'elle soyait baptisée, mais nous, nous ne voulions pas. Mon père il est un religieux, un vrai religieux. Il n'est pas seulement très croyant, il est aussi pratiquant. Nous voulions pas de compromis, nous voulions suivre Dieu. Nous, on l'a présenté à Dieu. Mon père m'a interdit, a interdit aux enfants d'entrer sa maison. Tu imagines, il m'a pas parlé pendant quatre ans.. à Noel, quand la famille se reunisse, nous on n'y était pas...c'est grand quand même... mais ca me faisait rien franchement, je l'ai supporté, avec la grâce du Dieu. Alors moi, parfois je lui ai vu dans la rue et il s'est tourné et il a pris un aute chemin...Il m'a évité...Pour lui, je me foutais, mais pour ma mère...“

⁵⁰ „Je vais vous parler de mon suicide. Il y a cinq ou six ans, mon mari ne s'attendait pas très bien avec sa fille, parce que il avait decouvert que la petite, Emilie, elle était pas baptisé. Il a fait un grand scandale à ma fille et puis pendant quatre ans ils se sont pas parlés. Alors les enfants vennaient, plus repartaient. Un jour, il voulait qu'il viennent, après il voulait pas. C'était intenable. Et un jour, j'avais fait mon travail et vers onze heures, vous voyez, ca m'a pris tout d'un coup, J'ai pris un tas de cachets et je me suis couchée. Et le Saint Esprit m'a vraiment parlé et il disait: 'Pourquoi tu fais ca, Rosalie? Lève-toi et appelle les pompiers.' Je me suis levé, mais j'ai titubé. Alors je me suis appuyée contre les murs. Alors j'ai telephoné les pompiers. J'ai dit au monsieur: 'J'ai pris de cachets et je me sens pas bien.' Et alors il m'a dit: 'Rentrez à la maison et on viendra toute de suite.' Les pompiers sont arrivés et il y avait un tas de monde dans la maison...! Ils m'ont apporté a l'hôpital d'Ales. Et on arrivant j'ai plus vu, je me suis endormi...Et alors il m'ont fait un genre de transfusion pour m'enlèver tous les cachets et mon fils Momo, quand il venu me voir - mais j'étais dans les vaps encore - il m'a touché le bras et il disait: 'Pourquoi tu as fait ca, Maman?' Et moi, j'ai caressé le bras. Et après, quelques jours après, quand je me suis reveillé, il y avait un tas de monde dans ma chambre....! Et alors un psychiatre est venu m'est voir. Il m'a demandé pourquoi j'ai fait ca. Alors j'ai expliqué que mon mari ne voulait pas les enfants, que ...et alors il avait tout écrit. Et alors quand je suis sorti, mon mari faisait attention à moi, vous voyez, il venait envers moi, il passait tout le temps avec moi.

Et puis mon mari, il à parlé a ma fille après, parce que le Seigneur lui a dit: 'Va chez ta fille!' Alors il tape a sept heures le matin, alors ma fille l'ouvre la porte et elle voit mon mari. Alors mon mari a dit: 'Pardonne-moi pour ce que je te fait.' Ils se sont embrassés, ils ont pleuré. Et il est revenu à la maison. Il m'a rien dit. Il m'a dit: „Va t'en chez Marie, pour passer un petit moment. Alors je suis allée et je sais pas, si c'était ma petite fille qui m'a dit: 'Papé, il est venu, il a parlé à Maman.' J'y croyais pas, moi, j'ai croyais: jamais, jamais, jamais.... Alors je

suis revenue, et j'ai dit: 'Pourquoi tu m'a rien dit, que tu a parlé à ma fille?', alors il m'dit: „je te voulais faire une surprise.' Voilà...“

⁵¹ „J'ai une témoignage à vous faire. J'ai été divisé avec ma fille depuis quatre ans un mois et 14 jours. Pour des raisons d'église chez nous, les Gitans. Nous avons notre coutume et nous avons souffert: ma mère, mes enfants et ma femme et moi. Il fallait faire un combat depuis ce jour-la: quatre ans et un mois et 14 jours sont très longs! Et j'ai prié toujours avec confiance à Jésus. Mes soeurs de la Visitation m'ont parlé toujours d'aller chercher ma fille et j'ai refusé toujours et mes frères Charles ect., eux aussi. 13 janvier, mercredi: prière avec mes frères Charles ect. On a parlé de l'unité de toutes les l'églises. Parce que je pouvait pas parlé, j'ai parlé le lendemain avec un frère. C'était bien et j'ai pensé pour l'unité de toutes les églises, pour se rencontrer a la réunion de prière. Et le 15 janvier j'ai reçu un signe de Jésus et j'ai pensé à Jésus à la croix et qu'il fallait pardonner et Jésus travaillait en moi et mon coeur. Et le samedi le 16 janvier le matin a 7 heures Jésus a parlé à moi: 'Va chez ta fille!' Je suis allé et je suis allé à sa maison comme un petit enfant. J'ai frappé à la porte. Ma fille ouvre la porte. Elle est surprise de me voir et je suis entré et j'ai dit 'Ma fille!' et j'ai pardonné par la grâce de Jésus. Et j'ai pris ma fille dans mes bras et j'ai pleuré de joie avec ma fille... et maintenant je me sens légère comme l'huile de tournesol. Alleluja, Amen.“

⁵² Der Inhalt der Predigt wurde anhand meiner Feldnotizen rekonstruiert.

⁵³ (Aus: Lukas 14, Das Gleichnis vom großen Fest)

Die Gitans interpretierten diese biblische Aufforderung als ein Indiz dafür, dass Gott beim Entwurf seines zukünftigen Reichs, auch an die Zigeuner gedacht hatte, deren nomadisches Leben sich traditionalerweise im marginalen Bereich zwischen Zivilisation und Wildnis, in den Zwischenräumen von Kultur und Natur, an Ausfahrtsstraßen, Bahngleisen und an der städtischen Peripherie oder eben nostalgischer formuliert, „hinter den Hecken“ (*derrière les buissons*) abgespielt hat – so wie die alten Gitans auch noch ihren Geburtsort bezeichneten.

⁵⁴ Oder, wie der Gründervater Antonio Marquez einmal konstatierte: „Ich sage allen, das es nur durch das Evangelium ist, durch den Glauben, den wir durch Jesus Christus haben, dass das Volk der Zigeuner sich in die Gesellschaft integrieren kann.“ (*A tous je dis que ce n'est que par l'Évangile, par la conversion à Jésus-Christ que le peuple gitan peut s'intégrer à la société.*).

⁵⁵ „Dieu est comme un scanner, une machine qui t'examine à l'hôpital, qui voit si dans ta tête il y a un tumeur, ou non. Dieu voit tout, parce que le péché s'est inscrit dans ton corps. Elle laisse des traces. Le péché est comme une maladie, tu sais. Dieu voit dans ton coeur.“

⁵⁶ Vielleicht ließe sich auf diese Weise auch die mysteriöse Tatsache erklären, dass, laut Bibel, Jesus gegen die Lepra immun war. Nicht weil er ein übernatürliches Wesen war, dem kreatürliche Krankheiten nichts anhaben konnten, sondern weil er resistent gegen die Sünde (= Lepra) war: Er hatte die „Welt“ und alle ihre Versuchungen, mitsamt dem Teufel, bereits besiegt (Johannes 16).

⁵⁷ „Vous savez que le péché est une espèce de maladie interieure. C'est un peu comme le cancer, il vous mange à l'interieur. Au début, vous ne verrez rien du tout, mais après six mois c'est fini. Le péché, c'est une maladie, un cancer de l'âme.“

⁵⁸ Wer Magie oder Zauberei ausübte, egal ob Wahrsagerin oder schwarzer bzw. weißer Magier, der vielleicht im Namen der heiligen Dreifaltigkeit praktizierte, stand, laut eines Informationsprospekts des christlichen Missionswerks, im Bann „dämonischer Herrschaft“. Wer immer in derartige Praktiken verstrickt war, ob Klient oder Heiler selber, hätte mit gefährlichen Folgen für sein Tun zu rechnen: „Depression, Angstzustände, Hoffnungslosigkeit, Lebenskrisen und ewige Verdammnis.“ Unter den konvertierten Gitans waren *Marabouts*, die arabisch-muslimischen Magier, besonders gefürchtet. Es hieß, dass sie Hilfesuchende Klienten als „Gefangene“ der dunklen Mächte nähmen und sie in jahrelange Abhängigkeit zu sich brächten. Laut Priesterschaft war eine endgültige Befreiung von deren schadensbringendem Einfluss nur durch die neutralisierende und höhere Macht des Lichts, durch die Person Jesus Christus, möglich. Tatsächlich stand hinter dieser religiösen, zusätzlich auch eine realistische Erklärung. Abgesehen von der, in therapeutischer Hinsicht völlig unwichtigen Tatsache, dass Magie darin besteht, übermenschliche Mächte zu manipulieren, versuchen viele so genannte Heiler andere Menschen in ihren Machtbereich zu ziehen, um diese so erfolgreicher manipulieren zu können. Nun lässt sich natürlich dazu einwenden, dass die evangelikalen Pastoren sich ähnlicher Methoden bedienen, um ihre „Herde“ zu leiten. Im Unterschied zu den *Marabouts* waren die Gottesdiener jedoch durch eine formale, anerkannte Initiation und Weihe in ihr Amt erhoben worden. Als „Arbeiter des Herrn“ gehörten sie einer größeren, kirchlichen Institution an, die ihnen bei Amtsmissbrauch gegebenenfalls Sanktionen verhängen und Ausschluss erteilen konnte. Insofern war die Ablehnung der okkulten Praktiken der *Marabouts* nicht nur eine rein dogmatische Streitfrage (vgl. Apostelgeschichte 13 & 19). Mehrere Gitans hatten sich außerdem schon selber zu Genüge von der Insuffizienz der Heilerqualitäten der maghrebischen Medizinmänner überzeugt (siehe auch Zeugenberichte im Anschluss).

⁵⁹ „Ihr seid doch neue Menschen geworden, zum zweiten Mal geboren, aber diesmal nicht gezeugt durch den Samen von sterblichen Menschen, sondern durch das Wort Gottes, das lebt und für immer bestehen bleibt.“ (1 Petrus 1).

⁶⁰ „Le Diable aime pas quand tu fais plus le mal. Le Diable aime pas si tu vis plus dans le monde. Il aime pas, si tu ne fréquentes plus les bars, si tu fumes pas, si tu te drogues pas. C’est normal, parce que il est le roi de ce monde. Alors il veut que tout le monde est soumis sous lui. Alors il essaye de te tenter...mais toi, tu es maintenant sous la domination de Dieu. C’est lui à qui tu dois obéir et même si tu aimes pas ça parfois, je te dis, qu’être sur la domination de Dieu, c’est beaucoup mieux que d’être soumis au Diable.“

⁶¹ „Je pense que c’était à cause de mon mari, c’est à cause de lui...Tu sais, on était à Toulouse à cette époque-là et il y a un pont, qui s’appelle le pont du Diable. Tu sais, comme c’est avec le Diable, nous, on est quand même protégé de lui, nous sommes à l’abri avec la grâce de Dieu, Dieu nous protège du Diable, mais il fallait quand même pas s’arrêter à ce pont-là. Mais mon mari, il voulait faire quelque chose du grand, alors lui, il a affiché des posters pour l’Église et il voulait absolument afficher un poster au dessous du pont. Alors lui, il a affiché ce papier et après, tu sais, tout a changé. Il faut pas lui tenter, il faut pas lui trop regarder, nous sommes quand même des enfants de Dieu, mais il est fort lui, ah, ça s’est sûr.“

⁶² „Les hommes sont malades à cause du péché. Ils sont malades parce que ils n’obéissent pas à Dieu. Parce qu’il vivent pas sous sa puissance, la loi de Dieu, mais sous la puissance de l’Ennemi. Nous, les Gitans, on a réalisé que dans ces temps là, tu peux pas vivre ta vie sans Dieu, sans avoir la protection de Dieu. C’est pas possible. C’est pour ça, que nous nous tournons vers Dieu aujourd’hui, nous, les Gitans.“

⁶³ Von den Gitans als psychisch krank eingestufte Personen wurden jedoch nicht immer als Patienten von den Payou-Spezialisten akzeptiert, die offensichtlich andere Kriterien für die Diagnose psychischer Abnormalitäten hatten. So wurde z.B. eine ältere Verwandte aus meiner Gastfamilie vor einigen Jahren in eine psychiatrische Klinik gebracht, da sie, wie die Leute erzählten, „verrückt“ (*folle*) gewesen wäre. Sie hätte sich z.B. mehrmals über lange Stunden hinweg in ihrem Zimmer eingeschlossen, die Tür nicht mehr geöffnet und andere, asoziale Marotten an den Tag gelegt. Nachdem man in der Psychiatrie festgestellt hatte, dass die Dame das Datum des heutigen Tage wusste und auch sonst keine groben Absonderlichkeiten in ihrer Verhaltensweise aufzeigte, weigerte man sich sie im Krankenhaus aufzunehmen.

⁶⁴ „Vous savez, il y avait un Andaloux, un Espagnol, vraiment un sauvage. Mais sauvage, sauvage, je vous assure. Même il parlait sauvagement...Un jour il était à l'église chez nous. Moi, je n'y étais pas, mais il y avaient des gens, qui m'ont raconté ca et qui parlaient bien l'anglais. Et après la réunion ils sont venus et il m'ont averti, que lui, l'Espagnol, il était béni par l'Esprit et voilà, il parlait en langues. Il parlait un anglais impeccable, sans fautes, un anglais parfait et pur...“

⁶⁵ „Nous sommes retardés de 100 ans à peu près, je ne pense pas que nous pourrions rattrapper le retard...“

⁶⁶ „J'étais un garçon comme tout les autres. Même j'étais meilleur, parce que mon père était chrétien à l'époque et il m'a ammené à l'église. J'étais pas chrétien moi: j'ai entendu parler du Dieu, mais je connaissais pas Dieu. Mais je buvais pas, je sortais pas, je me droguais pas. C'était surtout comme ca, parce que j'étais un garçon timide. Beaucoup trop timide, voila pourquoi je suis resté à la maison. Mais avec le temps, les années passés, je commençais à me droguer, a sortir dans des boîtes des nuits, à boire. Enfin, je voulais sortir de ma timidité, je voulais m' oublier, je voulais être heureux. Alors j'ai passé des nuits et des nuits dans les boîtes avec mes cousins. J'ai pensé que ce ca le vrai bonheur. Je me suis saoulé toute la nuit et à la fin, je commençais à danser et de me sentir mieux. Mais dès que je suis retourné tard le matin, vers cinq heures (je voulais pas m'en aller), j'étais encore dans l'angoisse. Après je touchais au drogues plus fortes. D'abord je fumais le shit. Ca m'a enlevé des angoisses, mais après ils sont revenus encore plus forts. Je touchais au cocain, au heroin. Je vendais des drogues...“

Des anneés passaient et je me suis marié. D'abord c'était bien, tout était en rose, je me suis senti heureux, mais après, peu à peu, ca s'effondrait. Je recommençais a sortir la nuit, je suis encore tombé dans la drogue, et j'ai laissé ma femme et mes enfants. Je les ai negligé au tel point que je m'est suis plus souci de quoi ils en à manger. J'ai hôte de parler de ca, mai c'est la verité: je m'est suis plus occupé ni de ma femme et ni de mes enfants. Même mes enfants, je les ai pas aimés. Après, un jour, moi, j'étais pas à la maison, c'était un serviteur de Dieu qui est venu à la maison et qui annonçait à ma femme que Dieu est vivant et qu'il peut aider... C'était mon cousin germain, Damian, qui est venu ce jour-là. Grâce à Dieu. Je lui connaissais bien sûr, c'était mon cousin germain, mais j'en voulais rien de lui, parce que je voulais rien de ces chrétiens-là avec leur machin de réunion, ca m'intéressais pas, j'aimais pas. Mais après, parce que ma femme a tellement insisté, je suis allé à la réunion le soir. La parole de Dieu m'a fortement touché, j'ai tout de suite compris que c'était le bon chemin. Je me suis converti. Après la première réunion même, ma femme m'a dit: `ton visage a changé.` Et le même soir je suis aller chercher les chrétiens, une chose complètement impensable avant, quand je les ai évité à tout prix, les chrétiens...“

⁶⁷ „Mon mari c'était un buveur, un alcoolique. Avec des années il buvait de plus en plus. Alors il sortait le soir et il revenait complètement soul. Ca devenait pire avec le temps. Je pouvais plus dormir dans la nuit, parce que, quand il revenait, il trouvait même pas le trou pour les clés. Alors il m'a menacé. Il m'a dit qu'il va me tuer. Il a dit: `Je vais te tuer, je vais te tuer'...toujours il a dit ca. Après il a pris un rasoir, il l'a mis sur son cou et il a dit : `Je vais me tuer, je vais me tuer, comme ca tu serais tranquille.' J'ai mis des croix sur les lits de mes enfants, tellement j'avais peur. Après je voulais me suicider, c'était en hiver et ma fille devait avoir une opération du coeur. Alors j'ai demandé les soeurs pour prier pour moi et ils ont dit: `Demande au pasteur de prier pour toi.' Et je l'ai fait. Je suis allé aussi a l'église, mais sans vraiment comprendre. Mais une fois, dans une réunion, j'ai été au fond de la salle, comme d'habitude et j'ai écouté le Saint Esprit qui disait par la bouche d'une soeur: `Pourquoi tu restes comme ca encore?' Alors dans ce moment-là, j'ai senti une grande calme entrer dans mon coeur, j'ai senti la tranquillité, une paix me remplir...“

⁶⁸ „J'ai connaissais Dieu tout jeune, parce que ma mère était religieuse, même très religieuse. J'étais une fille, qui était angoissée, qui faisait des dépressions. Alors je connaissais des filles, qui allaient voire un *Marabout*. Je suis allée avec eux, je suis allée plusieurs fois. Il nous a donné des trucs pour la protection ect. Quand je me suis marié je pensais que j'étais heureuse. Je pensais comme ca, que dans le monde je pourrais être heureuse, que j'y trouverais mon bonheur. Mais après le mariage, je me suis rendue cômte, que mon mari était un toxicomane. Il se drogait. Alors je suis encore allé voir le *Marabout*. Il m'a donné des choses pour faire sortir mon mari de la toxicomanie, mais je peux vous dire que, chaque fois je lui voyais, chaque fois c'était encore pire. J'ai commencé à fréquenter les réunions, mais c'est vrai, que pendant longtemps j'ai rien senti. Je suis allée là-bas, mais sans vraiment écouter. Je faisais semblant, mais je suis y allée pour me faire voire, pour attirer l'attention des autres, pour faire la belle. Maintenant j'ai le bonheur. Je suis pas riche, j'ai pas beaucoup, mais c'est vrai, que suis bien. J'ai la paix, la joie...“

⁶⁹ „J'étais beaucoup catholique, moi, mais sans vraiment le croire. Ca me disais rien du tout, mon coeur était dans une vide. Mon père m'a ammené aux pèlerinages. Chaque année. J'ai embrassé la Sainte Vierge, la Sainte Sara. J'ai passé des heures devant la statue. J'ai l'adoré, je sais même pas pourquoi j'ai fais ca, ca m'apporté rien du tout...naturellement la statue, elle est restée muette. J'étais bête...

Après je suis allée à la réunion, parce que j'avais un problème personel. Je suis allé à la réunion, mais je faisais semblant que j'avais pas un besoin. Pourtant j'avais un besoin très grave, parce que j'étais beaucoup angoissée. Je prenais beaucoup des cachets pour les nerves pour ca. Même mes fils voyaient que je prenais beaucoup des cachets, parce que j'étais toujours enervée. J'avais hôte devant eux, qu'il me voyaient comme ca. J'avais pas la paix. Alors les soeurs m'avaient fait comprendre, que, même si je faisais semblant d'être heureuse, en realité je n'y étais pas, même j'étais pas bien du tout. Alors je suis revenue à l'église, tout en être consciente, que j'avais un problème. J'étais angoissé, j'arrivais pas à dormir la nuit. Et j'ai vu les autres soeurs comme Annie et Nina, et j'ai vu qu'ils avaient la paix. Et je voulais être comme eux. Alors j'ai ouvert mon coeur a Jésus. A force d'aller à la réunion j'étais touché dans mon coeur. Je prenais plus les cachets pour les nerves. Alors moi aussi, j'avais la paix...“

⁷⁰ „Moi, j'étais un garçon, qui aimait pas la compagnie avant. Et maintenant j'aime la compagnie des chrétiens. Ce comme ca que Jésus peut changer une vie...J'étais une personne solitaire avant et à l'âge de 13 ans déjà, j'étais pris par les angoisses. J'étais toujours avec mes parents et mes parents me gâtaient, comme chez nous les Gitans, on satisfie tous les besoins

de nos enfants, on leurs donne ce qu'ils demandent. Moi, mes parents m'ont donné tout. J'étais bien chez mes parents, franchement: à la maison, c'était moi qui commandais, j'étais le chef. J'avais même une voiture pour moi toute seule. Mais vous savez chers amis, que les richesses seules ne suffisent pas...Alors les angoisses me prenaient tel que je pouvais pas m'endormir seul. Je regardais la television et il fallait que moi, je me couchais avant mes parents, comme ca, j'avais moins peur.

Je me suis converti a travers les entertiens que j'avais avec Pardi, qui à ce temps-là, a vecu avec nous. Il était pas encore pasteur, il etait chrétien. J'ai même pas attendu les réunions. Un jour, j'étais dehors et Pardi, il est passé derrière moi. Et il m'a dit une parole „Jésus t'aime“. Ca c'était le Saint Esprit, parce que, apres, Pardi m'a dit que il était en communion avec Dieu quand il a dit ca. Il s'est même pas rendu cômpte qu'il a adressé cette parole à moi. Dans cette instant même j'ai été converti. Chez nous, les Gitans, on connait la parole de Dieu, mais chez les sedentaires, quand tu témoigne de ce que Dieu a fait dans ta vie, ils te prennent pour un fou ou pensent que tu fais parti d'une secte...“

⁷¹ „Quand j'étais encore enfant, on m'a deja abusé de côté de mes parents. À vrai dire, c'était mon père qui m'a abusé. Ma mère n'a rien fait, elle a justement laissé faire. Moi, j'ai beaucoup souffert à cause de celà. Quand j'étais adolescente, j'étais prise par des dépressions graves. Je voulais justement mourir, tellement j'allais mal. Quand j'avais 16 ans, les médecins m'ont prescrit des médicaments: des calamants, des tranquillisants, ect. Puis ils m'ont mis dans une clinique psychiatrique. Non pas parce que j'étais folle, mais parce que les docteurs, ils avaient peur que j'allais me suicider. Il y a des gens qui font une tentative de suicide pour attirer l'attention, pour alarmer les gens. Moi non - je voulais vraiment mourir. Alors j'ai passé un an et demie à la clinique. Dieu seul sait ce que j'ai souffert. Quand je suis sortie, j'ai déménagé à B. et j'ai rencontré ma compagnie et j'avais mes enfants. J'allais beaucoup mieux déjà, mais j'ai continué à prendre des cachets pour me calmer et pour dormir. Après je suis allée à l'église et je me suis converti. J'ai arrêté à prendre des cachets et je suis beaucoup mieux. Depuis ma conversion, j'ai fait plus des dépressions. Grâce à Dieu!“

⁷² „Nous étions une famille des musiciens. Chaque nuit on faisait la fête. S'il y avait pas un mariage, nous, on inventait un. On vivait de ca, de la fête. J'étais musicien, j'ai fait le tour du monde. J'ai gagné de l'argent, même j'ai gagné beaucoup de l'argent, mais j'étais pas heureux. J'étais dans l'angoisse...j'étais pas comblé. Quand je me suis converti, j'étais encore jeune et j'ai laissé tout derrière moi: l'argent et la grande vie...“

Cette nuit-là, j'étais à la réunion pour la première fois. Dieu m'a delivré. Je sortais de l'église et je suis rentré à la maison et puis j'ai dit à ma femme: `Je pense, que j'étais sauvé par Jésus. Cette nuit-là, je portais le feu de Jésus dans mon coeur. Ma femme me croyait fou comme elle m'a vu comme ca.“

⁷³ Ähnlich verhält es sich z.B auch mit der Kritik der Pfingstler am Katholizismus, der in ihren Augen durch die weltliche Herrschaft der Kirche korrumpiert worden ist und dessen lithurgische Rituale keine Wirkmächtigkeit mehr haben, sondern sich durch abstrakte, symbolische und standartisierte Gesten zusammensetzen, ritualisierte Akte, die an und für sich „tot“ sind. Ohne die lebendige Präsenz des Heiligen Geistes, so die Gläubigen, könne man aber keine richtigen Heilungen oder Transformationen am einzelnen Menschen vornehmen.

⁷⁴ Auf ähnliche Weise sollen die Zigeuner bei ihrer Einwanderung ins spätmittelalterliche Europa zu Beginn des 15. Jahrhunderts gehandelt haben, als sie mit einem päpstlichen Dekret, das bestätigte, dass es sich bei diesem fahrenden Volke um Pilger handelte, die eine Buße in Form von einer 17-jährigen Wanderschaft für ihre frühere Konversion zum Islam leisten

mussten, die Grenzen in Europa für eine Weile ungehindert überschreiten konnten (Asséo 1994: 22/23).

⁷⁵ „Tu vois, quand j'étais petite, je me suis posé beaucoup des questions. Je me suis demandé par exemple, pourquoi toutes les races ont un président et un pays à eux-mêmes et nous, les Gitans, nous n'avons pas. (...). Après que je me suis converti, je savais pourquoi c'est comme ça chez nous. Dieu est notre président, il est notre roi et nous avons pas besoin d'un autre. Et Dieu nous a choisis, parce que nous sommes des rejetés.“

⁷⁶ „Nous sommes passés à ce rond-point là. J'ai vu les flics à côté. Et j'ai dit seulement: 'Dans le nom de Jésus, le Toutpuissant, qui nous a lavé avec son sang!' et j'ai senti la présence de Dieu dans la voiture. Vraiment, il y avait la présence de Dieu là-dedans. Mon cousin, il avait bu, ils nous avons arrêtés, mais les flics ils n'ont rien trouvé. („Il fallait pas, qu'il subisse un test?"). Qui, mais parce qu'il y avait Dieu, il n'y avait rien, ils n'ont rien trouvé. Et mon cousin, qu'il est pas converti, il a resté esplanté.(...). Après il a dit qu'il ne veut plus boire...“

⁷⁷ „J'étais contre Dieu. J'étais dans la désobéissance contre Dieu. J'étais dans la révolte. J'étais mené dans l'église par Dieu. C'était pas par hasard, que je suis venu...“

⁷⁸ „...Là-bas, je ne sais pas pourquoi, je suis entré avec lui. Je me suis assis et je me suis bientôt trouvé „prisonnier“, parce que la salle était tellement rempli des gens, que je ne pouvais plus m'enfuir. Plusieurs serviteurs de Dieu se tenaient sur l'estrade et je me suis mis à me moquer d'eux intérieurement. J'avais un terrible envie de rire, de sortir, pour pouvoir rire à mon aise, les trouvant ridicules, car étant habitué aux rites bien ordonnés de ma religion. Puis, tout d'un coup, j'ai eu l'impression que quelque chose tombait sur moi. J'ai commencé à pleurer sans savoir pourquoi, sans comprendre ce qui m'arrivait. Je me suis mis à pleurer sur mes péchés, et sur mon rejet du Christ, que d'un seul coup, je reconnaissais comme Sauveur du monde et Seigneur. J'ai voulu sortir pensant que je devenais fou, et rempli de honte, moi, l'orgueilleux, de pleurer devant les filles qui étaient là. Mais je ne pouvais pas le faire sans déranger tout le monde, si bien que je suis resté.(...) Toute ma vie, toute mon iniquité ont defilé devant mes yeux, et surtout mon attitude à l'égard de Jésus-Christ. Ces prédicateurs dont je m'étais moqué, je les voyais comme des apôtres...“

(aus: *Expériences*, Document N° 119. Septembre 2000: 8-9)

⁷⁹ Viele religionsethnologischen Studien kränkeln an dem Problem der Übersetzung oder Interpretation „indigener“ Diskurse ins wissenschaftliche Idiom. Zahlreiche Ethnologen neigen dazu, diese beiden Ebenen rasch miteinander zu vermischen oder, die Kehrseite der Medaille, die Aussagen und Darstellungen der Beforschten mit ihrer spezifischen, wissenschaftlichen Theorie zu überlagern. Bei der Erforschung des Phänomens von Besessenheit und Schamanismus stellt dies ein besonders gravierendes Problem dar, da wir es mit außerordentlichen Bewusstseinszuständen zu tun haben, die eng an das religiöse (Er)leben gebunden sind und welche in unserer abendländischen, säkularisierten Kultur kaum mehr zur Anwendung gelangen. Trance ist eben nicht gleich Trance (vgl. Rouget 1985) und der Besuch einer Technogroovedisco wird uns wahrscheinlich kaum für die Erfahrung einer Wallfahrtsprozession sensibilisieren. ForscherInnen müssen sehr viel Zeit und Geduld im „Feld“ aufwenden, um sich auch nur ein minimales Verständnis dieses Phänomens zu erwerben (Rouch 1985: 4; Hell 1999: 16/17), wobei sie hier um einen gewissen, unumgänglichen Grad an Partizipation und Bereitschaft zum Selbstexperiment nicht herumkommen (Turnbell 1993: 51). Nach meinen eigenen Felderfahrungen zu urteilen, scheint es ratsam, sich neben einer langfristigen Teilnahme an den Ritualen, zuerst auf die

Erklärungen und die Begriffsterminologie der TeilnehmInnen zu stützen, da normalerweise ein differenziertes, „spirituelles“ Expertenwissen auf der Seite der Beteiligten existiert, was z.B. die richtige Anwendung von Trancetechniken oder die „Grammatik“ des Rituals betrifft. Die Pfingstler, insbesondere die Priester, besaßen z.B. neben ihrem praktischen Know-how, auch eine hoch entwickelte und ausgefeilte Theorie über Ablauf, Inhalt und Intentionen der Performances, die nicht nur als verbindliche Vorgabe für jeden neuen Ritus diente, sondern die auch im vollkommenen Einklang mit den wissenschaftlich entwickelten Performance-Theorien stand.

⁸⁰ „Nous avons rencontré Jésus, nous avons fait l'expérience avec Jésus. C'est une opération, que Dieu nous a fait, sans que ca touche le chair. Sans ouvrir la poitrine, il nous a donné un coeur nouveau...“

(*Pastor Juan, anlässlich einer Evangelsierungspredigt für Payous*)

⁸¹ „Arrache ce coeur mauvais et impur, Seigneur, et donne-lui un coeur nouveau. Renouvelle ce corps!“

⁸² „...Je ne voulais à aucun prix devenir pasteur ou évangéliste. Pourtant (...) lors d'un culte, j'ai eu une tres brève vision alors que je priais intérieurement: un champs labouré et clôturé, et au milieu du champs un ange tenant un outil neuf à la main. J'ai ouvert les yeux en me disant: 'mais j'ai eu une vision!' Et au même instant, un parler en langue prophétique a été donné, puis son interprétation, qui s'adressaient à moi, alors que personne dans cette salle ne me connaissait, et qui me disaient notamment que l'outil que j'avais vu m'était destiné, pour travailler le 'champs' de Seigneur.(...)

Ce jour-là, j'étais abasourdi de tant de précision dans la prophétie, et en même temps de cet appel que je ne voulais pas entendre. Alors le pasteur A. a pointé son doigt vers le fond de la salle en disant que cette prophétie était pour quelqu'un qui se trouvait là. Je ne savais plus où me mettre, c'était trop pour moi.

J'ai seulement continué à témoigner en Bretagne. Des gitans se sont convertis, alors que jusque-là, il n'y avait eu que quelques tres rares, à Bordeaux.“

(aus: *Expériences*, Document N° 119. Septembre 2000: 9-10)

⁸³ „Normalement on s'en fout des Chrétiens, même on s'en moque d'eux, mais dès qu'il y a un problème, on se tourne vers *Alleluja*. On téléphone le pasteur, on cherche les frères et les soeurs...“

⁸⁴ „Que le Saint Esprit descende maintenant!“

„Que le Saint Esprit expose les coeurs!“

„Que le Saint Esprit saisisse les gens et qu'il leur fasse comprendre la réalité!“

„Que le Saint Esprit fasse son oeuvre!“

⁸⁵ Ergriffenheit, die sich in der inspirierten Rede und in der Verwendung von bestimmten Reimformen manifestiert, wird auch bei Platon thematisiert. Vergleiche dazu den Dialog des Sokrates mit Phaidros (Phaidros 14):

Sokrates: ...- Jedoch, lieber Phaidros, scheint auch dir, wie mir selbst, dass etwas Göttliches mich angewandelt?

Phaidros: Allerdings, o Sokrates, hat ein ganz ungewöhnlicher Fluss der Rede dich ergriffen.

Sokrates: Still also höre mich weiter. Denn in Wahrheit göttlich scheint mir dieser Ort zu sein, so dass wenn ich etwa gar in Verfolg der Rede von den Nymphen ergriffen werde, du dich nicht mehr wundern mögest. Denn schon jetzt bin ich nicht mehr gar fern von Dithyramben.

⁸⁶ „C’est pas la parole qui compte. C’est la démonstration du Saint Esprit.“
„Le message de l’Evangile bouleverse les coeurs des gens qui écoutent, convaincu par l’Esprit de Dieu.“
„Le Saint Esprit convainct du péché, du justice et du jugement.“
„Personne peut se convertir. C’est par l’oeuvre du Saint Esprit qu’on est converti.“

⁸⁷ „...Les docteurs me disaient, il y avait pas de chance, il devait mourir. Et quand je lui ai vu, mais quelle horreur. Son visage était plat, il avait du sang dans les yeux, sa poitrine était cassée, terrible. Je voulais sortir, parce que je croyais, que je puisse plus rien faire. Alors là, tout d’un coup, j’ai vu une voile noire au dessus de la tête du garçon. C’était l’annonce de la mort. Alors j’ai dit a Dieu: Mais Seigneur, si tu me fait voire ca, ca veut dire que c’est fini. Alors l’ange est venu pour me faire voire ca. Alors je me suis mis a prier, à invoquer le nom de Seigneur Jésus, j’ai prié, prié...Après je suis sorti, tout rempli de l’Esprit. Je suis passé a côté des parents et je lui ai dit que en quelques jours, le petit va sortir. J’étais saisi par l’Esprit, vous savez, c’était l’Esprit qui me faisait parler comme ca. Apres je suis rentré à la maison et j’avais hôte, j’ai pensé que mon travail de pasteur est fini, que toute était foutu... Mais quelques jours après, il ont laissé passer le petit sous un scanner et ils n’ont plus rien trouvé cassé: la poitrine, guéri, tous les os, guéri. Il y avait plus rien, il a survécu, grace à Dieu. Les docteurs, ils comprenaient plus rien...“.

⁸⁸ Alle Pastoren waren verheiratet, hatten Frau und Kinder und Homosexualität war sozusagen „nicht-existent“ bei den Gitans. Interessanterweise waren überdurchschnittlich viele Pastoren mit Frauen verheiratet, die einer anderen ethnischen Gruppe angehörten: spanische *Gitanas*, Französinen oder sogar Deutsche – etwas das ihren marginalen und ambivalenten Status innerhalb der Gruppe zusätzlich bekräftigte. Zudem waren die Frauen der Pastoren nicht vollkommen in die Gruppe der Katalanen integriert. Die Männer selber hatten sich bis zu einem gewissen Grad ins fremde, soziale Milieu aus dem ihre Ehefrauen stammten, eingegliedert und viele von ihnen beherrschten sogar die Muttersprache ihrer Gattin. Dieses Arrangement stellte eine absolute Ausnahme der kulturellen Regel dar, die besagte, dass fremdethnische Partnerinnen in die Gruppe der Gitans integriert und absorbiert werden sollten. Priesterfrauen genossen ferner einen sehr hohen Status in der Kultgemeinschaft. Im Gegensatz zum Durchschnittshepaar, pflegten Priestergatte und Gattin meist eine engere und partnerschaftliche Beziehung. Man sah sie häufig in der Öffentlichkeit zusammen im Gespräch und in Einzelfällen tauschten sie schon mal kleine, versteckte Zärtlichkeiten aus. Auch hier, auf dem Gebiet der Geschlechterbeziehungen, überschritten die Alliierten des Übernatürlichen die herkömmlichen Normen – mit Erlaubnis und Billigung der anderen.

⁸⁹ „L’église est un hôpital et les réunions sont des cachées. Dieu est un medicin et Jésus aussi, qui nous a purifié de notre péché par son sang, son médicament precieux. Il y a des virus spirituels, qui contaminent l’église. Il faut que nous développons des anti-corps, vous comprenez. Il faut que vous développiez des anti-corps.“

⁹⁰ Oft war es auch einfach nur die unmenschliche und demütigende Behandlung, die Patienten in staatlichen Krankenhäusern, Anstalten und Heimen erfahren hatten, welche die Gitans zutiefst abschreckte. So z.B. wurden zwei schwer behinderte Schwestern mittleren Alters, die man eines Tages in eine entsprechende Versorgungsinstitution gebracht hatte, umgehend wieder mit nach Hause genommen, nachdem man bei einem unangekündigten Besuch beobachtet hatte, dass die Behinderten „wie Tiere“ (*comme des bêtes*) behandelt wurden und aus einer Art gemeinsamen Futtertrog essen mussten. Auch Schwerbehinderte, von denen es

überdurchschnittlich viele gab, wurden bei den Gitans üblicherweise in der Familie behalten und mit aufopfernder Hingabe von Seiten aller Mitglieder betreut. Man glaubte allgemein, dass die Behinderung während der Schwangerschaft entstanden sei, anlässlich einer emotionalen Krise der Mutter, die eine „Bewegung“ (*un mouvement*) im Uterus ausgelöst habe - man nahm die Behinderten vielleicht auch deshalb als schicksalhafte Bürde hin, für die man eine Verantwortung zu tragen hatte.

⁹¹ „Ma fille était a l’hôpital avec ma femme, pour accoucher. Moi, j’étais à la maison. Tout d’un coup je me suis senti tres nerveux, tres inquiet. C’était pas seulement l’attente, il y avait un sentiment de plus. Alors, j’ai décidé d’aller à l’hôpital. Je suis arrivé, ma fille était déjà dans la salle d’accouchement. J’ai parlé à une infirmière et je lui ai dit que je veux voire ma fille. Elle m’a repondu que tout va bien avec ma fille et en 12 heures elle aura accouché. J’ai lui dit que non, je veux voire ma fille maintenant. Alors elle a dit: ‘Calmez-vous, Monsieur. Vous-voulez un café?’ J’ai dit: ‘Non, merci, je veux pas de café, je veux voire ma fille.’ L’infirmière a dit: ‘Calmez-vous, Monsieur. Voulez-vous un cachet?’ J’ai dit: non merci, je veux pas de cachet, je veux voire ma fille maintenant. Elle m’a dit que c’était pas possible à ce moment-là.

Mais j’ai senti, que quelque chose n’allait pas. J’ai senti quelque chose de mauvais. Alors je suis monté à l’étage, ou les bébés sont accouchés. J’ai ouvert la porte de la salle et là il y avait ma fille avec ma femme. Et, j’ai entendu, le moment-même ou j’ouvert la porte, que ma fille disait à ma femme: ‘Dit à Papa qu’il est mort, mon fils...’

J’ai lui ai vu, mon petit-fils, mais il n’a pas crié comme tous les bébés. Il y avait quelque chose de bizarre. Et là, j’ai vu le docteur qui a pris mon petit-fils dans ses bras et il est allé dans la chambre à côté. Je lui ai suivi et j’ai vu quand le docteur a mis mon petit-fils sous une vitrine. Je me suis approché et j’ai dit au docteur: ‘Laissez-moi faire. Le grand-père de ce petit garçon, c’est moi. Je suis aussi Pasteur: laissez-moi faire!’ Et j’ai ouvert la vitrine et j’ai pris mon petit fils par les deux jambes et j’ai prié. J’ai dit: DANS LE NOM DE JÉSUS CHRIST: REVEILLE-TOI! TU N’ES PAS MORT – TU EST VIVANT! QUE DIEU TE BÉNISSE!
Ensuite il était sain est vivant...“

⁹² Die *cantiques* der Zigeunerkirchen der Pfingstbewegung, welche in französisch, spanisch oder katalanisch gesungen wurden, bestanden aus einem reichhaltigen Repertoire an selbst komponierten Liedern, in denen biblische Textstellen oder Geschichten, neben eigenen poetischen Kreationen, verarbeitet wurden. Die Rhythmen der meisten Kirchelieder basierten auf Rumbas, der spanische Anteil des Repertoires trug allerdings häufig ein eindeutiges Flamenco-Timbre, je nach Stimme und Interpretation des Sängers. Jede Kirche der Region verfügte über ihre eigenen Musiker, Komponisten und Interpreten und zeichnete sich durch einen eigenen Musikstil aus. Vor Evangelisierungspredigten spielte und sang man gewöhnlich schnelle, fröhliche und rhythmische *cantiques*, die von Händeklatschen durch das Publikum begleitet wurden. Zum sonntäglichen Gottesdienst sangen die Gläubigen melodiose, musikalisch anspruchsvolle „Lieder der Anbetung“ (*des cantiques d’adoration*), deren längerer Gesang eine exstatisch-rauschhafte Wirkung auslöste. Hier kam es dann auch oft zu leichten bis tiefen Trancezuständen, die sich vom Singen in hohen Tonlagen bis hin zur Geistbesessenheit (*spiritmediumship*) manifestieren konnten. Frauen leiteten und bestritten den Gesang, während sich nur wenige der Männer aktiv am Singen beteiligten.

⁹³ Es existierten zwei verschiedene Formen von Gebeten. Erstens, Bittgebete, die unter der Woche, anlässlich der *exhortations* (den Ermahnungen) vorgetragen wurden, zweitens Dankesgebete (*des luanges, l’adoration*), welche vorwiegend bei der sonntäglichen Messe (*le culte d’adoration*) zur Anwendung kamen. Obgleich die Männer auch einzeln und laut

beteten, gerieten sie dabei, wahrscheinlich aufgrund des hohen Maßes an Selbstkontrolle, welche sie über sich ausübten, äußerst selten in einen Zustand der Ergriffenheit. Während Männer offenbar Schwierigkeiten hatten, in der Öffentlichkeit der Kirche eine (unmännliche) Demutshaltung einzunehmen, zeigten sich die Schwestern hier umso emotionaler und ungehemmter, wobei sie ihre zurückhaltenden Brüder dabei fast absichtlich mit ihren hell erhobenen und schrillen Stimmen übertönten. Die Gebete der Frauen waren bis zu einem gewissen Grad konform und formal aufgebaut, aber dennoch stark idiosynkratisch. Jede Frau schien eine bestimmte, individuelle Technik zu beherrschen, um die erwünschte Trance herbeizuführen. Vor allem die Melodie, die Musikalität der freigesprochenen, assoziativen Gebete, hörte sich bei jeder Betenden anders an. Ein gefühlsbetontes Dankesgebet enthielt neben der hohen Tonlage einer lauten und flehenden Stimme, oftmals Tränen oder stoßartiges Schluchzen und konnte zeitweise von sporadischen Glossalien (*parler en langues*) unterbrochen werden:

*Je te remercie, Seigneur, pour la grâce que tu m'avais fait. Seigneur tu m'a délivré du mal. Tu m'a indiqué le chemin.. je te loue, Père... parce que tu es digne de luange!! Tu es digne, Père...kovaismsakova...Tu es digne d'être glorifié..tu es le maître sur le ciel et sur la terre...j'étais rien Seigneur, mais tu m'as pris, tu m'a élevé et tu m'guéri, Seigneur. Merci, Père, parce que tu me garde toujours...ton nom Seigneur.... Kovakova..ismaiekova..kedekova...
Que ton nom soit beni, Amen*

⁹⁴ „Il y a toujours des curieux qui viennent a la réunion, mais il y a aussi des gens qui sont venus parce qu'ils éprouvent un besoin. Tu es venu, parce que tu a ressenti un besoin interieur, un besoin caché. Tu es saisi de l'angoisse forte. Tu peux pas dormir la nuit. Il y a des gens qui ont besoin d'un paquet des médicaments pour dormir. Il y a des orages dans les foyers. Même a ce moment-là...Mais j'ai vu des gens qui ont changé leurs coeurs parmi la réunion.

Je me sens bien au cours de la réunion. J'oublie mes problèmes. Il y a deux étapes dans la réunion. Quand on vient, on se sent bien, parce que on sent la présence de Jésus. Et la deuxième étape, c'est quand le message de Jésus s'adresse à nos coeurs. C'est pas si bien. Notre attitude change. Parce que la parole de Dieu c'est la vérité. Avant de sortir, on vous fait pas un cheque, ah? Non, pas de cheque du pasteur. Et la pomade dans le dos, on ne fait non plus ici. On ne flatte pas ici. Jésus n'a jamais parlé pour flatter des gens. Ici vous écoutez la vérité, Jesus est la vérité. Nous, on prêche pas pour vous accuser, non. Pas pour vous faire du mal, non. Le Saint Esprit convainc de peché, de justice et du jugement.

Le message de l'Évangile, elle bouleverse les coeurs, les vie, les gens qui écoutent, convaincu par l'Esprit du Dieu. La puissance de l'Esprit lui fait comprendre qu'ils sont les pécheurs. `C'est pas possible, j'ai ecouté et ecouté et ce soir la, j'ai compris. Seigneur, c'est pas possible...Si le l'Évangile nous fait tenir la tête parfois, c'est pour nous sauver. Ce n'est pas la connaissance, c'est la connaissance de la vérité. Ce n'est pas une parole de la lettre qui sauve... la lettre tue, mais c'est l'Esprit qui donne la vie.

Jésus a dit, il y a plus important que ca: vous allez recevoir la puissance. Recevoir de la puissance de la personne du Saint Esprit, survenant en vous, sur vous. Être un témoin de Jésus. Ca veut dire, qu'on a rencontré Jésus et il a nous sauvé. Son coeur a été changé. Quand Jésus vient dans un coeur, il le change totalement. Il remplace sa conscience qui était salie, qui était lourde, par l'Esprit. La personne du Saint Esprit prend la place du notre conscience et

nous conduit dans toute la vérité. La puissance du Saint Esprit survenant sur vous. Dieu habite en lui. Tu es le temple du Saint Esprit. C'est pas parce que il vous délivre de la présence des démons, c'est pas parce que il vous fait dormir la nuit. C'est parce que la puissance du Saint Esprit va survenir sur vous.

Tu es enchaîné. La Bible nous représente le péché comme une esclavage. Tu es esclave du péché. Jésus brise le chaînes, la Bible dit. Il délivre du péché. Les hommes sans Jésus peuvent pas y arriver. Il a ouvert les yeux aux aveugles. 'J'ai besoin de voir Seigneur!' L'Ennemi pousse les hommes à discuter, à dire qui a tort ou qui a raison (les fausses raisonnements). C'est lui, le dictateur de ce siècle. Il est l'auteur de la division. Dans cette salle-là, il y a pas la division. Mais dans les coeurs, il y en a peut-être. La Bible dit, quand le Christ affranchit quelqu'un, il sera réellement libre. Seigneur! Totale délivrance de la puissance ténébreuse, du Diable et ses oeuvres...C'est de quitter le terrain des ténèbres du monde pour venir au terrain de la sainteté du Christ. Il veut te donner un nouvel coeur, une nouvelle vie. Si tu le veux ce soir, la puissance du Saint Esprit va survenir sur toi. Fermez les yeux...

(Tonbandaufnahme)

⁹⁵ Längst nicht alle Pastoren bedienten sich körperlicher Techniken, wie der Hyperventilation durch lautes Schreien oder Lufteinholen, um sich in einen anderen Bewusstseinszustand zu versetzen. Tatsächlich kamen verhältnismäßig viele, insbesondere die geübten Prediger, gut ohne diese Form zusätzlicher ritueller Hilfsmittel aus. Ähnliches galt auch für die sensiblen Geistmedien, die prophezeienden Frauen, die oft nur ein paar einfache performative Praktiken anwandten, um sich in den Zustand der Besessenheit zu versetzen..

⁹⁶ „Une fois, à Montpellier, l'Évangile était prêché. Alors, le pasteur a dit que le péché est un lourd fardeau, qui pèse sur l'homme ou la femme. Alors un jeune s'est levé et il a répondu: 'Moi, je sens pas le poids du péché. En contraire, je me sens légère et je pense même, que je n'ai pas peché.' Alors le Saint Esprit a dit au pasteur, qui a resté esplanté, de poser la question suivante: 'Si tu es mort et on te mets 50 kilos de terre sur ton corps, tu sentiras rien, non?' Alors le jeune homme était obligé de dire: 'Non, bien sûr, parce que je suis mort.' Alors le pasteur lui a dit sagement: 'Voilà, c'est ainsi. Tu ne sens pas le fardeau de ton péché, parce que tu es spirituellement mort!'

⁹⁷ „Tu portes une fassade, tu fais semblant que tu es bien, mais en vérité tu es triste, tu es malheureux. Dans le monde, tu trouveras point le bonheur, il n'y a pas du bonheur sur la terre. Regarde-toi, tu es pas bien, tu as pas la paix, peut-être ton foyer va mal, tu peux pas dormir la nuit, tu prends des cachets...“

⁹⁸ „Si je te tournais le dos, et toi tu ferais des conneries derrière mon dos, tu te moquerais de moi et puis tu t'en rends compte, qu' il y a un miroir devant moi, et tu t'en rends compte, que je puisse voire toutes tes conneries à cause de la réflexion, comment tu te sentirais alors ? Si je me tournais pourtant, avec un regard d'amour et du pardon, pas du tout incliné de te punir? Comment tu te sentirais? Tu aurais pas hôte?'

⁹⁹ „Pense à l'éternité, un jour quand tu dois partir, tu regretteras peut-être, que tu n'as pas pris une décision aujourd'hui...réserve-toi une place à la croix maintenant. Comme ca sera terrible, si tu peux pas monter au ciel, comme les chrétiens. Dans l'enfer, tu resteras pas pour quelques jours, mais pour toute l'éternité! Des milliards et milliards des années! Là-bas, il fait chaud, mon ami, tu peux me croire...“

¹⁰⁰ „Dans cette salle-là, il y a deux catégories des gens. Il y a ceux, qui ont crucifié Jésus et ceux, qui l'aiment. Il y a ceux, qui se trouvent dans les ténèbres, et ceux, qui ont la lumière. Il y a des gens qui vont à l'enfer, et il y a des gens, qui vont au paradis. Il y a ceux, qui seront suavés, et ceux qui périront. Il y a des gens, qui sont chrétiens dans l'église et à l'extérieur, et il y a ceux qui sont chrétiens dans l'église seulement. Et il y a les païens...”

¹⁰¹ „Tu dis, que tu es gentil, tu dis que tu n'as jamais fait du mal à personne. Mais qui a jamais péché dans sa vie? Ca n'existe pas. Même tricher à l'école est un péché...Rends-toi compte, que toi aussi, tu as péché. Tu as menti, tu as vécu dans le mensonge, tu es l'esclave du péché...toi aussi!”

¹⁰² „Das Wort Gottes ist lebendig und wirksam. Es ist schärfer als jedes zweischneidige Schwert, es dringt durch und trennt Seele und Geist, Mark und Bein. Es zieht die geheimsten Wünsche und Gedanken der Menschen zur Rechenschaft.“ (Hebräer 5)

¹⁰³ „Tu es malade, parce que tu a péché. Tu es battu par la maladie du péché. Ce soir, il faut que tu réalises, que tu es un pécheur, sinon Jésus peut pas intervenir. T'appelle pas le docteur, quand tu t'en rends compte, que tu es malade?”

¹⁰⁴ „Laisse ton intelligence, laisse ton orgueil au placard...tout ça, ça ne va pas t'aider. Viens avec ton coeur, pas avec ton intelligence. Laisse ta masque au placard à la maison...”

¹⁰⁵ „Humilie-toi devant la croix, mets-toi aux genoux devant Jésus. Pour la personne que j'aime, je m'humilie, non? À la personne que j'aime, je ne vais pas avec la masque d'Alain Delon, non? Alors venez telles que vous êtes...”

¹⁰⁶ „Il faut pas que tu te lèves de ta place ou que tu lèves ton bras – ça sert à rien tout, ça. Demande pardon à Dieu, c'est une chose entre Dieu et toi. Prie-lui intérieurement.”

¹⁰⁷ „Restez dans la silence et faites vos choix. Acceptes-tu le Christ comme ton maître et Seigneur ou vas-tu le rejeter et être un anti-Christ? Prends ton décision...dit-lui oui ou dit-lui non. Si tu veux donner ton coeur à Jésus ce soir, alors lève ta main et je vais prier pour toi.”

¹⁰⁸ „Tous ceux, qui croient que Jésus Christ est le fils de Dieu vivant, se lèvent de leur places! Si tu acceptes Jésus dans ton coeur, tu es instantement un fils ou une fille de Dieu. Qui reste assis, est un anti-Christ...Lèvez-vous vite!”

¹⁰⁹ „Je vais te dire quelque chose, mon ami. Si tu veux aller à Lyon, mais tu es en train de conduire sur l'autoroute vers la direction de Barcelone, et tu fais pas demi-tour et tu retournes, même si tu sais exactement que tu a pris fausse route, alors là, mon ami, tu n'es pas simplement bête, tu es même complètement dérangé!”

¹¹⁰ „Jésus est mort à cause de son amour pour nous. Nous méritons pas, qu'il nous aime. Nous, avec nos coeurs mauvais...et maintenant tu veux rejeter cet amour? `Je te veux pas Jésus, tu m'intéresse pas, soit pas mon sauveur, je veux rien de toi ici-bas...` Mais quel erreur!...quel erreur! Mais quel malheur! De rejeter celui qui nous aime? De rejeter celui qui a payé pour d'autres dettes? Celui qui a lavé nos âmes avec son sang? Celui, qui a le pouvoir de nous sauver? Ca, ça serait de la vraie folie. C'est pas la folie qui est dans l'amour du Dieu pour nous, non, c'est de la folie dangereuse! Avec Dieu c'était la folie de l'amour, un amour que nous méritons pas...mais cette folie va vous conduire à la ruine. Quel danger pour vous! Quel danger!”

¹¹¹ „Personne peut se convertir soi-même. Essayez-pas de vous améliorer vous-mêmes. Vous avez pas la force de le faire. Dieu travaille ton coeur. C'est la personne du Saint Esprit qui te fait comprendre la vérité!“

¹¹² „Il y a quelque chose de particulier chez les Gitans, je crois que c'est lié à la race. Un Gitan cherche toujours son intérêt, devant les Payous. C'est la même chose avec Dieu, les Gitans cherchent toujours leur propre intérêt, même devant Dieu.“

¹¹³ „Fermez les yeux. La personne du Sainte Esprit peut, si tu le veux, pénétrer ton coeur ce soir. `Qu'est-ce qu'il va faire, quand il pénètre mon coeur?` Il va faire de la place. Il va jeter dehors de ton coeur l'angoisse, la haine, le chagrin, la peur de la mort, la haine, la vengeance, toutes les choses qui te tourmentent. Il va mettre à son place la paix, la joix, l'espérance de la vie eternelle. Jésus va ôter ton coeur et il va faire de la place. Mais est-ce que tu veux ce soir, qu'il entre dans ton coeur? Jésus te dit ce soir: j'en ai le pouvoir de te libérer des ces choses, dont tu ne pouvais pas de délivrer, mais il me faut ton accord, sinon je peux pas le faire. Veux-tu continuer dans tes chaînes? Viens- à-moi, Jésus te dit ce soir, viens!

J'aimerais bien faire un appel ce soir:

`J'aimerais être saisi par le Saint Esprit. Je veux sortir de cette angoisse, Seigneur.` Levez vos mains, levez-vous de votre place. Jamais personne a vous aimé comme Jésus vous aime - ni vos parents, ni vous femmes. Vous êtes debout, vous êtes devant lui. Abandonnez-vous à Jésus. Présentez-vous, présentez-votre coeur à Jésus. Avouez: `Qui, Seigneur j'ai fait fausse route dans la vie, Jésus. Seigneur, je dépose ma vie dans tes mains. Je m'engage avec toi. Jésus fait de la place, par et pour l'amour...“

114

- „...et puis j'écouté ce cantique et ca a profondement touché mon coeur. Je savais, que c'était la vérité. J'ai senti la présence de Dieu et j'ai toute de suite donné mon coeur à Jésus.“
- „...j'ai écouté la parole de Dieu et j'étais brisé par son amour. Son amour m'a tellement bouleversé, que je ne pouvais pas m'arrêter à pleurer. Aujourd'hui j'appartiens à Jésus.“
- „...cette soirée-là, je suis allé à la réunion pour la première fois. La parole du Dieu m'a fortement touché. J'ai toute de suite compris, que c'était le bon chemin. Même après la première réunion, ma femme m'a dit que mon visage avait changé.“
- „...un jour, il y avait un appel et moi, je suis venu debout et j'ai pleuré. Je ne pouvais pas m'arrêter à pleurer. À ce moment-là, j'ai accepté Jésus dans mon coeur.“

¹¹⁵ „...et puis j'ai senti l'amour de Christ, qui m'envahi, qui a envahi tout mon corps, qui m'envahi de partout. J'étais béni par cet amour et il m'a rempli partout. J'ai ressenti un amour tellement grand, tu peux pas imaginer...même apres l'onction je restais des jours sous l'effect de cette bénédiction...“

¹¹⁶ „J'ai connu des églises, il y a 33 ans, où Dieu régnait; c'était un peu le ciel dans l'église...J'y suis retourné dernièrement. Je ne les ai pas reconnues...Elles n'ont rien à voir avec autrefois: c'était l'Eglise. Aujourd'hui c'est le monde!“

¹¹⁷ „Als ihr in der Taufe Christus übereignet wurdet, habt ihr Christus angezogen wie ein Gewand. Es hat darum nichts mehr zu sagen, ob einer Jude ist oder Nichtjude, ob einer Sklave ist oder frei, ob Mann oder Frau.“ (Galater 3)

und

„Wie es bei allen christlichen Versammlungen üblich ist, sollen die Frauen in euren Versammlungen schweigen. Sie sollen nicht reden, sondern sich unterordnen, wie es auch das Gesetz vorschreibt. Wenn sie etwas genauer wissen wollen, sollen sie zuhause ihren Ehemann fragen. Denn es schickt sich nicht für eine Frau, dass sie in eurer Versammlung spricht.“ (1Korinther 14)

¹¹⁸ Prophezeiungen wurden normalerweise erst in der unverständlichen „Sprache“ des Geists weitergegeben und dann von den Weissagerinnen selber ins Französische „übersetzt“. Sie wurden gewöhnlich in hoher Lautstärke vorgetragen, sehr langsam und wie gequetscht oder gepresst artikuliert. Langanhaltendes Weinen, ekstatische Gebete und ein allgemeiner Zustand der Entrückung gingen der Geistbesessenheit fast immer voraus. Viele Weissagungen, die ich mithören konnte, enthielten, neben Anweisungen oder Ermahnungen, Ermutigung oder Zuspruch, auch göttliche oder frauliche Liebe und Fürsorge:

- „Verstecke dich mein Volk, verstecke dich in Jesus Christus!“ (*Cache-toi, mon peuple, cache-toi en Jésus Christ*)
- „Erfreut euch an meinem Wort an diesem Morgen, erfreut euch, mein Volk!“ (*Rejouissez-vous dans ma parole ce matin rejouissez-vous, mon peuple!*)
- Wenn du dich vor mir erniedrigst, mein Kind, werde ich dein Mund sein! (*Si tu te humilie devant moi, mon enfant, tu seras ma bouche!*)
- Du bist in deinem Herzen uneinig! Triff eine Entscheidung! (*Tu es partagé dans ton coeur - prends une decision!*)
- Du bist gefallen! Du musst heute morgen zurückkommen. Komm' zu mir heute morgen! (*Tu es tombé. Il te faut revenir ce matin. Viens à moi ce matin!*)
- Halte dich nicht zurück, mein Sohn, halte dich nicht zurück! Lass dich von dieser Liebe ausfüllen und ich kaufe dich zurück! (*ne te retiens pas, mon fils, ne te retiens pas! Laisse-toi envahir de cet amour et je te rachète!*)

¹¹⁹ Funktion und Persönlichkeit dürfen wie auch bei der Besessenheit des Schamanen nicht miteinander verwechselt werden (Hell 1999: 58). Drei Prophetinnen der Kirche, die ich auch persönlich gut, eine davon sogar sehr gut kannte, waren Mütter von mehreren Kindern, vorbildliche Hausfrauen und überaus erfolgreiche Erwerbstätige, die nicht die geringsten Anzeichen psychischer Anomalie aufwiesen – außer dass sie vielleicht, verglichen mit dem Durchschnitt, besonders intelligent, leistungsfähig, selbstbewusst und durchsetzungsfähig waren - also alle drei eine charakterstarke und sehr individualistische Persönlichkeit besaßen. Mehr als andere Frauen waren sie sich vielleicht auch der Diskrepanz bewusst, die zwischen ihrer niedrigen sozialen Stellung einerseits und ihren spirituellen und materiellen Leistungen und Erfolgen andererseits, bestand und über die sie sich auch zuweilen offen und kritisch mir gegenüber, die sie mich als „freie Frau“ ansahen, äußerten.

¹²⁰ Diese Tatsache ließ sich besonders gut an der auffallend nüchternen Einstellung der Tabasconischen Gitans gegenüber den weltberühmten und z.T. eng verwandten „Gipsy Kings“ ablesen, die in der Nachbarstadt wohnten. Letztere wurden, mit Ausnahme des Sängers der Gruppe, für ihren künstlerisch-musikalischen Erfolg nicht allzu hoch eingeschätzt. Die Gipsy Kings waren, wie die meisten Musiker unter den Zigeunern, der Familientradition gefolgt und hatten das Gros der Texte ihres Repertoires von ihrem hochbegabten Vater übernommen, der zu Lebzeiten noch reinen Flamenco (*flamenco puro*) gesungen hatte. Obgleich Neid auf den Erfolg und Reichtum der „Kusins“ hier sicher auch eine wichtige Rolle spielte, war man doch allgemein der Ansicht, dass die Brüder Reyes zwar viel Geschick beim Karrieremachen bewiesen hätten, aber sie und ihr Nachwuchs ansonsten allerlei „Künstlerallüren“ an den Tag legten, sich oft merkwürdig benähmen und noch dazu

unfähig wären, mit ihrem Vermögen zu haushalten. Ungeachtet ihres weltweiten Ruhmes und ihres hohen Bekanntheitsgrades, galten die „Zigeunerkönige“ in ihren eigenen Reihen nicht viel mehr als jede andere Gitan-Familie, auch wenn man natürlich als ethnische Gruppe insgeheim stolz auf diese berühmten Mitglieder war, welche ja auch maßgeblich dazu beigetragen hatten, das Ansehen aller Gitans in den Augen der südfranzösischen Payous etwas zu heben.

¹²¹ Wenn Ehre, wie Julien Pitt-Rivers (1966) konstatiert, der Wert einer Person in ihren eigenen Augen und ihr Wert in den Augen der anderen ist, also der persönlich verliehene Selbstwert ist, der von der Gesellschaft allerdings Anerkennung erfahren muss, um tragend zu werden, dann hatte die, im religiösen Kontext angewandte „Stolzbrechungs- oder Beschämungsmethode“ gute Chancen auf eine wirksame Dekonstruktion des Ehrbegriffs. Diese Methode der Pastormacht bezog nämlich, neben der Psyche auch den Körper des Neophyten als Lokus des Transformationsprozesses ein, der in der liminalen Phase zum exponierten Objekt gemacht wurde. Man wandte diese Methode öffentlich, d.h. vor versammelter Kultgemeinschaft an, was für eine neue und ungewohnte Transparenz zwischen den Mitgliedern einzelner, bisher nach außen hin hermetisch abgeschlossener, Familien sorgte. Die disziplinierenden Körperpraktiken dienten, wie die Pastoren selber erklärten, dazu den „Stolz zu brechen“ (*briser l'orgueil*), also der rituellen Erzeugung von weniger schamhaften, nach außen hin geöffneten Personen. Die normalerweise übliche Fixierung auf die Familie als alleiniger Referenzpunkt für die soziale Identität konnte damit reduziert werden. Die „Familie Gottes“, eine Gemeinschaft von mehr oder weniger gleichberechtigten und miteinander verbundenen Personen, die unter einem spirituellem Vater gruppiert waren, entstand auch teilweise auf diesem Wege.

¹²² „Wenn es einen natürlichen Körper gibt, muss es auch einen vom Geist beseelten Körper geben.“ (1 Korinther 15)

¹²³ „Dans les temps d'Abraham, les gens étaient superstitieux, spiritistes, animistes. Sur la terre d'Abraham, les gens pratiquaient la magie, les sortilèges, la sorcellerie. Alors, c'était vraiment un terrain païen. C'était une terre d'idolâtrie. Et c'était normal, que Abraham était née là-bas et qui était élevé là, alors qu'il soit un idolâtre. C'est ce, que les gens pensaient. Il disaient: C'est la culture. Nous pouvons pas échapper à ça. C'est le coutume. Tout le monde le fait. Quand je suis venu en France, les gens avaient une excuse. Les gens disaient, mais ici c'est notre culture, et nous pouvons pas fuir cette culture. Mais Abraham, malgré la culture qui était la sienne, n'adorait pas la lune, il n'adorait pas la montagne, il n'adorait pas la rivière. Il ne pratiquait pas la magie. La culture de son époque le faisait, mais Abraham, non. Dans son coeur il avait une intuition. Il allait au delà de la lune, et il allait au delà des étoiles, il savait qu'il y avait un créateur, le créateur de tout. Alors tant que ses voisins se corrompaient, cet homme croyait en un Dieu. Puissant et créateur de toute choses. Et je veux dire à tous mes frères et à toutes soeurs: La France peut croire en ce qu'elle voudra et peut avoir aussi la culture la plus élevée, mais nous n'allons pas nous laisser entrainer par ça. Parce que nous croyons et nous avons la parole, la parole du Dieu vrai. Halleluja!“

¹²⁴ „...J'ai fait comme tous les gens. J'ai fait les pèlerinages. Je suis allée à Saintes-Maries, à Lourdes. C'était mon père, qui m'a amené. Il était dans les ténèbres. Mais c'était pas sa faute – il savait pas mieux. Je me suis approché aux genoux devant la statue. Mon père m'a dit de faire comme ça. C'était pour les autres. Les spectateurs, les gens qui regardaient. Je voulais montrer que j'étais religieuse...“

„...Vous savez, j'étais comme tous les Gitans..j'avais une belle voiture. Même elle faisait remarquer quand je suis passé. Je me suis remarqué comme ça. Et j'avais des sous. J'avais pas mal des sous. Et je savais chanter. Quand il y avait des mariages, je suis monté aux estrades et j'ai chanté. Les gens disaient „cante be este noye!...“

¹²⁵ Vermutlich war der Leidensdruck durch politische Verfolgung, Armut und Überlebenskampf bei den Zigeunern permanent so groß, dass es in selbsttherapeutischer Hinsicht mehr Sinn machte, so schnell wie möglich zu vergessen und sich ausschließlich einem Leben in der Gegenwart zu widmen. Es war jedes Mal erstaunlich für mich zu sehen, wie wenig Ressentiment in Bezug auf die Verfolgung und Vernichtung der Zigeuner im 3. Reich existierte und dass mir, obgleich ein großer Teil meiner eigenen Gastfamilie selber die letzten 11 Monate vor der Befreiung in einem Konzentrationslager im Languedoc/Roussillon verbracht hatte und jedermann über die Greultaten der Nazis gegen Sinti, Gitans und Roma gut informiert war, aufgrund meiner Nationalität nie jemand mit Rassismus oder Ablehnung begegnet ist. Auch existierten schlichtweg keine Vorurteile und Stereotypen gegen die Deutschen, wie sie in anderen Ländern oft gebräuchlich sind, was vermutlich auch durch die Tatsache zu erklären war, dass die Gitans zwischen den „Payous“ verschiedener Herkünfte zwar sprachlich differenzierten, dass sie aber alle Nicht-Zigeuner kategorisch als Payous bezeichneten (z.B. „un Payou arabe“, „une Paye noir“, „un Payou espagnol“ ect.) und ihnen gleichermaßen mit Misstrauen und Angst begegneten.

¹²⁶ Diese religiösen Entwicklungen stellen mit größter Wahrscheinlichkeit auch eine ablehnende Reaktion auf die wertorientierten und technologischen Neuerungen dar, welche Europa insbesondere seit der Nachkriegszeit erfasst haben. Diese haben bei den südfranzösischen Gitans zu Entfremdungsgefühlen, Verlust der (ökonomischen) Kontemporanität und, als Gegenreaktion dazu, vorerst zu einer „Retraditionalisierung“ oder zu verstärkten Ethnizitätsprozessen geführt. Vergleichbar mit türkischen Migranten in Deutschland, oder mit maghrebisch-arabischen Einwanderern in Frankreich, konnten sich die Gitans nicht mit dem modernen Lebensstil der Mehrheitsgesellschaft identifizieren und griffen, um ihre gefährdete ethnische Identität zu behaupten, auf körperorientierte und moralische Differenzierungsstrategien zurück (vgl. Teil I). Die Pfingstbewegung, die in diesem Sinne eine kulturhistorische Weiterentwicklung bedeutet, artikuliert zum ersten Mal systematisch Widerstand und Unzufriedenheit mit den vorherrschenden Umständen. Gleichzeitig förderte sie aber die Entstehung einer „zweiten“, globalen Kultur (Comaroff 1985: 254), die den eigenen, überlieferten, mit dem modernen Lebensstil der Mehrheitsbevölkerung synchretistisch verknüpfte. Dennoch zielte sie, zumindest auf dem Gebiet der religiösen Weltanschauung, auf eine Abkopplung oder Autonomie von den Payous ab.

¹²⁷ „J'avais une fille, qui était marié a 700km de nous. Ça marchait pas du tout son foyer. Un jour, on l'a retrouvé a notre porte, delivrée comm un sac du linge sale. On a gardé les deux enfants, un fils et une fille. C'était terrible. Ma femme, elle, faisait une dépression nerveuse et moi...moi, j'ai connu la misère. J'ai passé des nuits blanches, ça, je peux vous le dire. On a prié Dieu, on savait plus quoi faire. J'ai demandé à Dieu de me donner du conseil. Et Dieu m'a dit, qu'il faut les bénir. J'ai dit: 'Les bénir? Comment, après tout ce qu'ils ont fait?' Après, j'ai réfléchi et j'ai dit à Dieu: 'D'accord, faisons comme ça.' Et ma femme et moi, nous avons commencé de les bénir, de les louer. Pendant 3 mois, nous avons fait comme ça...mais pas comme: 'Que Dieu les bénissent. Amen!' Non, on a prié des nuits et des nuits. Après, mon gendre s'est converti et ses parents aussi après quelque temps...ils (le couple) se sont mis ensemble encore une fois et le foyer marchait bien!“