

Dietrich Harth, Ulrich Schödlbauer

Kulturelle Differenz und Verfolgung

Kurseinheit 2

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Teil 3: Ausgrenzung und Desintegration

3.0 Einleitung

Auch wer von den segensreichen Wirkungen der Literatur überzeugt ist, kommt nicht umhin zu konstatieren, dass es in ihr *Verfolgertexte* gibt: Texte, in denen standardisierte Berichte (›Greuelmärchen‹) sowie Wahrnehmungs- und Urteilmuster (›Klischees‹) bezüglich bestimmter Personengruppen (oder auch Individuen) verbreitet werden, – Texte, in denen die implizite oder sogar explizite Aufforderung zur Ausgrenzung, zur moralischen und gesellschaftlichen Marginalisierung bis hin zu Vertreibung und physischer Ermordung enthalten ist. Der notorische, über Jahrhunderte gepflegte Antisemitismus in beträchtlichen Teilen der europäischen, auch der so genannten ›hohen‹ Literatur macht deutlich, dass solche Texte keineswegs nur aus dubiosen Quellen stammen oder einen klar erkennbaren Machthintergrund besitzen.

Schwierig – und lehrreich – wird es dort, wo aufklärerische Absicht, eine ›vernünftige Darstellungsweise‹ und (nicht nur von von den Zeitgenossen gutgeheißene) affektbetonte Bekundungen eines humanen Engagements, wo die Parteinahme für die Erniedrigten und Beleidigten einer für die Thematik sensibilisierten Lektüre Züge enthüllen, die sie im Einzelfall mit der Gegenseite teilen. Auffällig ist dieser Zug an der philanthropischen Kolonialliteratur, die oft genug von Vorurteilen über die Bevölkerungen erobelter Erdteile strotzt, für die sie Verständnis und Hilfe einfordert. Eindrucksvoll und auf eigentümliche Weise beklemmend sind die Zeugnisse, die Ulrich Kronauer aus der Literatur des 18. Jahrhunderts, also der Zeit der Aufklärung, über die ›Zigeuner‹ zusammengetragen hat. Dass hier juristische und nicht belletristische Texte im Zentrum der Darstellung stehen, hat einen guten Grund: schließlich besteht unter den gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten der Zeit das *Problem* darin, wie eine ›aufgeklärte‹, d.h. nach vernünftigen Grundsätzen verfahrenende Obrigkeit mit diesem seit altersher ausgegrenzten Bevölkerungsteil umgehen soll. Tatsächlich resultiert aus dieser ›vernünftigen‹ Aufgabenstellung eine kategoriale (und in der Folge reale) Verschärfung sowohl der Wahrnehmung wie der zu ergreifenden ›Maßnahmen‹. Aus den diffus wahrgenommenen ›Fremden‹ mit eigener Lebensweise, eigener Sozialstruktur und eigenem Moralkodex wird auf dem Weg der Klassifikation

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

eine ethisch und sozial unterdeterminierte Personengruppe, die man entweder außer Landes verbringen oder auf dem Wege der ›Besserung‹ zu ›ordentlichen‹ Untertanen zu erziehen gedenkt.

Dass hier insbesondere die Kindererziehung zum Versuchsfeld erkoren wird, lässt an das Schicksal Mignons in Goethes Roman *Wilhelm Meisters Lehrjahre* denken, die einer anderen Gruppe der ›Fahrenden‹, den Gauklern und Zirkusleuten zuzurechnen ist: sie bezahlt das philanthropische Experiment, das man mit ihr unternimmt, mit dem Leben. Entsprechend findet der bis in die Roman- und Schlagerproduktion des 20. Jahrhunderts reichende romantische Protest gegen die ›entseelte‹ Moderne mit ihrem ›mechanischen‹ Disziplinierungsideal in den ›Zigeunern‹, den Zirkusleuten, der künstlerischen Bohème das Anschauungs- und Identifikationsmaterial, dessen er zur Bebilderung seiner Thesen bedarf. Man muss diesen zivilisationskritischen Interpretationsstrang ebenso im Kopf haben wie die Missionsberichte des 19. und 20. Jahrhunderts aus dem ›schwarzen Kontinent‹, in denen ein rassistisch gefärbtes Christentum in ›konkurrierender Konkordanz‹ mit der ideologisch verbrämten Ausbeutungsgesinnung der militärisch-ökonomischen Kolonialherren den biblischen Mythos von Licht und Finsternis, von kreatürlicher Befangenheit und erlösender Bekehrung aktualisierte. Nur so lässt sich der Dialog über Kultur verstehen, in den der amerikanische Literaturwissenschaftler Matthew R. Kratter mit dem afrikanischen Schriftsteller Chinua Achebe im darauffolgenden Kapitel eintritt. Albert Chinualumogu Achebe, so der volle Name – Jahrgang 1930, Friedenspreisträger des Deutschen Buchhandels 2002 –, beschreibt in seinem 1958 erschienenen Erstlings-Roman *Things fall apart* (deutsch: *Okonkwo oder Das Alte stürzt*), wie die unfreiwillige Bekanntschaft mit den Europäern das Leben der Igbo, eines Volkes im heutigen Nigeria, von innen her verändert. Achebes Darstellung trägt durchaus ambivalente Züge: Es ist die *Berührung* mit den vordringenden Europäern, ihren Denk- und Verhaltensweisen, die dazu führt, dass die traditionelle Dorfkultur in den Köpfen der Bewohner selbst ins Zwielficht gerät und sich schließlich auflöst. Dass damit Entfremdung und Unterwerfung einhergehen, steht für den Autor außer Frage. Insofern bleibt der mit der Geschichte kolonialer Unterwerfung einhergehende Identitätsverlust schmerzhaft. Dagegen besteht Kratter – und führt dafür den theologisch argumentierenden Girard ins Feld – auf der *positiven* Bilanz der Christianisierung, die sich in diesem Kontakt vollzieht: das Ende der traditionellen Igbo-Kultur ist der Sache nach identisch mit dem Abschied vom opferkultischen

Gesellschaftsmodell, den die ›christliche Zivilisation‹ bereits früher vollzogen hat und der die Voraussetzung einer freien Gesellschaft jenseits von Angst, Unwissenheit und Aberglaube bildet. Dem könnte der Xenologe vermutlich, wenngleich mit kritischem Zungenschlag, zustimmen: in der Tat rechtfertigt Girards Opfertheorie das westliche Überlegenheitsdenken ein weiteres Mal, allerdings mit dem Zusatz, dass er den Westen weit davon entfernt sieht, sich vom opferkultischen Modell *in der Praxis* emanzipiert zu haben.

Kratter stellt seine Thesen in den Zusammenhang einer Diskussion, die paradigmatisch um den Roman *Heart of Darkness* (1902) von Joseph Conrad geführt wurde. Conrads Roman gilt einigen Autoren der *Cultural Studies* als Musterfall einer romantischen Verzeichnung des ›barbarischen‹, ›wilden‹ Kontinents, deren positive Konnotationen einem rassistisch geprägten Wahrnehmungs- und Verschreibungstyp verhaftet bleiben.¹⁸¹ Kratters Aufsatz verbindet insofern eine immanente, sich der Elemente des Romans bedienende Polemik gegen Achebe (der die Rassismus-Kritik an *Heart of Darkness* als einer der ersten öffentlich erhoben hat) mit einer Apologie Conrads, ohne indessen zu erläutern, wie weit diese apologetische Tendenz geht und wo sie ihre Grenzen findet. Einschlägige Texte zur Conrad-Diskussion (darunter den Artikel von Achebe) finden Sie im Internet unter http://www.online-literature.com/conrad/heart_of_darkness.

¹⁸¹ Caminero-Santangelo, Byron, *African fiction and Joseph Conrad: reading postcolonial intertextuality*, Albany: State Univ. of New York Press 2005.

3.1 Ulrich Kronauer: Die Darstellung kultureller Differenz in Verordnungen und anderen die ›Zigeuner‹ betreffenden Texten des 18. Jahrhunderts

Die Geschichte der ›Zigeuner‹ im deutschen Sprachgebiet ist eine Geschichte der Ausgrenzung, der Kriminalisierung und schließlich der Ausrottung. Am Anfang des 15. Jahrhunderts zum ersten Mal auf dem Gebiet des Deutschen Reichs wahrgenommen, hat man diese Menschen, die heute mit Recht darauf bestehen, Sinti und Roma genannt zu werden, mit verschiedenen Fremdbezeichnungen versehen, zum Beispiel Heiden, Pharaonen, Ägypter, Zigeuner. Durchgesetzt hat sich die Bezeichnung ›Zigeuner‹, die auch in den Rechtstexten vorherrscht. Die Art und Weise, wie die Minderheit der Zigeuner im Verlauf von etwa fünfhundert Jahren von der christlichen Mehrheit wahrgenommen und beschrieben wurde, läßt sich als Wahrnehmung einer Differenz charakterisieren. Diese Differenz stellt sich, wenn nicht sogleich in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, so doch ab der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, aus dem Blickwinkel einer moralisch überlegenen Gemeinschaft gegenüber einer moralisch geringeren und in ihren Intentionen gefährlichen Gemeinschaft dar. So legen es zumindest die offiziellen Darstellungen – Chroniken, wissenschaftliche Darstellungen, Verordnungen, Berichte – nahe. Daß es daneben, auf der Ebene des Zusammenlebens in dörflichen Bereichen etwa, durchaus auch eine andere Sichtweise gab, deutet sich beispielsweise in offiziellen Verboten an, die Zigeuner zu beherbergen, zu versorgen, auf einem bestimmten Terrain zu dulden. Wenn man so verbietet, mußte es auch eine Bereitschaft gegeben haben, dagegen zu verstoßen. Über diese Sicht gewissermaßen auf einer unteren Ebene liegen aber kaum Zeugnisse vor.¹⁸²

Als fremd, häßlich, schwarz, sonderbar hatte man die Zigeuner von vornherein beschrieben. Die Schutzbriefe, die sie präsentieren konnten, sicherten ihnen aber zunächst einen gewissen Respekt. Daß sie unter einem Grafen oder Herzog reisten, tat ein übriges. Aber schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mehrten sich die Belege, die eine Abwehr gegenüber diesen Leuten ausdrücken, und im Jahr 1497 werden sie in einem Reichsabschied als »erfarer, ausspeher vnd

¹⁸² Vgl. Ulrich Kronauer, Bilder vom ›Zigeuner‹ in rechtssprachlichen Quellen und ihre Darstellung im Deutschen Rechtswörterbuch, in: Anita Awosusi (Hg.), Stichwort: Zigeuner. Zur Stigmatisierung von Sinti und Roma in Lexika und Enzyklopädien, Heidelberg 1998, S. 97–118.

verkuntschaftter der cristen land« bezeichnet.¹⁸³ Spätestens sobald den Zigeunern Spionagetätigkeit für die Türken unterstellt wird, bildet sich ein Feindbild heraus, das so überzeichnet ist, daß man zumal hinter den Verordnungen des 18. Jahrhunderts die Menschen, von denen die Rede sein soll, nicht mehr glaubt erkennen zu können. Zwar taucht auch in diesem Jahrhundert noch der Spionagevorwurf auf, es überwiegt aber die Vorstellung, die Zigeuner seien extreme Bösewichte, Räuber, ja Mörder. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß der Begriff ›Zigeuner‹ im 18. Jahrhundert einen radikalen Gegenbegriff darstellt zu den Werten der Gesellschaft, und man kann aus der beschriebenen Gegenwelt auf diese Werte zurückschließen.

Adressaten der polizeilichen und allgemein der obrigkeitlichen Bestimmungen sind allerdings nicht ausschließlich die Zigeuner, sondern ebenso Gauner, Landstreicher, Vaganten, Müßiggänger u. a. Manchen Bestimmungen ist nicht zu entnehmen, ob der Obrigkeit tatsächlich die Angehörigen eines bestimmten Volkes vor Augen stehen, eben die ›Zigeuner‹, oder ob mit diesem Begriff nur Gauner im weitesten Sinne bezeichnet werden. Bei manchen Autoren der Zeit herrscht Unklarheit darüber, ob es überhaupt ein eigenes Volk der Zigeuner gibt, oder ob es sich dabei um ein ›zusammengelaufenes Gesindel‹ aus verschiedenen Nationen handelt. Von den Negativbestimmungen, die die Zigeuner wie andere Vaganten charakterisieren sollen, kommen besonders häufig vor: sie seien herrenlos, unnützlich, licherlich, dem Müßiggang ergeben, sie würden stehlen, rauben und betteln. Diese Bestimmungen umfassen im Wesentlichen das, was die ›gute Ordnung‹, die ›gute Polizei‹ der Gesellschaft in Frage stellt.¹⁸⁴ Die Zigeuner stehen, wie andere Vaganten auch, in keinem Arbeitsverhältnis oder sonstigem Abhängigkeitsverhältnis. Wenn sie einen Herrn haben, dann nur einen von ihresgleichen. Insofern sind sie von der Obrigkeit nicht zu kontrollieren und nicht zu nutzen. Sie liegen dem Gemeinwesen auf der Tasche und belasten das Armenwesen, wenn sie nicht sogar sich als Diebe und Räuber aggressiv gegen die Allgemeinheit wenden.

Dieses grobe Beurteilungsraster, das die Zigeuner wie anderes fahrendes Volk erfaßt, läßt noch nicht unbedingt das Beurteilungskriterium kultureller Differenz

¹⁸³ Ebd., S. 112.

¹⁸⁴ Vgl. den Artikel »Polizei« im Deutschen Rechtswörterbuch, hrsg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften [Weimar], Bd. X, Heft 7/8 (2000).

erkennen, es sei denn in einem ganz weiten Sinn, in dem sich fahrendes Volk von Seßhaften unterscheiden soll. In den Fällen, in denen es konkret um Zigeuner geht, wird zunächst auf das Erscheinungsbild und die Namengebung abgehoben. In den süddeutschen Steckbriefen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts finden sich Beschreibungen von Personen, die als ›zigeunermäßig‹ gelten. In einer Beschreibung von 1712 hat jemand »ein schwarzes hoppiges Zigeuner-Gesicht«.¹⁸⁵ Ein 1738 wegen Diebstahls gesuchter Hannß Georg wird so beschrieben: »[...] einem Zigeuner nicht unähnlich, indeme er ein kohlschwartzes langes glattes Haar, schwarze Augen, und schwarz düres bleiches Angesicht hat«.¹⁸⁶ Das Merkmal ›schwarz‹ gilt als typisch für Zigeuner. In einer Liste von 1726 aus Gießen wird von einem Haimo gesagt: »Wäre weiss von Gesicht und sehe daher nicht wie ein Ziegeuner aus«.¹⁸⁷ Eine Beschreibung der in Schwaben herumstreichenden Jauner von 1799 zeichnet dann aber, was Augen und Haare betrifft, wieder ein anderes Bild: »Seppel, oder der Zigeuner Seppl, 24 – 26 Jahre alt, schöner Größe, bleichen Angesichts, brauner Augen und Haare, auch derley aber wenigen Barts, redet deutsch, schweizerisch und zigeunerisch, ist ein Marktdieb und Beutelschneider [...]«.¹⁸⁸

Bei den Namen wird in Gauner(Jauner-)listen und Steckbriefen dem deutschen Namen der ›zigeunerische‹ hinzugefügt. So heißt es 1746 in Württemberg in einer solchen Jaunerliste: »Bärbel, sonsten Mayle genannt, eine gebohrne Zigeunerin; Ihren Vater habe man Killi und ihre Mutter Huzele geheissen; Hat einen Mann, Namens Jo. Maron, auf Zigeunerisch Allendero [...]«.¹⁸⁹ Um noch ein Beispiel zu geben: In einer »Consignation und Beschreibung hernachgesetzter Jauner- und Zigeuner-Bande« ist 1725 von »justificirten zweyen Weibes-Personen mit Nahmen Johannaë und Mariaë deren Rosenbergerin« die Rede, »auf Zigeunerisch der Batschain oder Barnitschain und Badelin«.¹⁹⁰ Die Namen verweisen auf eine eigene, fremde Welt der Zigeuner, die auch nicht zugänglicher wird, wenn die Zigeuner in Verhören nach ihrer Herkunft und ihrer Sprache

¹⁸⁵ Leo Lucassen, *Zigeuner. Die Geschichte eines polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945*, Köln–Weimar–Wien 1996, S. 66.

¹⁸⁶ Ebd., S. 71.

¹⁸⁷ Ebd., S. 71, Anm. 122.

¹⁸⁸ *Alemannia XIX*, Bonn 1892, S. 80.

¹⁸⁹ Thomas Fricke, *Zigeuner im Zeitalter des Absolutismus. Bilder einer einseitigen Überlieferung*, Pfaffenweiler 1996, S. 280 f.

¹⁹⁰ Lucassen, *Zigeuner* (1996), S. 235.

befragt werden. 1787 äußert in Schwäbisch Hall die etwa 16jährige Carolina La Fortune: »Die außergewöhnliche Sprache, welche sie und ihre Leute sprächen, sei ›eine welsche Sprache, man wolle sie die Egyptische heißen, und glaube sie [...], daß sie Zigeuner seyen; weil sie [...] in diesem Land gebohren worden«.

Und noch 1816 betont der über 60jährige Jakob Gutenberger: »Sein Vater [...] habe Kaspar Guttenberger geheissen, und seye ein geborener Egyptier gewesen. Seine Mutter habe Regina geheißten, und solle auch aus Egypten hergekommen seyn«.¹⁹¹ Diese Selbstdeutungen der Zigeuner lehnen sich an die offiziellen Herkunftshypothesen an – zu einer Zeit, als wissenschaftlich schon die Herkunft aus Indien nachgewiesen war.

Im Folgenden sollen zwei Verordnungen eingehender dargestellt werden, die gemeinsam haben, daß sie von einem aufgeklärten Herrscher erlassen worden sind. Die eine stammt von Friedrich II., die andere von Joseph II. In beiden Verordnungen lassen sich die Vorstellungen, die man sich im ausgehenden 18. Jahrhundert von den Zigeunern gemacht hat, in erster Linie ex negativo erschließen: daraus, was an ihrem Verhalten verboten wird oder geändert werden soll. Die beiden Texte unterscheiden sich wesentlich dadurch, daß der von Friedrich II. erlassene in der Tradition der radikalen Zigeunerverfolgung steht, während der andere auf die Integration der Zigeuner abzielt.

Am 30. November 1774 erläßt Friedrich II. in Berlin ein *Erneuertes Edict wider die Ziegeuner, Bettel-Juden, Bettler und anderes herumlaufendes Herrnloses Gesindel in Ost-Frießland*. Dieses umfangreiche Edikt richtet sich also nicht ausschließlich gegen die Zigeuner, sondern gegen herrenloses Gesindel im weitesten Sinne. All diese Leute sollen an den Grenzen zurückgewiesen, und wenn sie sich dennoch ins Land schleichen, hart bestraft werden. Das Edikt unterscheidet aber dann doch, etwa zwischen Betteljuden und Zigeunern und führt zu letzteren aus: »Die Ziegeuner beyderley Geschlechts (worunter die Art Leute zu verstehen, die sich gemeiniglich durch ihre gelbe Gesichtsfarbe und schwarze krause Haare von andern unterscheiden, gewöhnlich unter freyen Himmel sich aufhalten, auch wohl zu ihrer Nahrung dergleichen Mittel gebrauchen, deren sich andere Leute nicht bedienen, und die truppweise herum zu ziehen pflegen) sollen an den Commandanten zu Emden [...] abgeliefert, von ihm gefänglich angenommen, unter

¹⁹¹ Fricke, Zigeuner (1996), S. 276 f.

hinlänglicher Escorte nach Lingen gebracht, und von dort weiter nach Wesel zur zweyjährigen Festungs-Arbeit abgeschicket werden.«¹⁹²

Hier nun werden den Vögten und Gerichtsdienern Erkennungsmerkmale angegeben, die es erleichtern sollen, Zigeuner als solche zu identifizieren. Dabei fällt auf, daß die äußerlichen Kriterien ›Haare und Gesichtsfarbe‹ sich von denen unterscheiden, die man beispielsweise 1738 als zigeunermäßig angegeben hat. Dort waren die Haare schwarz und glatt und auch die Gesichtsfarbe war schwarz, hier nun sollen die Haare schwarz und kraus, und die Gesichtsfarbe soll gelb sein. Die anderen Kriterien sind nicht präzise: unter freiem Himmel halten sich auch andere Vaganten auf, die auch wie Zigeuner truppweise herumziehen. Merkwürdig unscharf ist das Kriterium, die Zigeuner würden sich zu ihrer Nahrung anderer Mittel als andere Leute bedienen. Gemeint ist offensichtlich, daß sich die Zigeuner von Aas ernähren würden – eine Behauptung, die immer wieder auftaucht.

Da die anderen in dem Edikt genannten Personengruppen (Betteljuden, Bettler, »alles übrige herumlaufende liederliche Gesindel und Vagabonden«)¹⁹³ nicht eigens beschrieben werden, muß man davon ausgehen, daß noch 1774 Unklarheit darüber bestand, welche Menschen als Zigeuner anzusehen wären. Die Bestimmtheit, mit der das Edikt Zigeuner ›definiert‹, kann nicht über diese Unklarheit hinwegtäuschen. Eine schemenhafte Charakterisierung reicht dem preußischen König und seinen Beamten aus, um weitreichende Strafmaßnahmen und letztlich die Zerstörung menschlicher Existenzen zu begründen.

1787 erschien die 2. Auflage von Heinrich Moritz Grellmanns *Historische(m) Versuch über die Zigeuner*. Dieses Buch wurde bis ins 20. Jahrhundert hinein als Standardwerk der Zigeunerforschung angesehen, obwohl es nicht auf eigener Forschung und eigener Anschauung basiert.¹⁹⁴ Seine Wirkung erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß Grellmann in aufklärerischem Gestus daherkommt und eine ›Besserung‹ der Zigeuner propagiert.

¹⁹² Novum corpus constitutionum Prussico-Brandenburgensium praecipue Marchicarum, Berlin, Bd. V, 3 Nachtr. der Verordn. zum Jahrg. 1775, Sp. 699.

¹⁹³ Novum corpus, Sp. 701.

¹⁹⁴ Vgl. Martin Ruch, Zur Wissenschaftsgeschichte der deutschsprachigen »Zigeunerforschung« von den Anfängen bis 1900, Diss. Freiburg i. Br. 1986, S. 104.

Im fünfzehnten Kapitel des ersten Teils, *Versuche dieses Volk zu bessern*, geht Grellmann ausführlich auf Reformen Maria Theresias in Ungarn und Josephs II. in Siebenbürgen ein. Die Verordnung Josephs, die 1782 erlassen ist, wird in Grellmanns Buch im lateinischen Original und in einer deutschen Übersetzung der wesentlichen Passagen wiedergegeben. Joseph will, in Grellmanns Worten, daß die Zigeuner in Siebenbürgen »bessere Menschen und brauchbare Inwohner werden sollen«.¹⁹⁵ Es geht also um die »Peuplierung«, die Vergrößerung der Einwohnerzahl und darum, das »Menschenpotential« der Zigeuner besser zu nutzen. Die Differenz zwischen Zigeunerleben und bürgerlicher Gesellschaft soll überwunden werden, selbstverständlich so, daß die Zigeuner, die dann keine Zigeuner mehr sein werden, sich den Normen dieser Gesellschaft unterworfen haben. Aus dem, was alles verboten und geändert werden soll, läßt sich darauf zurück-schließen, wie die Differenz von Seiten der christlichen Mehrheit erfahren wurde.

Die Zigeuner sollen, so will es die Verordnung Josephs II., sich in der christlichen Heilslehre unterweisen lassen, zur Kirche gehen, sich Seelsorgern unterwerfen und »Beweise von christlicher Gesinnung zu Tage legen«. Die Zigeuner werden also als »Heiden« mit einer nichtchristlichen Gesinnung wahrgenommen. Vor allem auf die Kinder richtet sich das Augenmerk des Gesetzgebers, da diese Verhaltensweisen erkennen lassen, die gegen die christliche Moral verstoßen. Die Kinder sollen zur Schule gehen, sie sollen nicht nackt herumlaufen und nicht »ohne Unterschied des Geschlechts« beieinander schlafen. Wo man vielleicht nach heutigen Beurteilungskriterien eine natürliche Unbefangenheit in bezug auf Nacktheit und Scham feststellen könnte, werden im ausgehenden 18. Jahrhundert Schamlosigkeit und die ersten Anzeichen für sexuelle Verwilderung registriert. In bezug auf ihre Tätigkeiten und ihre »Lebensart« wird den Zigeunern verordnet, »sich in Speise, Kleidung und Sprache nach dem Landesgebrauch zu richten; folglich sich vom Genuß gestorbener Thiere zu enthalten, in keinem so buntschäckigen Anzuge einherzugehen, und den Gebrauch ihrer eigenthümlichen Sprache aufzugeben«.¹⁹⁶ Dieser Passus zeigt besonders deutlich, daß kulturelle Differenz hier als kulturelle Minderwertigkeit desavouiert werden soll. Die traditionelle Kleidung der Zigeuner wird zum buntscheckigen Anzug, der alte Vorwurf, sie

¹⁹⁵ Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, *Historischer Versuch über die Zigeuner, betreffend die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volks seit seiner Erscheinung in Europa, und dessen Ursprung*, Göttingen 21787, S. 191.

¹⁹⁶ Grellmann, *Historischer Versuch* (1787), S. 192.

würden gestorbene Tiere essen, wird erhoben. Ihre Sprache wird verboten, nicht zuletzt deshalb, weil man sie nicht etwa als kulturelle Leistung verstand, sondern als Möglichkeit, kriminelle Absichten den Behörden zu verbergen. Auch die weiteren Punkte der Verordnung zielen dahin, die Zigeuner seßhaft zu machen, vor allem durch die Anhaltung zum Landbau, und ihre Gruppenidentität aufzuheben. Der letzte Punkt geht auf die Musik der Zigeuner ein, die Kulturleistung also, die vor allem im 19. Jahrhundert besondere Anerkennung fand.¹⁹⁷ »Sich mit Musik und andern Dingen zu beschäftigen«, heißt es lakonisch, »soll ihnen nur dann erlaubt seyn, wenn auf dem Felde nichts zu thun ist.«¹⁹⁸

Die beiden Verordnungen der aufgeklärten Herrscher charakterisieren zwei Tendenzen des Umgangs mit Zigeunern im ausgehenden 18. Jahrhundert. Die erste Tendenz ist die, die Zigeuner aus dem Territorium, das dem Herrscher untersteht, auszuschließen. Die Zigeuner werden an den Grenzen zurückgewiesen; wenn sie sich dennoch ins Land einschleichen, werden sie zu Festungshaft verurteilt. In anderen Verordnungen des 18. Jahrhunderts werden sie für vogelfrei erklärt und zur Tötung freigegeben. Die Zigeuner werden, wie es in vielen Verordnungen heißt, im Land nicht geduldet. Eine Erklärung für das Vorgehen der Behörden gegen die Zigeuner ist, wie eingangs bereits angesprochen, daß das Auftreten und Verhalten der Zigeuner als Provokation und als Gefährdung der Bemühung um ein geordnetes, gesichertes, von oben gelenktes und kontrolliertes Gemeinwesen verstanden wird. Die Zigeuner verkörpern all das, was sich dem Ordnungswillen der Obrigkeit widersetzt.

Die zweite Tendenz ist die, die Zigeuner nicht auszuschließen, sondern zu vereinnahmen. Diese Tendenz geht dahin, die Identität der Zigeuner aufzulösen, ihr Wesen vollständig zu verändern. Das Projekt Josephs wird von Grellmann als Werk eines großen Menschenfreunds beschrieben, der »so viele Tausende solcher Elenden, die, unbekannt mit Gott und Tugend, tief in Laster und Wildheit versunken, als Halbmenschen in der Irre liefen, aus ihrem Unrath herausgezogen, sie zu Menschen und guten Bürgern gemacht habe«.¹⁹⁹ In Grellmanns *Versuch über die Zigeuner* wird die Notwendigkeit der radikalen Umwandlung nicht zuletzt durch

¹⁹⁷ Vgl. Franz Liszt, *Die Zigeuner und ihre Musik in Ungarn*, Leipzig 1883 (G. Schriften Bd. 6).

¹⁹⁸ Grellmann, *Historischer Versuch* (1787), S. 193.

¹⁹⁹ Ebd., S. 194.

eine perhorreszierende Schilderung des ursprünglichen Wesens der Zigeuner motiviert.

Schon der erste Satz der Vorrede schließt dabei an eine lange Tradition überaus negativer Beschreibungen der Zigeuner an: »Fast in allen Provinzen von Europa ein Volk verbreitet zu finden, das unter dem Nahmen Zigeuner herumtreibe, sich durch die seltsamsten Sitten überall auszeichne, und besonders, wegen eines unerhörten Grades von verderbter Moralität, als Auswurf der Menschheit in allen Staaten gebrandmarkt sey; ohne daß gleichwohl irgend jemand wisse, von wannen es kam, und welche Heymath es habe: ist eine Erscheinung, die sehr lange schon allgemein befremdet, und in eben dem Verhältnisse auch Schriften und Erörterungen von jeder Art über dieses Volk veranlaßt hat.«

Im zweiten Teil seines Buches weist Grellmann nach, daß die Zigeuner »aus Hindostan« stammen. Auch dieser Nachweis ist nicht originell,²⁰⁰ bemerkenswert ist aber, daß Grellmann meint, sie seien »aus der niedrigsten Classe der Indier, nämlich Pareier, oder wie sie im Hindostan heißen, Suders«.²⁰¹ Wenn er dann seine These mit einem Vergleich zwischen den Suders und den Zigeunern belegt, findet er die Entsprechungen vorwiegend in negativen Eigenschaften. Wie die Suders sind die Zigeuner »äußerst unrein und ekelhaft«, beide sind »diebisch, lügenhaft und im höchsten Grade Betrüger«, ihre Herzen sind zutiefst verdorben, sie sind wollüstig und arbeitsscheu.²⁰² Die Ausführungen des Göttinger Gelehrten sind selbstverständlich nicht in eigener Anschauung begründet; er zieht relativ ungeprüft alle möglichen Quellen heran und reproduziert zum Teil archaische Vorurteile. Selbst dann, wenn er bestimmte Auffassungen nicht übernimmt, diskutiert er sie ernsthaft. Hierzu zwei Beispiele: In Grellmanns *Versuch über die Zigeuner* wird einmal die Behauptung erörtert, die Zigeuner seien Menschenfresser, dann wird das Projekt geprüft, die Zigeuner als eine moderne Art von Sklaven zu verwenden.

Die Behauptung, die Zigeuner seien Menschenfresser, wird passenderweise im Kapitel *Speise und Trank der Zigeuner* diskutiert. Anlaß ist eine Hinrichtung von einundvierzig Zigeunern in Ungarn im Jahr 1782, die, so das Pester Intelligenz-

²⁰⁰ Grellmann verweist in der Vorrede selbst auf Vorgänger wie Büttner und Rüdiger, vgl. Ruch, Wissenschaftsgeschichte (1986), S. 102.

²⁰¹ Grellmann *Historischer Versuch* (1787), S. 327.

²⁰² Ebd., S. 328–330.

blatt vom 4. September 1782, bekannt hätten, »über 28 Personen getödtet, und theils gekocht, oder am Rauch gedörret, verzehrt zu haben«. Wie Grellmann wußte und am Ende seiner diesbezüglichen Erörterung auch feststellt, handelte es sich um in der Folter erpresste Geständnisse. Für Grellmann überwiegen deshalb die Zweifel und er kann die These, die Zigeuner seien Menschenfresser, letztlich nicht bestätigen.

Dies hindert ihn aber nicht daran, die für die These sprechenden Argumente eingehend zu erörtern. Dabei wird Herodot herangezogen und aus dem Nomadentum der Zigeuner gefolgert, daß ihr »Kannibalenhunger« hätte verborgen bleiben können. Selbst die im aufgeklärten Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts kaum noch diskussionswürdige Behauptung, die Zigeuner würden, wie die Juden, Kinder rauben, wird von Grellmann wiederbelebt, da ja denkbar sei, daß die Zigeuner so ihren Hunger »nach jungem Menschenfleisch« stillen würden.²⁰³

In dem Kapitel *Über die Duldung der Zigeuner im Staat* diskutiert Grellmann den Vorschlag älterer Schriftsteller, »die Zigeuner zu nutzen« in der Weise, daß sie zu »öffentlichen Slaven oder Züchtlingen« gemacht würden. Dieser Vorschlag ist für Grellmann nicht praktikabel, weil die Gesinnungen dieser Züchtlinge nicht verbessert würden und man diese Leute »entweder müssen aussterben, oder auf alle Geschlechter fort unter Züchtlingszwang bleiben lassen«. Aussterben lassen kann man sie aber nicht, weil dann der Nutzen für den Staat entfallen würde. Läßt man sie sich andererseits fortpflanzen, wird man der Menge der Züchtlinge bald nicht mehr Herr werden. Ja man müßte ganze Städte bauen, »um die vielen Tausende dieser Elenden einzukerkern«, und die Überwachung würde Unsummen verschlingen. »So gut daher auch jener Vorschlag zu seyn scheint, so wenig hält er doch, bey näherer Untersuchung, die Probe.«

Nicht Landesverweisung oder Versklavung sind also die probaten Mittel, um die Zigeuner für den Staat nutzen zu können, »sondern Sorge für Aufklärung ihres Verstandes, und für ein besseres Herz«.²⁰⁴ Wenn man diesen Satz für sich nimmt, könnte er von einem Menschenfreund stammen, der sich der Elenden annehmen

²⁰³ Ebd., S. 48–60. Vgl. Claudia Breger, *Ortlosigkeit des Fremden. ›Zigeunerinnen‹ und ›Zigeuner‹ in der deutschsprachigen Literatur um 1800*, Köln–Weimar–Wien 1998, S. 188–195.

²⁰⁴ Grellmann, *Historischer Versuch* (1787), S. 184 f.

will. Aber der Kontext zeigt, daß für Grellmann die Zigeuner ins Monströse reichende Wesen sind, die, wenn überhaupt, nur durch eine radikale Umwandlung zu Menschen werden, die dann, wenn vielleicht auch nur auf niederem Niveau, am Staatsleben teilnehmen können. Bei den Erwachsenen, glaubt Grellmann, sei keine große Besserung zu erwarten. Hier müßte man sich damit begnügen, sie »durch Zwangsmittel« von ihrer unsteten Lebensart abzubringen und durch Unterricht und Belehrung wenigstens »einiges Licht in ihren Verstand« und »einige Besserung« in ihr Herz zu bringen.²⁰⁵

Die Umwandlung der Zigeuner mußte also vor allem bei den noch bildbaren Kindern ansetzen. So verordnete Maria Theresia, »daß keinem Zigeuner die Erlaubniß zu heirathen ertheilt werden sollte, bis er aufweisen könnte, daß er im Stande sey, sein Weib und Kinder gehörig zu ernähren und zu versorgen; daß denen Zigeunern, die bereits verheirathet wären, und Kinder hätten, diese mit Gewalt abgenommen, und ihnen, von ihren Aeltern, Anverwandten und übrigen Umgang der Zigeuner entfernt, eine bessere Erziehung gegeben werden sollte«.²⁰⁶ Diese gewaltsamen Maßnahmen trafen die Zigeuner besonders hart, weil sie mit besonderer Liebe an ihren Kindern hingen. Diese Liebe war allgemein bekannt und wurde von der Obrigkeit eingeplant und genutzt. So heißt es in einer fränkischen Verordnung von 1747, die Kinder der Gauner und Zigeuner sollten ihren Eltern rücksichtslos weggenommen, »anvorderist in dem Christenthum unterrichtet und zu einer solchen Handthierung, worinnen sie ihr Brod auf eine zuläßigere Weiß als deren Eltern gewinnen können, angehalten werden«. Diese Maßnahme war auch deshalb vielversprechend, »weilen die Erfahrung gelehret, daß besagtes Gesind ihre Kinder sich mit dem größten Widerwillen und Wehemuth nehmen läst, dasselbe auch daher desto ehender die Orte, wo solches geschiehet, räumen dürffte«.²⁰⁷ Auch Grellmann sieht diesen Nutzen der »übertriebenen Liebe der Zigeuner gegen ihre Kinder«, da ein Gläubiger, der den Zigeunern ein Kind wegnimmt, bald zu seinen Forderungen gelangt, weil die Zigeuner alles tun, um ihr Kind wiederzubekommen.²⁰⁸ Ein anderes Beispiel für den Versuch, die Kinderliebe der Zigeuner auszunutzen, findet sich 1776 in einem Bericht des Lor-

²⁰⁵ Ebd., S. 186.

²⁰⁶ Ebd., S. 189.

²⁰⁷ Ernst Sticht, Das Gauner-, Räuber- und Zigeunerunwesen des 18. Jahrhunderts und seine Bekämpfung, in: Geschichte am Obermain/Colloquium Historicum Wirsbergense 3, Lichtenfels 1965/66, S. 135.

²⁰⁸ Grellmann, Historischer Versuch (1787), S. 125.

cher Oberamtmanns der württembergischen Regierung über die Vernehmung des Zigeuners Peter Kohler: »Bey seinem letzten Vorstand verlangte er sein – bey der Mutter im Weiber Gefängnuß befindliches Kind zu sehen, ich verwilligte ihm solches, und der affect der Zärtlichkeit gegen dieses Kind zeigte sich so starck, daß ich und die anwesende Scabini (Beisitzer) selbst dardurch gerührt worden. Ich hielt diesen Affect vor so natürlich, daß ich glaubte, ihn zu einer nähern Bekennntniß zu bringen, aber er erklärte unter hefftigem weinen und schluchzen, daß er nun alles angezeigt habe, was er wiße.«²⁰⁹

Weitere Beispiele ließen sich anführen, in denen die Beobachter der Kinderliebe gerührt sind, ohne daß dies einen grundsätzlichen Wandel in der Einschätzung und Behandlung der Zigeuner zur Folge hätte. Ein Autor, der eine rührende Trennungsszene im Leben der Zigeuner schildert, kann zugleich für die Wegnahme der Zigeunerkinde aus Erziehungsgründen plädieren.²¹⁰ Übereinstimmung herrscht weitgehend in der Auffassung, die übertriebene Liebe der Zigeuner zu ihren Kindern würde sich so auswirken, daß die Kinder nicht erzogen würden. So meint 1787 der württembergische Fahndungsbeamte Schäffer, »die schlechte, leichtsinnige, geschäftslose, unordentliche, mit Wollust und Ueppigkeit verbundene Lebens-Art der Eltern, die unbeschränkte Liebe zu ihren Kindern« hätte zur Folge, daß denen »die Grundsätze der Tugend und ächten Menschen-Liebe« unbekannt blieben. Und bei der Hinrichtung des Zigeuners Hannikel im selben Jahr gibt Schäffer den Zuschauern Ratschläge zur Erziehung der Kinder: »Schonet ihrer nicht, wann sie mutwillig böses thun, dann wer seiner Rute schonet, der hasset seinen Sohn, wer ihn aber lieb hat, der züchtiget ihn bald. Lasset nicht ab, euer Kinder zu züchtigen, dann wo ihr sie mit der Ruten huet, so darf man sie nicht tödten, und ihre Seelen werden errettet von der Hölle.«²¹¹ Das Schicksal vieler Zigeuner, das schließlich mit der Hinrichtung endet, ist also selbst- oder von den Eltern verschuldet. Die innige Kinderliebe bleibt den christlichen Beobachtern nicht nur fremd, sie wenden sie sogar gegen die Zigeuner und erklären sie zum Grund für ihr Unglück. Grellmann beschreibt die »unbeschränkte Liebe« der Zigeuner als allgemeine Eigenschaft »roher Völcker« und als »die Quelle der strafbarsten Nachsicht«. »Kein Zigeunerkind erfährt, was

²⁰⁹ Fricke, Zigeuner (1996), S. 295.

²¹⁰ Vgl. Ulrich Kronauer, Gedanken über die ›Affenliebe‹ im Zeitalter der Aufklärung, in: Lichtenberg-Jahrbuch 1999, hrsg. von Wolfgang Promies und Ulrich Joost, Saarbrücken 2000, S. 103 f.

²¹¹ Fricke, Zigeuner (1996), S. 550.

die Ruthe für ein Ding sey«. ²¹² Deutet sich hier die Auffassung an, die unbeschränkte Kinderliebe der Zigeuner bezeichne eine kulturelle Differenz? Zumindest wird sie von der überlegenen Warte des Vertreters eines ›kultivierten‹, nicht mehr rohen Volks wahrgenommen. Unbeschränkte Liebe ist das Gegenteil der echten Menschenliebe, die nur durch harte Erziehung erreicht werden kann.

Die innige Kinderliebe hat die Zigeuner also für die zeitgenössischen Beobachter und Obrigkeiten nicht menschlicher gemacht, da Menschlichkeit nicht in den rohen Fundamenten, sondern nur in den der Rohigkeit abgetrotzten höheren Stufen der Entwicklung anzutreffen ist. Die Äußerungen zur Kinderliebe der Zigeuner in Verordnungen und beschreibenden Texten stammen von Männern. Es wäre interessant zu erfahren, wie im 18. Jahrhundert Frauen sich zu Szenen geäußert haben, in denen die Liebe der Zigeuner zu ihren Kindern manifest wird. Elisabeth Badinter hat ja die Relativität der Mutterliebe und vor allem auch des gesellschaftlichen Ansehens dieser Liebe im 18. Jahrhundert betont; von daher könnte man die Härte gegenüber den Zigeunern auch als Argument für Badinters Thesen verstehen. ²¹³ Andererseits verdient dann auch die offensichtliche Existenz einer innigen Liebe der Mütter, aber auch der Väter zu ihren Kindern, bei den Zigeunern nämlich, besondere Aufmerksamkeit. Läßt sich von daher eine rousseauistische Argumentation ableiten, derart, daß die Wilden oder die Angehörigen ›roher Völker‹ eben noch intensiver lieben können? Auf Rousseau jedenfalls könnte sich eine solche Argumentation nicht stützen, da für diesen die solitäre Unabhängigkeit des Menschen am Anfang der Menschheitsgeschichte steht, und Liebe den Menschen immer auch bindet und einengt. ²¹⁴

Doch zurück zur kulturellen Differenz. Der moderne Betrachter empfindet nun vielleicht eine Nähe zu den Zigeunern und eine starke Distanz zu denen, die die Kinderliebe der Zigeuner im 18. Jahrhundert mißachtet haben. Denn inzwischen hat man die Erziehungskonzeptionen des 18. Jahrhunderts kritisch in den Blick genommen und die Psychologie hat die Wichtigkeit einer innigen Zuwendung zu den Kindern hervorgehoben. Um mit Bruno Bettelheim zu sprechen: Kinder brauchen Liebe, zumal in einer Gesellschaft, in der sich Lieblosigkeit breit

²¹² Grellmann, Historischer Versuch (1787), S. 124.

²¹³ Elisabeth Badinter, Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. München, Zürich 1996.

²¹⁴ Vgl. Kronauer, Gedanken (2000), S. 108.

macht.²¹⁵ Dieser Impuls, sich auf die Seite der Zigeuner zu schlagen und eine starke Differenz zur aufgeklärten Gesellschaft des 18. Jahrhunderts zu empfinden, liegt nahe und sozusagen im Trend. Aber wie weit ist unser Urteil objektiv begründet; was wissen wir überhaupt wirklich über die Kinderliebe der Zigeuner? Wir kennen nur die Beschreibung der Außenstehenden, die sich voller Vorurteile über die Zigeuner äußern. Es gibt, soweit ich sehe, im 18. Jahrhundert keine Stellungnahmen der Zigeuner selbst, etwa so, daß sie erklärten, daß oder warum sie ihre Kinder nicht erziehen, daß oder warum sie ihre Kinder besonders lieben.

Insofern ist Vorsicht geboten, und der moderne Interpret muß auch prüfen, inwieweit seine Bewertung der Kinderliebe vielleicht mit seinen eigenen emotionalen Wünschen zusammenhängt. Ist so zwar Skepsis gegenüber einer Romantisierung des Zigeunerlebens angebracht, so ist doch auch die Tatsache von Bedeutung, daß sich die Tendenz, die Kinderliebe der Zigeuner abzuwerten, in Deutschland durchgehalten hat und auch noch in unserem Jahrhundert nachweisbar ist. Hierzu zwei Beispiele. 1911 erscheint die Dissertation von Hermann Aichele, Amtmann in Stuttgart, zu dem Thema: *Die Zigeunerfrage mit besonderer Berücksichtigung Württembergs*. Schon der erste Absatz der Einleitung steht im Zeichen einer zugleich mystifizierenden und abwertenden Betrachtungsweise. Vom »geheimnisreichen Volk der Zigeuner« ist die Rede, das »in dem kulturgesättigten Europa des 20. Jahrhunderts, wie in den Zeiten seines ersten Erscheinens, eine ethnologische und gesellschaftliche Besonderheit« darstelle. Noch immer suche »unsere Gesetzgebung und Verwaltung im Kapitel Bekämpfung des Zigeunerunwesens nach vollkommeneren Wegen« usw. »Der Zigeuner« sei, heißt es dann, »im wesentlichen noch kulturlos«, er sei, gerade angesichts der »Krupp'schen Riesenkanone, der Riesenfernrohre, der Dampfer, Eisenbahnen, Automobile, Fahrräder« usw. »Naturmensch geblieben«. Das Kapitel *Familien- und staatsbürgerliche Verhältnisse* beginnt dann mit dem Satz: »Der Zigeuner leidet im Gegensatz zum hochkultivierten Europäer an einem Übermaß von Familienhaftigkeit«. Von einer Erziehung der Kinder sei keine Rede, heißt es in diesem Kapitel. Dann folgt der lakonische Satz: »Die Kinderliebe der Zigeuner ist Affenliebe«. Hierzu merkt Aichele an: »Bei der Abnahme der Kinder kann man

²¹⁵ Bruno Bettelheim, Alvin A. Rosen, *Kinder brauchen Liebe. Gespräche über Psychotherapie*, München 1995.

die stürmischsten Szenen erleben«.²¹⁶ Das kann nur heißen: Die Zigeuner leiden und wehren sich aufs heftigste, wenn man ihnen ihre Kinder wegnimmt. Im Kontext der Darstellung von Aichele stellt sich dieses Verhalten als primitiv, exotisch und unangebracht dar. Denn es geschieht zum Besten der Zigeunerkinde, wenn man sie aus dem Familienverband herausreißt und fern von den Eltern umerzieht. Diese Vorstellung, die uns im Jahrhundert der Aufklärung begegnet ist, bleibt auch in unserem Jahrhundert noch lebendig und zwar bis in dessen zweite Hälfte. 1998 erschien die »aufgrund der Akten der Stiftung Pro Juventute im Schweizerischen Bundesarchiv« erarbeitete historische Studie *Das Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse*. Dieses Hilfswerk wurde 1926 gegründet und »hatte zum Ziel, durch fürsorgerische Massnahmen, insbesondere durch die Wegnahme jenuischer Kinder von ihren Eltern, die sogenannte ›Vagantität‹, das Herumwandern ganzer Familien und Sippen, zu beseitigen«.²¹⁷ 1973 wurde die Institution nach heftiger Kritik in den Medien und von Seiten der Betroffenen aufgelöst. Zu den ›Fahrenden‹ und ›Jenischen‹ gehören auch die Sinti und Roma. Bekannt wurde das Schicksal der Schriftstellerin Mariella Mehr, die 1947 als Roma in Zürich geboren wurde, und der, gewissermaßen als Wiedergutmachung, der Ehrendoktor für ihr Engagement gegen Fremdenhaß verliehen wurde.²¹⁸ Die Autoren der Studie schreiben in dem Kapitel *Trennung von den Eltern*: »In der Familienbindung sahen nicht nur die ›Hilfswerk‹-Vertreter und -Vertreterinnen, sondern auch viele Vormundschaftsbehörden die Wurzel allen Übels, eine ›Sanierung‹ schien in den wenigsten Fällen möglich, häufig komme nur eine ›Unschädlichmachung‹ solcher Familien in Betracht, stellte eine Bündner Vormundschaftsbehörde fest. Die Liebe der fahrenden Mütter bezeichnete Siegfried (der Leiter des Hilfswerks, U. K.) als ›sehr primitiv, um nicht zu sagen animalisch‹, seine Nachfolgerin Reust sprach einmal sogar von ›Affenliebe‹«.²¹⁹ Die Äußerung der Leiterin stammt von 1960, datiert also nach dem Zweiten Weltkrieg und nach den Konzentrationslagern.

²¹⁶ Hermann Aichele, *Die Zigeunerfrage mit besonderer Berücksichtigung Württembergs*, Diss. Stuttgart 1911, S. 16 f.

²¹⁷ Walter Leimgruber, Thomas Meier, Roger Sablonier, *Das Hilfswerk für die Kinder der Landstrasse. Historische Studie aufgrund der Akten der Stiftung Pro Juventute im Schweizerischen Bundesarchiv*. Schweizerisches Bundesarchiv Bern 1998, S. 7.

²¹⁸ DIE ZEIT vom 28. Januar 1999, S. 8.

²¹⁹ *Hilfswerk* (1998), S. 35 f.

Zweihundert Jahre nach den Reformmaßnahmen Maria Theresias und Josephs II. wird also noch eine Differenz zwischen der christlichen, eingesessenen Mehrheit und der Minderheit der Landfahrenden bezüglich der Kinderliebe wahrgenommen. Dieses Faktum kann die Aufmerksamkeit dafür schärfen, daß die Wahrnehmung kultureller oder auch ethnischer Differenz, gerade wenn sie sich auf vergangene Zeiten richtet, von mehreren Faktoren beeinflußt wird. Sie wird bestimmt zum einen durch die Quellen selbst, in unserem Fall also durch die sehr einseitige Beschreibung von Vertretern der Obrigkeit oder mit dieser Obrigkeit konformen Autoren, die durch ein bestimmtes Weltbild geprägt sind. Die Kinderliebe der Zigeuner erscheint in diesen Quellen als animalisches Verhalten, das mit dafür verantwortlich ist, daß die Zigeuner nicht in der Lage sind, ihre Kinder zu erziehen. Auch in den wenigen Texten, in denen Rührung angesichts der Liebe und des Trennungsschmerzes artikuliert wird, ist nichts davon zu erkennen, daß diese Empfindung zu einer Neubewertung des Verhaltens der fremden ›Zigeuner‹ geführt hätte.

Aber auch in unserem Jahrhundert hat sich die Lage nicht vollständig geändert. Ein Wissenschaftler, den in den sechziger und siebziger Jahren die Gedanken der ›Kritischen Theorie‹ und der Reformpädagogik beeindruckt haben, wird die Dokumente, in denen die Kinderliebe der ›Zigeuner‹ beschrieben wird, zwar mit anderen Augen lesen als der Amtmann Aichele am Beginn des Jahrhunderts. Es liegt nahe, daß er sie gewissermaßen gegen den Strich liest und die Kritik an der Kinderliebe der Zigeuner als einen Mangel an Liebe im Zeitalter der Aufklärung interpretiert. Die neue Lesart ist aber nicht selbstverständlich und repräsentiert keineswegs die kulturellen und mentalen Standards der Zeit. Dies macht das Faktum bewußt, daß noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die radikale Ablehnung der innigen Kinderliebe als ›Affenliebe‹ zu finden ist.

Die Reaktionen auf die innige Kinderliebe der ›Zigeuner‹, von der Aufklärung bis zu unseren Tagen, haben deutlich gemacht, daß selbst in elementaren menschlichen Bereichen, und hierzu gehört zweifellos die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, eine starke Differenz betont und von der Warte eigener Überlegenheit aus beurteilt werden kann. Allerdings ist dieses Verhalten heute nicht mehr selbstverständlich, sondern fordert Kritik heraus. Aber bereits im Zeitalter der Aufklärung gibt es Ansätze dafür, die Differenz nicht von vorneherein negativ zu sehen und die ›Fremden‹, in unserem Fall die ›Zigeuner‹, moralisch zu disqualifi-

zieren. Zwar findet man auch bei den Aufklärern keine Anzeichen für eine besondere Sensibilität gegenüber dem Leid, das diesen Menschen angetan wurde, indem man die Familien zerstörte. Hier waren die Aufklärer nicht ihrer Zeit voraus oder haben dies zumindest nicht erkennen lassen. Die gewaltsame Trennung der Kinder von ihren Eltern zum Zweck der Umerziehung gehört zum Programm der Sozialdisziplinierung, das in den pädagogischen Reformkonzepten der Aufklärung seinen Widerhall findet. Entscheidend war eine Erziehung, die die Kinder vom Betteln und vom Müßiggang abbringt und die Befähigung zu einem arbeitsamen und tugendhaften Leben herstellt.²²⁰ Die Bedeutung des familiären Zusammenhalts spielt demgegenüber keine Rolle.

In anderer Hinsicht gab es aber durchaus Tendenzen, die kulturelle Differenz neu zu werten und der Mißachtung entgegenzutreten, der die ›Zigeuner‹ genannten Menschen ausgesetzt waren. Diese Tendenzen hängen mit dem Rousseauismus der Zeit zusammen. Rousseau war nicht der einzige, aber sicher der eloquenteste kulturkritische Autor des 18. Jahrhunderts. Besonders sein *Diskurs über die Ungleichheit* von 1755 hatte den Blick dafür geschärft, daß der Fremde oder der Wilde Eigenschaften aufweisen kann, die sich positiv von dem Verhalten und der Verfassung des depravierten Mitteleuropäers abheben. Auf Rousseau nimmt der Berliner Aufklärer Johann Erich Biester Bezug und führt gegen Grellmanns negatives Zigeunerbild unter anderem die Gesundheit, die Unabhängigkeit von der Meinung anderer und die Vorurteilslosigkeit der Zigeuner ins Feld.²²¹

Das eindrucksvollste Plädoyer für eine menschliche Behandlung der Zigeuner findet sich in einem Aufsatz von 1782. Er stammt von dem Sprachforscher und späteren Professor der Cameralwissenschaften Johann Christian Christoph Rüdiger und trägt den Titel *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*. Dem Nachweis, daß die Zigeuner aus Indien stammen, schickt Rüdiger Betrachtungen über die Geschichte und die Lebensbedingungen dieses Volkes voraus. Nach seiner Auffassung ergaben sich die Konflikte zwischen den als Nomaden lebenden Zigeunern einerseits und den Landbauern und Städtern andererseits daraus, daß verschiedene Rechtsvorstellungen aufeinander prallten.

²²⁰ Helga Glantschnig, *Liebe als Dressur. Kindererziehung in der Aufklärung*. Frankfurt/M. New York 1987. Vgl. Markus Meumann, *Findelkinder, Waisenhäuser, Kindsmord. Unversorgte Kinder in der frühneuzeitlichen Gesellschaft*. München 1995, S. 220 ff.

²²¹ Johann Erich Biester, *Über die Zigeuner; besonders im Königreich Preußen*, in: *Berlinische Monatsschrift* [Berlin], 21. Bd. (1793).

An der Beschreibungsweise Rüdigers erkennt man, auf welcher Seite er bei diesem Konflikt steht, so wenn er von den Eingesessenen sagt, diese hätten »längst die Begriffe von ursprünglicher Freyheit, gemeinsamen Genuss und allgemeiner mittheilender Menschenliebe über ihre willkürlich ersonnene Herrschaft, Eigenthum und Vaterlandsiebe vergessen«. ²²² Die Zigeuner werden nicht in ihrer Eigenart wahrgenommen, sondern wie schlechte Mitbürger und Diebe und finden sich ihrerseits »durch Versagung des gemeinsamen Genußes der Güter dieser Erde nach dem Naturrecht beleidigt«. ²²³ Nach langen Kämpfen und nachdem sich starke Regierungen etabliert haben, werden die Zigeuner endgültig zu bösen Räubern oder elenden Sklaven gemacht, anstatt, etwa durch die Zuteilung von Landeigentum, die Möglichkeiten zu erhalten, gute, gesittete Bürger zu werden.

Auch wenn bei Rüdigers Beschreibung bereits ein romantisierendes Zigeunerbild durchscheint, wird man an einen Gedanken heute noch anknüpfen können: die Wahrnehmung und Behandlung der Sinti und Roma war und ist bis in unsere Zeit dadurch belastet, daß man nicht versucht, die kulturelle Differenz objektiv zu sehen und zu untersuchen, sondern daß man die eigenen (Wert-)Maßstäbe zugrundelegt. Rüdiger meint, die Zigeuner seien in die Rolle der Räuber, Wahrsager und Bettler gewissermaßen hineingetrieben worden, weil man sie als Feinde behandelt hat. Dies wiederum kam daher, »daß man ihnen unsere Denkungsart unterschob, wovon sie doch, der Natur nach, so himmelweit entfernt seyn mußten.« Mag auch Rüdigers Hypothese von ursprünglicher Freiheit und urgemeinschaftlichem Genuss problematisch sein – daß der Behandlung der ›Zigeuner‹ eine Usurpation fremden Denkens zugrundelag, hat dieser Aufklärer wohl als erster gesehen.

»Man unterschied nicht genug ihre und unsere Begriffe von rechtmäßiger Freyheit und Besitz, verwechselte natürliche Unabhängigkeit und urgemeinschaftlichen Genuss mit Ungehorsam gegen rechtmäßige Obrigkeit und Eingriffe ins Eigenthum, ohne zu bedenken, daß diese unsere willkührliche Anstalten jenen nicht bekannt noch verbindlich waren«. ²²⁴

²²² Johann Christian Christoph Rüdiger, *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien*. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1782, hrsg. von Harald Haarmann, Hamburg 1990, S. 38.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd., S. 45.

3.2 Matthew R. Kratter: Evangelium und kulturelle Desintegration.

Anmerkungen zu Achebes *Things fall apart*

René Girard: Let me be provocative vis-a-vis anthropologists. Can we really consider that a culture in which it would be normal to take out one's anger in headhunting, rather than going to play golf or poker, should be regarded with equanimity? Why should we not adopt the older view and say that these people should be Westernized?

Renato Rosaldo: And give up the bad habit?

René Girard: Well, why not consider headhunting a bad habit? I really consider headhunting a bad habit, personally.

Hamerton-Kelly

Achebe: There is no reason, for instance, for twins to be thrown away. But if you take a position for or against, then you find yourself defending the throwing away of twins, or else you say that everything in Africa is barbarism, which appears to be a new trend today among some black writers, and they are immediately applauded by whites because it gives them an easy conscience again after all this period of doubt. Now I don't want to take either position. For every proverb you produce I can give you one that says the opposite. This is the way it seems to me that the world is made to run.

Lindfors

Es gehört zu den ironischen Aspekten unserer gegenwärtigen intellektuellen Situation, daß Diskussionen über Verfolgung und Opferung häufig damit enden, daß die an der Diskussion Beteiligten sich um ein Opfer gruppieren – normalerweise ist es ›die westliche Kultur‹ oder ›das Christentum‹ –, das dann für jegliche Verfolgung in der Welt verantwortlich gemacht wird. Diese Tendenz zeigt sich in einigen in jüngster Vergangenheit erschienenen Büchern, z. B. bei Regina Schwartz in *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (1997) und bei Helen Ellerbe in *The Dark Side of Christian History* (1995). In ihrer Einleitung präsentiert Ellerbe eindrücklich eine Summe der aktuellen Anklagen:

»Die christlichen Kirchen haben ein Vermächtnis hinterlassen, eine Weltsicht, die jeden Aspekt der westlichen Gesellschaften, sei er säkularer oder religiöser Art, durchdringt. Es ist ein Erbe, das Sexismus, Rassismus, die Intoleranz gegenüber Andersartigem und die Schändung der natürlichen Umwelt begünstigt.«²²⁵

Diese Angriffe gegen das Christentum machen evident, welche Rolle Verfolgung bei der Konsolidierung der ›modernen Intellektuellenkultur‹ spielt. In den Fußstapfen von Celsus und Voltaire sind sich moderne Akademiker einig in der Verachtung für eine Religion, deren Korruptheit Nietzsche zufolge nichts unberührt gelassen hat.²²⁶

Wie fast alle modernen intellektuellen Bewegungen gründen Postcolonial Studies auf einem impliziten Anti-Christentum. Gleich der oben zitierten Helen Ellerbe versäumen es postkoloniale Theoretiker wie Homi Bhaba und Gayatri Spivak, zwischen den häufig gewalt- und opferträchtigen historischen Ausprägungen des Christentums (oder der Christenheit, wenn wir uns erlauben, diesen Begriff sowohl auf die kolonialen wie postkolonialen Zeiten anzuwenden) und den nicht gewalt- und opferbereiten Offenbarungen des Neuen Testaments, insbesondere der vier Evangelien, zu unterscheiden. Dabei übersehen sie, wie sehr ihr eigenes Engagement für die Opfer ein direkte Folge der Opferlehre der Evangelien ist. Sogar die Begriffe ›Sündenbock‹ und ›Opfer‹ werden heutzutage im akademischen Schrifttum häufig vermieden – aufgrund ihrer biblischen Konnotation, wie ich behaupten möchte. Statt dessen benutzen viele im Englischen den Ersatzbegriff ›subaltern‹, um die grundlegende Kategorie ›Opfer‹ zu benennen, ohne dabei einen Unterschied zwischen den verschiedenen Arten der Unterdrückung (geschlechtliche, wirtschaftliche, rassistische, koloniale) zu machen. Der Begriff ›subaltern‹ stammt – vermittelt durch einen Kreis von Intellektuellen aus Neu Delhi – von dem italienischen Marxisten Gramsci, doch das zugrundeliegende Programm ist so alt wie die Klagelieder der Psalmen und das Buch Hiob: sie wollen den Stimmen der Opfer Gehör verleihen. Haben Unterdrückte eine Stimme? Ja, aber nur weil die jüdisch-christliche Überlieferung uns gelehrt hat, ihnen zuzuhören.

²²⁵ Helen Ellerbe, *The Dark Side of Christian History*, 1995.

²²⁶ Walter Kaufmann, *The portable Nietzsche*, New York 1976, S. 655.

In der Geschichtswissenschaft, der Anthropologie, in den Seminaren der Ethnologen und besonders im Umfeld der Postcolonial Studies ist es noch immer Mode, die Zerstörung der Eingeborenenkulturen im Zuge der christlichen Kolonisierung anzuprangern. Räumte man früher bereitwillig ein, daß ein Imperium bestimmte Annehmlichkeiten wie Straßen, Brücken und eine ›Pax Romana‹ mit sich bringt, so führen im ›Krieg der Kulturen‹ die Kolonisatoren neuerdings nur noch die ›westlichen Seuchen‹ im Gepäck (Völkermord, Sklaverei, Krankheiten, Alkoholismus, Zerstörung der natürlichen Umwelt, den objektivierenden Blick des Ethnologen und den damit zusammenhängenden Zusammenbruch der traditionellen Strukturen der Kulturen und ihrer Religionen). Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß ich in keinster Weise die im Namen der christlichen Religion begangenen Scheußlichkeiten rechtfertigen oder die zerstörerischen Effekte der Kolonisierung herunterspielen will. Ich möchte nur zeigen, daß durch die Konzentration auf die negativen Folgen der Kolonialisierung Theoretikern des Postkolonialismus die äußerst spannende Dynamik aus dem Blick gerät, die überall dort am Werk ist, wo der christliche Westen auf traditionelle Kulturen prallt. Europäische Händler, Soldaten und Missionare haben nicht nur die Pocken und die Syphilis verbreitet. Sie haben die westliche Krankheit par excellence verbreitet, etwas, das Gil Bailie den ›Gospel-Virus‹ genannt hat²²⁷ – die Emphase für das Opfer *qua* Opfer, die das System der mythologischen Repräsentation untergräbt, auf deren Basis traditionelle Kulturen funktionieren.

Um dies zu demonstrieren, habe ich den wohl berühmtesten Roman Afrikas, Chinua Achebes *Things fall apart* (1958), ausgewählt, da er zu den Gründungstexten der *Postcolonial Studies* gehört. Auch glaube ich, daß der Roman, als Achebes Antwort auf Joseph Conrad, den Höhepunkt dessen darstellt, was William Johnson den Kanon des ›mimetischen Modernismus‹ nennt: die Arbeiten derjenigen Autoren, die das Vordringen der Opfer-Hypothese auf die Offenbarung zurückführen oder von ihr herleiten.²²⁸ Entsprechend der üblichen Lesart und gemäß dem Bericht des Verfassers über den Entstehungsprozeß des Romans unternimmt es Achebe, die als rassistisch und imperialistisch erachteten Ideologien westlicher Erzähler wie Conrad und Cary aufzudecken, indem er eine

²²⁷ Gil Bailie, *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*, New York 1995, S. 69.

²²⁸ Vgl. Chinua Achebe, *Ein Bild von Afrika: Rassismus in Conrads »Herz der Finsternis«*, dt. von Thomas Brückner und Wulf Teichmann, Berlin 2000, S. 7–40.

traditionelle afrikanische Kultur (Igbo) *von innen* schildert. »Eine herausragende Botschaft« seiner Erzählung, so Achebe, sei:

»Afrika war kein Vakuum ehe die Europäer kamen [...]. Wir haben auch unsere eigene Geschichte, Traditionen, Kulturen, Zivilisation. Es ist nicht möglich, daß eine Kultur zu einer anderen geht und sagt ›Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; es gibt nichts außer mir.‹ Wer so etwas sagt, macht sich der Geringschätzung oder Überheblichkeit schuldig. Er ist auch dumm.«²²⁹

Und an anderer Stelle:

»Die Igbo-Tradition war hoch entwickelt in ihrer Einschätzung der Vielschichtigkeit des Lebens. Es war im Gegenteil die westliche, die christliche Tradition, die stark vereinfachend war, naiver als die bestehende Praxis der Igbo.«²³⁰

Kennen die Igbo eine Menge Dinge, so kennen die Christen wie der Igel nur eine große Sache – allerdings müssen wir den Roman zu Ende lesen, um von dieser Sache auch etwas zu erfahren. Gegenüber dem monotheistischen und mit Occams Rasiermesser hantierenden Westen führt Achebe häufig ein Igbo-Spruchwort an: »Wo immer etwas steht, steht etwas anderes daneben.«²³¹ Doch wie sich herausstellt, ist die Igbo-Kultur nicht imstande, *neben* der westlichen zu bestehen. Im ersten Teil von *Things fall apart* zeigt uns Achebe das geschmeidige Funktionieren eines traditionellen Igbo-Dorfes (Umuofia) am Ende des 19. Jahrhunderts. Im zweiten und dritten Teil trifft der Westen ein – vertreten durch Offiziere, Soldaten, Händler, Missionare und christianisierte Afrikaner aus anderen Stämmen. Gegen Ende des Romans bietet die traditionelle Gesellschaft ein Bild der Verwüstung, und der Protagonist Okonkwo, ehemals ein erfolgreicher Mann von einiger Ehre in Umuofia, hat sich erhängt. Achebe hilft uns allen, weniger ›dumm‹ zu sein, indem er uns die vielschichtige Funktionsweise des traditionellen Dorflebens vorführt, um so den Verlust und die Zerstörung zu ermessen, die der Westen herbeigeführt hat.

²²⁹ Lindfors, Bernth (Hg.), *Conversations with Chinua Achebe*, Jackson 1997, S. 9.

²³⁰ Lindfors, S. 137.

²³¹ Lindfors, S. 87.

Bei alledem ist es bemerkenswert, daß Achebe im Gegensatz zu so vielen Anthropologen und postkolonialen Theoretikern die vorkoloniale Vergangenheit nicht verklärt. Wie er in *Things fall apart* zeigt, beruht die traditionelle Igbo-Kultur untrennbar auf einer Religion, die rituelle Opfer (Menschen- und Tieropfer), das Töten von Zwillingen und die Bereithaltung einer Klasse Verfechter – der *Osu* – verlangt, deren Funktion irgendwo zwischen dem griechischen *Pharmakos* und den hinduistischen Unberührbaren liegt. Achebe fühlt sich angesichts dieser Praktiken merkbar unwohl, doch dem getreuen Ethnographen/Romancier ist es nicht möglich, sie aus seiner ›dichten Beschreibung‹ herauszulassen. Rituelle Opfer und Zwillingstötungen mögen ›schlechte Angewohnheiten‹ sein, doch letztlich sind sie, wie er sagt, Teile eines gut funktionierenden organischen Ganzen. Hinter allen Romanen und Essays Achebes steht eine weitergehende Botschaft, die vielleicht so umschrieben werden kann: die Igbo sind zwar nicht vollkommen, aber letztlich verabreichen sie ihre Gewalt in homöopathischen Dosen, wohingegen die Kolonisatoren die Apokalypse entfesseln. Dort, wo es zweckmäßiger ist, daß ein Mensch stirbt, vernichten die Europäer das ganze Volk.

Chinua Achebe war ein Girardist *avant la lettre*, auch wenn er sich dessen immer noch nicht bewußt ist. Tatsächlich kann ich mir keinen angemesseneren Begleittext zu René Girards *La Violence et le sacré* denken als *Things fall apart*. Beispielsweise bietet Girards Diskussion der ›Zwillingsphobie‹ eine elegante Erklärung für die Zwillingstötungen der Igbo. Auch sollten wir sehen, daß die soziale Ordnung der Igbo wie das kulturelle Universum Girards den Frieden dadurch erhält, daß sie sich kreuzende Begierden, Ressentiments und Konflikte ableitet und die Gewalt rituell auf Individuen umlenkt, deren marginalisierter Status Vergeltung verhindert. Zum Beispiel überlassen, als eine Tochter aus Umuofia im Dorf der feindlichen Mbaino getötet wird, letztere Umuofia einen jungen Mann, um nicht Krieg oder fortgesetzte Blutrache zu riskieren. Wie ein aztekischer Kriegsgefangener wird Ikemefuma in den Clan aufgenommen und drei Jahre lang buchstäblich ›domestiziert‹ – um dann, beim Eintreffen der Wanderheuschrecken, geopfert zu werden. Die beiden Gemeinschaften haben ihre Unstimmigkeit beigelegt, allerdings auf Kosten eines unschuldigen jungen Mannes. Opferung ist ein ausgesprochen wirksamer Mechanismus, um Gewalt

abzuwenden – doch was geschieht, wenn Empathie für das heilige Opfer erwacht?

Schon vor der Ankunft der Kolonisatoren zeigt sich, daß Umuofias Opfersystem nicht mehr so gut funktioniert wie früher:

»Ogbuefi Ezeudu, der Dorfälteste, erzählte zwei anderen Männern, die ihn besuchten, daß die Strafe für die Brechung des Friedens von Ani (der Erdgottheit) in ihrem Clan sehr milde geworden sei. »Es war nicht immer so«, sagte er. »Mein Vater erzählte mir, ihm sei erzählt worden, daß in der Vergangenheit ein Mann, der den Frieden brach, solange über die Erde geschleift wurde, bis er starb. *Doch nach einer Zeit wurde diese Gewohnheit abgeschafft, da sie den Frieden, den sie erhalten sollte, zerstörte.*«²³²

Dabei handelt es sich nicht bloß um einen profanen Fall von harter Bestrafung. Der Igbo-Anthropologe Emefie Ikenga-Metuh hat dargelegt, welche Rolle solche Schleifrituale (»Ikpu alu«, »Durch-den-Schmutz-Ziehen«) für die »Reinigung« traditioneller Igbo-Dörfer spielen.²³³ Mindestens einmal im Jahr, aber auch in Krisenzeiten, wenn die kosmische oder soziale Ordnung – durch unwillentliche Beschmutzung aufgrund von Seuchen oder Zwillingengeburt, oder durch willentliche Verletzung aufgrund von Inzest oder Mord – nachhaltig gestört zu sein scheint, wird ein heiliges Opfer (Mensch, Kuh oder Widder) ausgewählt und durch das Dorf geschleift, um es zu »reinigen« (»alu«):

»Das Opfer wird Onye Uma genannt (»einer, auf den es gefallen ist«), der Sündenträger. Der Nri-Priester legt zuerst seine eigenen Sünden, dann die seiner Familie und am Ende die der ganzen Gemeinschaft auf das Haupt des Opfers. Dann wird ein Strick um seine Beine gebunden und man schleift es lebend durch alle Ecken und Winkel des Dorfes. Auf diese Weise soll das Opfer das Dorf von allem Schmutz befreien. Die Bewohner folgen ihm unter »Alu«-Rufen, höhrend und spottend über das Scheusal, zu dem das Opfer nun geworden ist. Am Ende

²³² Chinua Achebe, *Things fall apart*, New York 1994, dt.: *Okonkwo oder Das Alte stürzt*, Frankfurt/M. 1983, S. 40 (31). Die Stellenübersetzungen folgen der englischsprachigen Ausgabe (Übers. Renate Solbach), die Seitenangaben entsprechen der deutschen Ausgabe. Hervorhebung M. R. Kratter. Seitenangaben der englischsprachigen Ausgabe in Klammern.

²³³ Emefie Ikenga-Metuh, *Ritual Dirt and Purification Rites Among the Igbo*, in: *Journal of Religion in Africa*, 15.1 (1985), S. 5.

wird der tote Körper in das ›böse Dickicht‹ (Achebes ›Wald des Bösen‹ bzw. ›ajaw-awfia‹) oder – falls in der Nähe – in den Fluß geworfen.«²³⁴

Die Ähnlichkeiten zwischen diesem Vorgang und dem hebräischen Sündenbockritual (Leviticus 16) sowie zwischen bestimmten Igbo-Gesetzen und Teilen des mosaischen Gesetzes veranlaßten den englischen Missionar G. T. Basden zu der Schlußfolgerung, die Igbo hätten ursprünglich viel weiter nördlich gelebt, wo sie in Kontakt mit den »semitischen Rassen« gekommen seien.²³⁵ Aber wir brauchen uns nicht auf Theorien über die Ausbreitung von Kulturerscheinungen zu stützen, um eine rituelle Struktur zu erklären, die in traditionellen Kulturen überall auf der Welt anzutreffen ist. Unter dem Schleier mythologischer Erklärungen, wie sie von Frazer – rituelle Übertragung der Sünden – sowie den Eingeborenen angeboten werden, liegt die Wahrheit und die psycho-soziale Wirksamkeit des Rituals verborgen: eine in die Krise geratene Gemeinschaft ist willens, sich um und gegen einen gemeinsamen Feind auszusöhnen. Gemäß der dem magischen Denken eigentümlichen Logik des ›post hoc ergo propter hoc‹ muß, wenn Ödipus' Vertreibung die Seuche beendet, Ödipus auch ihre Ursache gewesen sein.

Immerhin liegt eine gewisse Gefahr darin, Gewalt anzuwenden, um Gewalt abzuwenden, wie schon Ogbuefi Ezeudus Großvater erkannt zu haben scheint. Wird zum Beispiel ein rituelles Opfer ausgewählt, das zu enge Verbindungen mit der Gemeinschaft besitzt, kann ein Ritual, das der Friedenssicherung dient, selbst zu einer Bedrohung desselben werden. Wie der Fall Ikemefuna zeigt, ist auch Krieg ein wirkungsvoller Mechanismus, einen ständigen Vorrat an ›sicheren‹ rituellen Opfern zu erzeugen.

Ogbuefi Ezeudus Worte bringen ein grundlegendes Problem, dem sich die Gemeinschaft gegenüber sieht, zur Sprache: die mythische Repräsentation des Opfers – dieser opake Firnis, der die Gewalt einer Gesellschaft vor ihren eigenen Augen verbirgt, indem er das Opfer als eines beschreibt, das sterben *muß* – kann fadenscheinig werden. Schon zu Zeiten seines Urgroßvaters scheinen Dorfbewohner angefangen haben, sich darüber zu wundern, daß Ani von ihnen verlangte, einen Mitmenschen durch Umuofia zu schleifen. Das macht einen neuen Rechtfertigungsmythos erforderlich, der aber nicht im modernen totalitären Sinne

²³⁴ Ebd., S.13.

²³⁵ G. T. Basden, Niger Ibos, London 1938, S. 414.

›erfunden‹ werden kann. Er muß ›auf natürliche Weise‹ aus einem erneuten, heftigeren Anfall kollektiver Gewalt entstehen, der die gegenwärtige Opferkrise beendet und in einen neuen Gott oder Kult oder in eine neue Anordnung kultureller Praktiken und Überzeugungen mündet. Bis dieses Ereignis eintritt, wird mehr und mehr die Stimme des Opfers vernehmlich, so wie es Okonkwos ältestem Sohn Nwoye widerfährt:

»Sie kehrten mit Körben voller Yamswurzeln von einer weiter entfernt liegenden Farm jenseits des Flusses zurück, als sie aus dem dichten Wald den Schrei eines Kindes vernahmen. Ein plötzliches Schweigen überfiel die erzählende Frau und sie beschleunigten ihre Schritte. Nwoye hatte gehört, daß man Zwillinge in irdene Töpfe steckte und wegwarf, aber er war bisher nie damit in Berührung gekommen. Ein vager Schauer überkam ihn und sein Kopf schien anzuschwellen, wie bei einem einsamen nächtlichen Wanderer, dem ein böser Geist begegnet. Etwas in ihm gab nach. Dasselbe Gefühl überfiel ihn, als sein Vater [Okonkwo] in der Nacht nach der Tötung [d. h. dem rituellen Opfer] Ikemefunas eintrat.«²³⁶

Nwoye ist in mehrfacher Hinsicht so etwas wie ein Vergil der Igbo – eine *anima naturaliter Christiana*. Er sieht, wie das Opfersystem funktioniert, er hört das ›Heulen des Acheron‹ und er weiß: »unum pro multis dabitur caput.«²³⁷ Doch er kennt keinen Ausweg. Beide werden von der Stimme des Opfers verfolgt. Aber anders als Vergil erhält Nwoye Gelegenheit, die außergewöhnliche befreiende Kraft des Evangeliums zu erfahren, als christliche Missionare nach Umuofia kommen:

»Dann brachen die Missionare in Gesang aus. Es war eines jener fröhlichen und ausgelassenen Lieder der Verkündigung, die die Kraft hatten, an den stummen und unklaren Saiten im Herzen eines Igbo-Mannes zu zupfen. Der Vorsänger erklärte den Zuhörern, von denen einige wie gebannt waren, jeden einzelnen Vers. Es war die Geschichte von Brüdern, die in Dunkelheit und Angst lebten, ohne Kenntnis der Liebe Gottes. Sie erzählte von einem Schaf draußen in den Bergen, fern von den Toren Gottes und der zärtlichen Sorge des Hirten. Anschließend sprach der Vorsänger über Gottes Sohn, dessen Name Jesus Christus war.«²³⁸

²³⁶ Ebd., S. 72 (61f).

²³⁷ »Ein Haupt wird geopfert um der vielen willen.« (Aeneis, V, 815).

²³⁸ Basden, Niger Ibos (1938), S. 162f. (146).

Die Wirkung auf Nwoye ist durchschlagend:

»Die Hymne von den Brüdern, die in Angst und Dunkelheit lebten, schien eine vage, aber nachhaltige Frage zu beantworten, die [Nwoyes] junge Seele quälte – die Frage nach den schreienden Zwillingen im Dickicht und die Frage nach dem getöteten Ikemefuna. Er verspürte Erleichterung, als sich die Hymne in seine verdorrte Seele ergoß.«²³⁹

Wahrscheinlich handelt es sich bei der Hymne der Missionare um *The Ninety and Nine* aus dem alten *Hymnal Companion*, der in den meisten anglikanischen Kirchen Westafrikas bis 1960 benutzt wurde:

»There were ninety and nine that safely lay
In the shelter of the fold.
But one was out on the hills far away,
Far off from the gates of gold. [Nwoye versteht ›gates of God‹]
Away on the mountains wild and bare.
Away from the tender Shepherd's care,
Away from the tender Shepherd's care.«²⁴⁰

Obwohl wir erfahren, daß »sein unreifes Gemüt überaus verwirrt war«²⁴¹ und sich auf einer Stufe niedrigerer Bewußtheit befand (vielleicht auf dem Niveau von Girards »Unbewußtem der Verfolgung«²⁴²), gelingt Nwoye ein enormer kognitiver und seelischer Sprung. Die Missionare stellten bereits eine von Jesajas messianischen Prophezeiungen (»Das Volk, das im Dunkel lebt,/sieht ein helles Licht«)²⁴³ neben das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lukas 15:3-7) und setzten beide Passagen in Beziehung zu »dem Sohn Gottes, dessen Name Jesus Christus war«. Michel Serres hat sehr beredt darüber geschrieben, welches Licht dieses Gleichnis auf den Sündenbock-Mechanismus wirft:

²³⁹ Ebd., S. 163f. (147).

²⁴⁰ »Da waren neunzig und neun, die sicher ruhten/In der Zuflucht der Herde./Eines aber war draußen in den fernen Bergen,/Weit weg von den goldenen Toren/Fort in den Bergen wild und kahl./Fort von der Sorge des zärtlichen Hirten./Fort von der Sorge des zärtlichen Hirten.«

²⁴¹ Ebd., S. 164 (147).

²⁴² René Girard, *The Scapegoat*, übers. Yvonne Freccero, Baltimore 1986, S. 110 f.

²⁴³ Jesaja 9:1; Matthäus 4:16.

»Lukas und Matthäus bringen die opferlose Ordnung zum Ausdruck, die Ordnung, die selbst die kleinsten Kosten zurückweist, ein Prozent, das kein anderes ist als der Sündenbock selbst: ›Wenn jemand hundert Schafe hat und eines von ihnen sich verirrt, läßt er dann nicht die neunundneunzig auf den Bergen zurück und sucht das verirrte?‹ (Matth. 18:12; Lukas 15:6) Derjenige, der das verlorene Tier zurückbringt, verkehrt die gesamte logische Ordnung in symmetrischer Weise, denn er läßt die anderen neunundneunzig in der Einöde, dem Ort, der normalerweise dem vertriebenen Sündenbock zukommt, der nun eine Einbeziehung begründet. Das ist die Zurückweisung der Logik des Ausschlusses. Und so wie Freunde die Rückkehr des Verirrten feiern, wird das Opfer in ein positives Fest verwandelt: wir freuen uns gemeinsam, ohne Hinrichtung oder Vertreibung, daß das Opfer zur Herde zurückgekehrt ist.«²⁴⁴

Blitzartig erkennt Nwoye, was Jesu Tod und das Gleichnis vom verlorenen Schaf einem Volk anzubieten haben, das in mythischer Dunkelheit und der Angst vor dem primitiven Opfer verweilt. Augenblicklich setzt er den gekreuzigten Christus und das vertriebene Schaf in Beziehung zu den Opfern der Opferordnung seiner eigenen Kultur: »den schreienden Zwillingen im Dickicht und der Frage nach dem getöteten Ikemefuna«²⁴⁵. Die Unschuld des Opfers ist der ›Schlüssel‹, den Nwoye benötigt, um die geheiligten Schlösser zu öffnen und sich jenseits der traditionellen geheiligten Ordnung zu begeben. Entgegen anderen Positionen vertrete ich die Überzeugung, daß Nwoye nicht sofort die Instrumente der Aufklärung oder der modernen Wissenschaft braucht, die selber Produkte des Einflusses der Evangelien auf die westliche Geschichte sind.²⁴⁶ Ehe er Naturwissenschaftler werden kann, muß Nwoye die Welt von den Geistern befreit sehen. Ehe er Soziologe werden kann, muß er erkennen, daß seine Gesellschaft das Opfer verlangt und keine Gottheit.

In Anbetracht der grundsätzlichen Unvereinbarkeit des alten Opfersystems mit dem neuen Evangelium der *Inklusion*, ist es wohl kaum ein Zufall, daß die ersten, die sich in Umuofia zum Christentum bekehren, Nwoye, die Mutter der getöteten Zwillinge, und schließlich die Osu sind: »Als diese Verfemten oder Osu sahen, daß die neue Religion Zwillinge und andere Scheußlichkeiten willkommen hieß,

²⁴⁴ Serres, Michel, One God or a Trinity?, in: Contagion (1) 1994, S. 17. Übers. R. S.

²⁴⁵ Ebd., S. 163 (147).

²⁴⁶ Girard (1986), S. 204 f.

hielten sie es für möglich, auch selbst anerkannt zu werden. Und so gingen eines Sonntags zwei von ihnen in die Kirche. Augenblicklich entstand ein Aufruhr; aber die Wirkung der neuen Religion war so groß, daß die Bekehrten nicht sofort die Kirche verließen, als die Verfemten eintraten.«²⁴⁷

Eine nach der anderen werden die tragenden Säulen der alten religiösen Kultur zerschlagen. Menschen- und Tieropfer werden verboten²⁴⁸, ausgesetzte Zwillinge gerettet²⁴⁹, der »Wald des Bösen« wird entheiligt²⁵⁰, rituell Verfemte werden akzeptiert²⁵¹, die geheiligte Python enthüllt sich als normale Schlange²⁵² und die Opfergottheiten werden entlarvt: »All die Götter, die ihr genannt habt, sind keine Götter. Sie sind Gottheiten der Täuschung, die euch eingeben, eure Mitmenschen zu töten und unschuldige Kinder zu zerstören. Es gibt nur einen wahren Gott und er hat die Erde, den Himmel, euch und uns alle.«²⁵³

An dieser Stelle ist es wichtig, sich daran zu erinnern, daß Achebe selbst, in noch stärkerem Maße als Nwoye, nicht mehr in seiner Kultur heimisch ist. Geboren in einer zum Christentum bekehrten Familie und erzogen in Kirchenschulen, war Achebe dem entmythologisierenden Einfluß der Bibel von frühestem Alter an ausgesetzt. Deshalb neigt er in *Things fall apart* dazu, die traditionelle Igbo-Kultur bereits vor der Ankunft der Missionare durch eine jüdisch-christlich gefärbte Brille zu sehen. Ein Beispiel: Achebe kann die Tötung Ikemefunas nur auf der Folie des Isaak-Opfers (akeidah) lesen. Selbst christliche Verben wie »to atone« [*>sühnen, büßen<*] finden Eingang in seine Analyse der heidnischen Reziprozität der Gewalt.²⁵⁴ Achebes kulturelles Universum ist immer schon Erbe der christlichen Interpretation. Sein Text ist selber ein klassisches Beispiel postkolonialer Hybridbildung und ein Zeugnis des ungleichen Kampfes, der überall dort zu beobachten ist, wo Evangelium und Mythos aufeinandertreffen.

Wie wir gesehen haben, fallen die Dinge in Umuofia auseinander und der Opferkult löst sich auf – letztendlich durch die Rolle, die das Evangelium bei der

²⁴⁷ Ebd., S. 173 (155).

²⁴⁸ Ebd., S. 170 (153).

²⁴⁹ Ebd., S. 172 (154).

²⁵⁰ Ebd., S. 165.

²⁵¹ Ebd., S. 173 ff. (155).

²⁵² Ebd., S. 176 (157f).

²⁵³ Ebd., S. 162 (146).

²⁵⁴ S. 27 der englischsprachigen Ausgabe.

Untergrabung des alten Opfersystems und all seiner Begleitmaßnahmen, Rituale und Mythen spielt. Es mag befremdlich erscheinen, Nietzsche in diesem Kontext zu zitieren, aber er ist ganz klar ein Prophet dieser Art von Kulturzerstörung. Früher als andere begriff er, daß die Empathie für das Opfer auf direktem Weg zu einer höchst westlichen Form des Individualismus führt, die mit traditionellen Gemeinschaftsstrukturen nicht vereinbar ist.

»Das Individuum wurde, als absolutes Prinzip genommen, so wichtig, daß es nicht länger geopfert werden konnte: Doch die Gattung überlebt nur dank dem menschlichen Opfer.«²⁵⁵

Leider stellte sich Nietzsche am Ende gegen den Gekreuzigten auf die Seite Dionysos', was seine Nazi-Interpreten gut verstanden haben. Umuofias Entscheidung, »die Christen [aus der Gemeinschaft] auszustoßen«²⁵⁶, muß in diesem Kontext gewaltsamen Ausschlusses gelesen werden – es ist die natürliche Antwort eines jeden Opfersystems in seinem Todeskampf. Der Austreibungsimpuls enthüllt, daß das ganze System auf Ausschluß beruht. Wenn die *Egwugwu* (der Ältestenrat, Masken von Vorfahren/Göttern Tragende, Ausführende der primitiven Rechtsprechung) sich am Ende des Romans in einen lynchenden Mob verwandeln (Kapitel 22), ist die Enthüllung komplett. Der gewalttätige Reverend James Smith ist nicht nur das strukturell unschuldige Opfer, sondern Achebes Hinweis darauf, daß auch die Christen nicht von der moralischen Ächtung der Gewalt durch den Gekreuzigten dispensiert sind.

Aus dem Amerikanischen übertragen von Renate Solbach

²⁵⁵ Zitiert nach: Girard, *The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche*, in: *Violence and Truth*, hrsg. v. Paul Dumouchel, Stanford 1988, S. 244. In der deutschen Übersetzung fehlt der entsprechende Absatz.

²⁵⁶ Ebd., S. 177 (159).