



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Transnationale religiöse Netzwerke von Roma und Sinti

Eine sozialanthropologische Untersuchung der Wallfahrten nach Saintes Maries de la Mer und Mariazell

Verfasserin

Daniela Gruber

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuerin / Betreuer:	Mag. Dr. Maria Anna Six-Hohenbalken

Danksagung

An dieser Stelle möchte ich mich bei jenen Personen bedanken, die die Entstehung dieser Arbeit ermöglicht haben.

Bei den Roma und Sinti in Frankreich und in Österreich, für ihr Interesse an meiner Arbeit und ihre Offenheit in den Gesprächen. Weiters bedanke ich mich bei den SeelsorgerInnen und Priestern für die wertvollen Informationen zu ihrer Arbeit mit den Roma. Weiterer Dank gilt meiner Diplomarbeitsbetreuerin Mag. Dr. Maria Anna Six-Hohenbalken für die wissenschaftlichen Inputs und ihr Fachwissen. Zudem möchte ich mich bei Alexander Hoffer für die Transkription der französischen Interviews bedanken. Zum Schluss gilt mein besonderer Dank meinen Eltern und Freunden für ihre liebevolle Unterstützung.

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	8
Fragestellungen	9
Kapitelübersicht	11
1. METHODE	14
1.1 Forschungsfelder und teilnehmende Beobachtung	14
1.2 Meine Rolle im Forschungsfeld	15
1.3 Interviews	16
1.3.1 Analyse von Leitfadeninterviews	18
1.4 Netzwerkbeziehungen	18
1.4.1 Interaktionskriterien	21
2. ROMA UND SINTI IN EUROPA	23
2.1 Die Konstruktion von Minderheiten	24
2.1.2 Kollektive Identität	25
2.1.3 Marginalität	26
2.2 Das Konzept der Peripatetic groups	28
2.3 Roma und Sinti zwischen Vertreibung und Assimilation	29
2.4 Die Konstruktion von “Zigeunerbildern”	31
3. DIE SONDERSTELLUNG VON ROMA UND SINTI IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE	35
3.1 Roma-Seelsorge	35
3.2 Neue religiöse Bewegungen	37
3.3 Die Mission der katholischen Kirche	38
3.4 Identitätskonstruktion	39
3.5 Die Roma-Pastoral	40
3.5.1 Strukturen und Mitarbeiter in der Pastoral	43

4. DIE WALLFAHRTEN IN SAINTES MARIES DE LA MER UND MARIAZELL.....	46
4.1 Die Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer.....	47
4.1.1 Geschichte	47
4.1.2 Die Heilige Sara, Schutzpatronin der Roma und Sinti.....	48
4.1.3 Messen	48
4.1.4 Die Prozession der Heiligen Sara.....	50
4.1.5 Feste.....	52
4.1.6 Ökonomische Tätigkeiten und Tourismus.....	54
4.2 Die Wallfahrt in Mariazell.....	55
4.2.1 Die Messe	55
4.2.2 Kulturprogramm	56
5. TRANSNATIONALE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN	58
5.1 Globale und lokale religiöse Entwicklungen.....	59
5.2 Identitätskonstruktionen und transnationale Erfahrungen.....	62
5.3 Soziale Transformationen.....	63
5.3.1 Religiöse Transformationen.....	63
5.4 Transnationale soziale Felder.....	64
5.4.1 Transnational religious space als “alternative landscape”	66
5.5 Nationalstaat, Nationalismus und religiöse Gemeinschaften	66
5.6 Zusammenfassung	67
6. TRANSFORMATIONEN VON RELIGIÖSEN PRAXEN UND VORSTELLUNGEN	70
6.1 Die Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer im Jahr 1975	70
6.1.1 Veränderungen von religiösen Praxen.....	73
6.2 Der Einfluss der evangelischen Pfingstkirchen.....	74
6.2.1 Die Iglesia de Filadelfia in Spanien	75
6.3 Fahrende Roma und Sinti der Freien Christengemeinde.....	78
6.4 Multiple Identitätskonstruktionen.....	80
7. RELIGIÖSE NETZWERKE KATHOLISCHER ROMA UND SINTI	82

7.1 Soziale und religiöse Netzwerke	82
7.2 Netzwerkbeziehungen auf den Wallfahrten.....	83
7.3 Netzwerkkonstruktionen der katholischen Kirche.....	84
7.3.1 Roma-Seelsorge in Frankreich und Österreich.....	85
7.3.2 Kontakte und Besuche	87
7.4 Die Teilnahme von Roma und Sinti an Messen	90
7.4.1 Taufe und Kommunion	93
7.5 Soziale Sicherheit in der katholischen Kirche.....	96
7.5.1 Materielle und soziale Hilfe.....	96
7.5.2 Spirituelle Hilfe	101
7.5.3 Verweigerung von Hilfe in der Zeit des Nationalsozialismus	102
8. ERGEBNISSE.....	108
8.1 Der Einfluss der katholischen Kirche auf lokale Gemeinschaften von Roma und Sinti.....	108
8.1.1 Homogenisierung von Identität	109
8.2 Netzwerkbeziehungen.....	110
8.2.1 Zentrale Anliegen der Roma und Sinti	111
8.3 Transformationen der letzten fünfzig Jahre	111
8.3.1 Veränderungen von Identitätskonstruktionen.....	112
8.4 Soziale Hilfe in der katholischen Kirche	113
8.4.1 Belastete Beziehungen	114
ZUSAMMENFASSUNG.....	115
INTERVIEWS	117
LITERATURLISTE.....	118
Anhang.....	128

Einleitung

Diese Arbeit untersucht transnationale religiöse Netzwerkbeziehungen von Roma und Sinti in Frankreich und in Österreich. Ausgehend von den Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und Mariazell, die insbesondere den Roma gewidmet sind, habe ich mittels Interviews und teilnehmender Beobachtung Netzwerkbeziehungen analysiert. Die AkteurInnen sind fahrende und sesshafte Roma und Sinti, sowie SeelsorgerInnen und Priester. Die katholische Kirche ist eine transnationale religiöse Bewegung und die lokalen Kirchen sind auf internationaler Ebene vernetzt. Die katholische Kirche hat eine eigene Pastoral für die Roma-Seelsorge eingerichtet. SeelsorgerInnen und Priester sind in den lokalen Pfarrgemeinden tätig und arbeiten dort mit Roma und Sinti zusammen. Ich werde aufzeigen, welche Beziehungen SeelsorgerInnen und Priester der katholischen Kirche mit Roma haben, wie ihre Tätigkeiten aussehen und wie Vernetzungen zustande kommen. Die katholische Kirche setzt unterschiedliche Aktionen, um Netzwerke zu kreieren. Die Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und Mariazell sind ein Teil davon. Sie finden jährlich statt und werden von der katholischen Kirche in Zusammenarbeit mit Roma und Sinti organisiert. Ziel der Arbeit ist es herauszufinden, welche religiösen Netzwerkbeziehungen für Roma und Sinti in Frankreich und Österreich bestehen, wie sich Interaktionen gestalten und in welchen sozialen Strukturen diese Beziehungen eingebettet sind.

Theoretischer Hintergrund der Arbeit sind Konzepte zu transnationalen religiösen Bewegungen. Dabei geht es vorwiegend um die Bildung von religiösen Netzwerken, Transformationen von religiösen Praxen und Vorstellungen in Verbindung mit multiplen Identitätskonstruktionen sowie der Produktion von religiöser Lokalität in einer globalisierten Welt. Darauf aufbauend, habe ich eine Feldforschung während der Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer unternommen, in weiterer Folge meine eigene Feldforschung mit der Wallfahrt aus einer Studie von Ina Maria Greverus im Jahr 1975 verglichen und Veränderungen in Organisation und religiösen Praxen herausgearbeitet. In den letzten fünfzig Jahren hat zudem die evangelische Pfingstkirche einen großen Zuwachs an Roma und Sinti verzeichnet. Ich werde aufzeigen, welche Veränderungen mit diesen Konversionen einhergegangen sind, dazu habe ich eigene Erhebungen durchgeführt, die ich mit zwei Fallbeispielen aus Spanien und Österreich vergleiche. Diese Beispiele sollen zeigen, wie die katholische Kirche mit diesen neuen religiösen

Strömungen umzugehen versucht und welche Veränderungen die Konversion zu den pfingstkirchlichen Gemeinschaften hinsichtlich Identität und soziopolitischen Veränderungen in lokalen Gemeinschaften mit sich bringt. Ein wichtiges Thema, welches in den Erhebungen immer wieder angesprochen wurde, war die Rolle der katholischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus, als hunderttausende Roma und Sinti in Konzentrationslagern ums Leben gekommen sind. Religiöse Gemeinschaften können in Krisenzeiten unterschiedliche Formen von materieller und spiritueller Hilfe bieten. Im II Weltkrieg hatte die katholische Kirche den Roma und Sinti diese Hilfe verwehrt. Ich habe herausgearbeitet, wie die katholische Kirche heute damit umgeht und wie sich das Verhältnis von Roma zur katholischen Kirche dadurch verändert hat.

Fragestellungen

Die katholische Kirche ist eine transnationale religiöse Bewegung, die bestimmte Aktionen setzt um religiöse Netzwerke über nationalstaatliche Grenzen hinweg zu kreieren. Die lokalen Kirchen sind miteinander verbunden, auf einer hierarchischen Ebene organisiert und stehen unter der zentralistischen Führung des Vatikans. Katholische Roma und Sinti in Frankreich und Österreich sind Mitglieder in der Pfarrgemeinde ihrer Umgebung. So entstehen Kontakte mit den Ortsgeistlichen und SeelsorgerInnen. Die katholische Kirche veranstaltet jährliche Wallfahrten, die insbesondere den Roma und Sinti gewidmet sind und setzt SeelsorgerInnen und Priester in der Pastoral für Roma, Sinti und Fahrende ein. Ich werde der Frage nachgehen, welchen Einfluss die katholische Kirche als transnationale religiöse Bewegung auf lokale Gemeinschaften von Roma und Sinti hat. Ich werde herausarbeiten, welche besondere Stellung Roma und Sinti innerhalb der katholischen Kirche haben, welche Aufgaben für die Pastoral vom Vatikan vorgegeben werden und wie Roma und Sinti sowie SeelsorgerInnen diese Netzwerke mit gestalten.

Durch meine Teilnahme an den Wallfahrten und die Gespräche mit Roma und Sinti sowie SeelsorgerInnen und Priestern konnte ich einen Einblick erhalten in ihre Beziehungen untereinander, wie die Leute in Kontakt bleiben und wie sich Treffen gestalten. Ich werde der Frage nachgehen, wo religiöse Netzwerke von Roma und Sinti

ersichtlich werden. Einige Roma praktizieren nur auf den Wallfahrten, andere besuchen regelmäßig die Messen in ihrer Umgebung. Die katholische Kirche versucht besonders auf die Bedürfnisse von fahrenden Roma und Sinti einzugehen und beauftragt deshalb SeelsorgerInnen, welche auch selbst bereit sind zu reisen. In vielen Kontakten von Roma und Sinti zu SeelsorgerInnen entstehen freundschaftliche Beziehungen und oftmals fahren sie gemeinsam zu den Wallfahrten oder treffen sich dort.

Eine weitere Frage, der ich nachgehe ist, wie Transformationen von religiösen Praxen und Vorstellungen aussehen, in Zusammenhang mit Konzepten zu multiplen Identitätskonstruktionen. Hier geht es darum, zu ermitteln, inwiefern sich veränderte Bedingungen auf Transformationen von religiösen Praxen und Vorstellungen auswirken. Ausgehend von einer Studie in Saintes Maries de la Mer im Jahr 1975, soll in einem ersten Punkt ermittelt werden, was sich seit damals verändert hat, hinsichtlich Organisation, rituellen Zeremonien und Konzepten zu Identität. Dann stellt sich die Frage, welchen Einfluss der Zuwachs der evangelischen Pfingstkirchen in den letzten fünfzig Jahren auf lokale Gemeinschaften von Roma und Sinti hat und wie die katholische Kirche auf diese Entwicklungen reagiert. Dabei geht es insbesondere um soziopolitische Veränderungen und Transformationen von Identität. Im theoretischen Kontext spielen vor allem religiöse Transformationen im Zusammenhang mit Identität, Organisation auf religiöser Basis und rituellen Praxen eine Rolle. Religiöse AkteurInnen, die zunehmend transnational agieren, führen Veränderungen in unterschiedlichen Kontexten hervor.

Weiters gehe ich der Frage nach, welche Rolle soziale Sicherheit in religiösen Netzwerken spielt und wo den Roma und Sinti diese Hilfe in der Zeit des Nationalsozialismus verwehrt wurde. Religiöse Bewegungen bieten bestimmte Formen von sozialer Sicherheit an. Hier soll ermittelt werden, in welchen Bereichen die katholische Kirche Hilfsleistungen anbietet und welche Erwartungen Roma und Sinti in dieser Hinsicht an die katholische Kirche stellen. In der Zeit des Nationalsozialismus wurden Kirchenbücher geöffnet für die Erfassung von Roma und Sinti, Kinder wurden aus katholischen Heimen deportiert. Die Zusammenarbeit von Wissenschaft, Kirche und Polizei war das Todesurteil für hunderttausende Roma und

Sinti. Dass die Kirche den Roma in dieser Zeit keinen Schutz bot, belastete die Beziehungen schwer und nicht wenige Roma und Sinti haben sich deshalb von der katholischen Kirche abgewandt. Heute wird dieses Kapitel der Kirchengeschichte in der Pastoral thematisiert und es gibt bestimmte Wiedergutmachungsbestrebungen für die Opfer im II. Weltkrieg.

Kapitelübersicht

In **Kapitel 1** beschreibe ich mein methodisches Vorgehen. Bei meinen Aufenthalten in Saintes Maries de la mer und Mariazell habe ich Interviews mit Roma und Sinti sowie SeelsorgerInnen und Priestern geführt. Ich habe an den Messen der Wallfahrten und an den Festlichkeiten teilgenommen. Die Interviews in Frankreich wurden vorwiegend in der Verkehrssprache Französisch geführt, in Österreich auf Deutsch. Diese waren zumeist nicht die Muttersprache der InformantInnen. Deshalb beschreibe ich in Kapitel 1 die Problematik des Sprachgebrauchs in der Feldforschung. Weiters werde ich die Methode der Interviewanalyse und die Erhebung von Netzwerkbeziehungen erklären.

In **Kapitel 2** beschreibe ich, wer Roma und Sinti in Europa sind und welche Stellung sie auf politischer Ebene in Europa haben. Weiters erkläre ich das Konzept der „peripatetic groups“ von Aparna Rao, auf Grund der Berücksichtigung und der Besonderheit von fahrenden Roma und Sinti in der katholischen Kirche. Innerhalb der katholischen Kirche werden Roma und Sinti noch immer als „Zigeuner“ bezeichnet. Ich werde darstellen, warum die Verwendung des Begriffes problematisch ist und inwiefern die Bezeichnung ein soziales und wissenschaftliches Konstrukt ist.

Kapitel 3 bezieht sich auf ein vom Vatikan herausgegebenes Dokument für die Pastoral für Roma und Sinti. Zentrale Punkte beziehen sich auf die Besonderheit der so bezeichneten „Zigeunerseelsorge“, Identitätskonstruktionen von Seiten der katholischen Kirche und Empfehlungen für die Arbeit mit Roma und Sinti in den lokalen Gemeinschaften.

In **Kapitel 4** beschreibe ich die beiden Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und in Mariazell. In Saintes Maries de la Mer kommen Roma und Sinti aus ganz Europa zusammen, um eine Woche lang an der Wallfahrt teilzunehmen. Es werden jeden Abend Andachten zu unterschiedlichen Themen veranstaltet, an denen Roma und Sinti zahlreich teilnehmen. Höhepunkt der Wallfahrt ist die Prozession mit der Statue der Heiligen Sara, Schutzpatronin der Roma und Sinti. In Mariazell findet jedes Jahr zu Mariä Himmelfahrt eine Messe statt, mit einem anschließenden Kulturprogramm am Nachmittag. Daran nehmen Roma und Sinti aus Österreich, Deutschland und Slowenien teil.

In **Kapitel 5** werden rezente Theorien zu transnationalen religiösen Bewegungen von Peggy Levitt, Steven Vertovec und Peter Van der Veer vorgestellt. Es geht vorrangig um soziale und religiöse Transformationen in Bezug auf Migration, Minderheit und Diaspora. Zentrale Themen sind die Bildung von religiösen Netzwerken, multiple Identitätskonstruktionen und die Verbindung von globalen und lokalen religiösen Entwicklungen.

In **Kapitel 6** werden Transformationen hinsichtlich religiösen Praxen und Vorstellungen beschrieben. Ich habe ausgehend von einer Studie von Ina Maria Greverus im Zuge eines Seminars mit einigen StudentInnen der europäischen Ethnologie 1975 in Saintes Maries de la Mer, Veränderungen hinsichtlich ritueller Praxis und Organisation herausgearbeitet. Weiters sollen zwei Fallbeispiele veranschaulichen, welche soziopolitischen Veränderungen die Konversion von Roma und Sinti zu den evangelischen Pfingstgemeinden mit sich bringt.

In **Kapitel 7** geht es um meine eigenen Forschungen zu Netzwerkbeziehungen katholischer Roma und Sinti in Frankreich und Österreich. Die erhobenen Daten können nur einen Ausschnitt von möglichen Beziehungen darstellen. Die Interviews wurden mit fahrenden und sesshaften Roma und Sinti, sowie SeelsorgerInnen und Priestern geführt. Alle Personen kommen aus unterschiedlichen sozialen Hintergründen und der Zugang zum Thema ist sehr individuell. Daher werden sehr unterschiedliche Zugänge und Sichtweisen sichtbar. In diesem Kapitel beschreibe ich die AkteurInnen, Beziehungen und Handlungsweisen, sowie den Austausch von

Informationen in religiösen Netzwerken. Die katholische Kirche bietet den Roma unterschiedliche Formen von materieller und spiritueller Hilfe an. Ich werde aufzeigen, in welcher Form die katholische Kirche den Roma soziale Hilfe anbietet, bzw. inwiefern den Roma und Sinti in der Zeit des Nationalsozialismus diese Hilfe verwehrt wurde.

1. Methode

1.1 Forschungsfelder und teilnehmende Beobachtung

Meine Forschungsfelder waren die Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer in Frankreich und Mariazell in Österreich. Die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer dauert eine Woche, Höhepunkt der jährlichen Wallfahrt ist die Prozession der Statue der Heiligen Sara, der Schutzpatronin der Roma und Sinti, am 24. Mai. Daran nehmen Roma und Sinti aus mehreren Ländern Europas teil. Nach Mariazell kommen jedes Jahr zu Maria Himmelfahrt Roma und Sinti aus Österreich, Deutschland und Slowenien, um die Messe dort zu feiern. Begonnen habe ich meine Forschung mit Gesprächen mit unterschiedlichen Leuten, um einen Einblick in das Wallfahrtsgeschehen zu erhalten, um zu erfahren warum die Menschen dort hinkommen und um Kontakte zu knüpfen. Ich habe an den Zeremonien und an den Festlichkeiten in Saintes Maries de la Mer in den Jahren 2008/2009, in Mariazell 2008 teilgenommen. Durch eine weitere Teilnahme an den Wallfahrten, 2010 in Saintes Maries de la Mer und 2011 in Mariazell, bin ich einigen Personen dort wieder begegnet und habe mittels eines Interviewleitfadens Gespräche mit fahrenden und sesshaften Roma und Sinti sowie teilnehmenden Priestern und SeelsorgerInnen geführt.¹

Der Zugang zum Feld war für mich als *Gadja* relativ einfach, da an den Wallfahrten auch andere *Gadje*, Nicht-Roma teilnehmen.² Allerdings war die Zeit während der Wallfahrten begrenzt, deshalb habe ich mich in Österreich mit Roma und Sinti, sowie SeelsorgerInnen und Priestern abseits der Wallfahrt noch einmal zu den Interviews getroffen. Nach Mariazell fuhr ich das erste Mal mit Roma und Sinti zusammen aus Wien, mit einem Bus der vom Romano Centro, einem Verein in Wien, organisiert wurde. Die Kontakte erhielt ich durch Informationen auf der Internetseite der Diözese

¹ Zur Methodik: Vgl. auch Beer, 2003

² *Gadje* ist ein Begriff aus dem Romanes, für die Bezeichnung von Nicht-Roma

Eisenstadt³ und Monika Scheweck, einer SeelsorgerIn im Burgenland, die maßgeblich an der Organisation der Wallfahrt beteiligt ist und für Informationen zur Wallfahrt zur Verfügung stand. Das zweite Mal stellte ein Priester aus Wien, der regelmäßig an der Wallfahrt teilnimmt, ein Auto für die Fahrt nach Mariazell zur Verfügung. Dieses Mal waren wir fünf Personen, zwei davon waren Roma- Frauen aus Wien. Durch die Fahrt zusammen mit den Roma nach Mariazell wurde ich in alle Geschehnisse der Wallfahrt miteinbezogen. In Mariazell kamen dann auch Roma aus dem Burgenland sowie eine Gruppe deutscher Sinti aus München zusammen. In Frankreich und in Mariazell traf ich Leute wieder, die regelmäßig an den Wallfahrten teilnehmen, dadurch hatten wir schon einen Bezug zueinander und die meisten waren bereit ein Interview mit mir zu führen. Einige Kontakte erhielten sich auch nach der Wallfahrt, mit manchen blieb ich weiterhin telefonisch oder per e-mail in Kontakt.

1.2 Meine Rolle im Forschungsfeld

Zu meiner Rolle im Forschungsfeld als Nicht-Romni muss ich sagen, dass die Leute sehr offen waren, und bereit, mich an diversen Aktivitäten teilhaben zu lassen. Viele freuten sich über das Interesse, das ich ihrer Arbeit oder ihrem Leben gegenüber zeigte. Einige Interviews waren sehr emotional gefärbt, vor allem im Zusammenhang mit persönlichen Krisen im Leben der Menschen und die Rolle, die der Glaube dabei für sie spielte. Auf den Wallfahrten wurde ich eingeladen, an den Festlichkeiten teilzunehmen, in Frankreich begleitete ich eine SeelsorgerIn zur Abendandacht und auf die Wagenplätze. Einige Roma luden mich zu den Interviews bei sich zu Hause ein und boten mir Kaffee und Kuchen oder eine Suppe an. Über diese Gastfreundschaft freute ich mich sehr. Insgesamt wurde mir sehr viel Offenheit entgegengebracht. Für mich war das ganze Wallfahrtsgeschehen fremd, da ich zwar katholisch getauft bin, aber noch nie an einer Wallfahrt teilgenommen hatte. Auch hatte ich lange Zeit keine

³ vgl. http://www.martinus.at/fmi/xsl/martinuspro/allgemein/Allgemein/browse/browserecord.xsl?lay=WEB_Seite&WEB_BEREICH::kp_BereichID=14321122007205529&-sortfield.1=Reihenfolge&-sortfield.2=ref_Sortierung_Aktuell&-sortfield.3=ref_Sortierung_Termin&-sortorder.1=ascend&-sortorder.2=descend&-sortorder.3=ascend&-max=1&-find (21.5.2012)

Messe mehr besucht. Ich kannte zwar die Rituale und den Ablauf einer Messe, hatte aber kaum mehr einen Bezug zu den religiösen Zeremonien der katholischen Kirche. Das größte Vergnügen auf den Wallfahrten waren für mich natürlich die Feste und die Musik. Das trug zu einer offenen und entspannten Atmosphäre bei.

1.3 Interviews

Für die Interviews habe ich im Vorfeld einen Leitfaden (vgl. Schlehe, 2003:78f) erstellt, der offen gehalten werden sollte, um meinen PartnerInnen die Möglichkeit zu geben sehr frei zu sprechen und Themen anzusprechen, die für sie wichtig sind. Bei den Gesprächen mit SeelsorgerInnen und Priestern ging es vor allem um ihre Tätigkeit und ihre Arbeit mit Roma und Sinti. Durch die Gespräche mit SeelsorgerInnen erhielt ich zusätzliche Informationen über Netzwerkbeziehungen abseits der Wallfahrt. Roma und Sinti sprachen mit mir vor allem über ihren persönlichen Glauben, ihr Verhältnis zur katholischen Kirche und die Bedeutung der Wallfahrten für einzelne Personen und Gruppen.

Die Interviews in Frankreich habe ich zum Teil in Französisch, zum Teil auch in Deutsch geführt, da einige Roma auch Deutsch sprachen. Keine der Sprachen war aber die Muttersprache der Interviewten Roma und Sinti. Ebenso wurde auch das Interview mit dem Priester der Diözese Oberwart nicht in dessen Muttersprache geführt. Die Durchführung von anthropologischen Studien, ohne die Eigensprache der Bevölkerungsgruppe zu beherrschen, ist in der Theorie undenkbar. Deshalb sollte man die Sprache der InterviewpartnerInnen so gut beherrschen, dass man selbst in dieser Sprache und nicht in der Verkehrssprache Daten erheben kann (vgl. Senft, 2003:56). Spradley beschreibt Sprache als Schlüssel für die Konstruktion von Realität. Da sich ethnographische Studien zu Beginn auf nicht-westliche Gesellschaften beschränkten, hatte das Erlernen von Sprache oberste Priorität. Die Sprache der InformantInnen zu verstehen ist auch insofern wichtig, um Fragen zu formulieren, die für die InformantInnen Sinn machen. So bekam das Erlernen der Sprache große Wichtigkeit in Feldstudien. Obwohl ethnografische Forschungen in den letzten Jahren sich auf die eigene Gesellschaft ausweiteten, existieren semantische Unterschiede und haben einen

deutlichen Einfluss auf die Erhebung von ethnographischen Daten. Es müssen subtile, aber wichtige linguistische Differenzen berücksichtigt werden. Laut Spradley ist Sprache nicht nur ein Mittel zur Kommunikation, sondern funktioniert auch um kulturelle Realität zu kreieren und auszudrücken (vgl. Spradley, 1979:17-20).

Es ist mir bewusst, dass meine eigene Feldforschung hinsichtlich der Sprache Defizite aufweisen kann, und dass die Wortbedeutung und der Sprachgebrauch der InformantInnen in deren Muttersprache um einiges divergieren könnten. Durch die kurze Zeit war es mir nicht möglich das Romanes, bzw. unterschiedliche Dialekte davon zu erlernen.⁴ Roma und Sinti, sowie Priester, welche an den Wallfahrten teilnehmen, kommen aus unterschiedlichen kulturellen Hintergründen, und nur einen Dialekt oder eine Sprache zu erlernen hätte nicht ausgereicht, um mit allen in ihrer Muttersprache zu kommunizieren. Dadurch, dass Französisch auch nicht meine Muttersprache ist, aber Verkehrssprache in Frankreich, wurden die Gespräche in Saintes Maries de la mer zumeist in Französisch begonnen. So war diese Sprache dann für beide Seiten oftmals nicht die Muttersprache. Mir ist bewusst, dass durch dieses Sprachproblem Begriffe und Wortbedeutungen einen anderen Sinn haben können. Daneben wurden auch die französischen Interviews von einer dritten Person transkribiert und übersetzt, sodass dabei auch deren Ausdrucksweisen und Möglichkeiten der Übersetzung eine Rolle spielen. Hinzu kommt, dass auch Begriffe, wie ich selbst sie verwende, oder wie sie in der wissenschaftlichen Literatur verwendet werden, nicht implizit auch von Roma und Sinti verwendet werden. Ich bin mir der eventuellen Defizite und der Problematik in der Auswertung der Interviews bewusst, die sich durch die Sprache ergeben können. Es war aber möglich, lange Gespräche und halbstandardisierte Interviews zu führen und ich hoffe, dass die Ergebnisse einer adäquaten Überprüfung standhalten können.

⁴ Das Romanes war eine oral tradierte Sprache, bis ins 20. Jahrhundert gab es keine Selbstzeugnisse von Roma und Sinti. Es ist keine einheitliche, standardisierte Sprache, auf Grund der Vielfalt der Gruppen und ihrer spezifischen Lebensweise. Es gibt unterschiedliche Dialekte des Romanes, oft vermischt mit Sprachelementen aus den „Gastländern“ (vgl. Heinschink/Hemetek, 1994:114f).

1.3.1 Analyse von Leitfadeninterviews

Die Auswertung von Leitfadeninterviews hängt von der Zielsetzung, den Fragestellungen und dem methodischen Ansatz ab (vgl. Schmidt, 2007:447). Das theoretische Vorverständnis wird sehr offen gehalten, ohne explizite Vorannahmen aufzustellen. Jedes Interviewtranskript, sowie Themen und Einzelaspekte werden in Zusammenhang mit den Fragestellungen behandelt. Das Material wird nicht auf theoretische Vorannahmen zugeschnitten, sondern es findet ein Austausch zwischen dem Material und theoretischem Vorverständnis statt (vgl. Schmidt, 2007:449).

Beim Kodieren der Daten, welche ich durch die Interviews und teilnehmende Beobachtung erhalten habe, habe ich mich an das Verfahren des thematischen Kodierens nach Flick orientiert. Diese Art der Analyse ist eine Modifizierung des Verfahrens der Grounded Theory nach Strauss⁵. Durch die Vorgabe von Themen wird zunächst eine Einzelfallanalyse der Interviews durchgeführt (vgl. Flick, 2002:272f). Es werden Kategorien gebildet, die durch das Stellen von Fragen an den Text ermittelt werden (vgl. Schmidt, 2007:447). Der Kodierleitfaden enthält eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Kategorien, einzelne Textpassagen werden einer Kategorie zugeordnet (vgl. Schmidt, 2007:452). Zunächst wird offen, dann selektiv kodiert. Als erstes wird eine Generierung von thematischen Bereichen und Kategorien für den einzelnen Fall erstellt, dann werden diese mit den anderen Fällen verglichen. So entsteht eine thematische Struktur. Einzelne Textpassagen werden detaillierter interpretiert. Im Gegensatz zum Kodierverfahren nach Strauss werden demnach zuerst fallbezogene und dann fallübergreifende Vergleiche durchgeführt (vgl. Flick, 2002:273-277).

1.4 Netzwerkbeziehungen

Ausgehend von meiner Fragestellung nach religiösen Netzwerken von Roma und Sinti innerhalb der katholischen Kirche, habe ich anhand der Beziehungen zu

⁵ vgl. auch Strauss, 1991; Glaser/Strauss, 2009

SeelsorgerInnen und Priestern, Netzwerkbeziehungen auf den Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und in Mariazell erhoben. Radcliff Brown verwendete als einer der ersten den Begriff Netzwerk als Metapher im Sinne von aktuell existierenden Beziehungen innerhalb sozialer Strukturen (vgl. Brown, 1940, zit. nach Schenk, 1984:3). Barnes verwendet den Begriff für die Analyse von Normen, Konflikten und Machtkonstellationen (vgl. Barnes, 1972 in Jansen, 2003:43). Dabei geht es vor allem um persönliche Kontakte zwischen Individuen (vgl. Jansen, 2003:43). Mitchell definiert soziale Netzwerke folgendermaßen: „a specific set of linkages among a defined set of persons, with the additional property that the characteristic of these linkages as a whole may be used to interpret the social behaviour of the persons involved.“ (Mitchell, 1969:2)

Bei der Erhebung von Daten in sozialen Netzwerken, ist es notwendig, das Feld und die AkteurInnen klar abzugrenzen (vgl. Jansen, 2003:69). Es gilt, die Beziehungen zwischen den AkteurInnen, sowie Mitgliedschaften und Zugehörigkeiten zu analysieren. Durch die Befragung der AkteurInnen sollen ihre Beziehungsnetze ersichtlich werden. Dabei kann nur eine Auswahl des Gesamtnetzwerkes getroffen werden. Die Analyse von Strukturen erfolgt laut Jansen durch:

- a) relevante Beziehungen zwischen den AkteurInnen im Hinblick auf die Fragestellung
- b) die Bestimmung, welche AkteurInnen dazu gehören und welche nicht
- c) die Festlegung darauf, welche Relationen und Beziehungstypen untersucht werden sollen (vgl. Jansen, 2003:70f)

Jansen nennt hierfür folgende Beispiele:

1. „Organisation-Gruppengrenzen
2. geografische Grenzen
3. Teilnahme an Ereignissen
4. Eigenschaften der AkteurInnen
5. Beziehungen der AkteurInnen zueinander“ (Jansen, 2003:71f)

Laut Jansen sollen einerseits die AkteurInnen sorgfältig aufgelistet und andererseits bestimmt werden, welche Beziehungen erhoben werden sollen. Dies geschieht durch ein Set von Fragen wie zum Beispiel nach Mitgliedschaften, wo Verwandtschaftsbeziehungen bestehen, wo finden konkrete Interaktionen statt? Es können auch AkteurInnen demselben Netzwerk angehören, ohne sich zwangsläufig persönlich zu kennen (vgl. Jansen, 2003:74f). Weiters werden Informationsflüsse von A nach B erhoben (vgl. Jansen, 2003:76). Analysen von Netzwerkbeziehungen können Hierarchien aufzeigen, sowie Macht, Autorität und Statusgruppen innerhalb von Netzwerken (vgl. Jansen, 2003:132,142,153). Wer Macht hat, kann die eigenen Interessen vertreten (vgl. Jansen, 2003:163).

Die AkteurInnen von sozialen Netzwerken können einzelne Personen, Haushalte oder ethnische Gruppen sein. Es gilt zu analysieren, welche Beziehungen zwischen den AkteurInnen bestehen. Neben Verwandtschaftsbeziehungen spielen auch andere Beziehungen eine wichtige Rolle (vgl. Schnegg/Lang, 2002:7f). Bei der Erhebung von Netzwerkdaten werden Merkmale und Eigenschaften von AkteurInnen und Beziehungen ermittelt. Die Auswertung von persönlichen Netzwerken konzentriert sich vor allem auf das unmittelbare Umfeld der AkteurInnen und deren Einbettung. Die Datenerhebung hängt von den Forschungsfragen ab und davon, welche Netzwerkdaten benötigt werden. In meiner Arbeit geht es um einen Ausschnitt der sozialen Beziehungen, um die soziale Einbettung der AkteurInnen und weniger um ein abgegrenztes soziales System. Um festzulegen, wer die zu untersuchenden AkteurInnen sind, wird ermittelt, wer in dem sozialen System die handelnden Einheiten sind. Die Art der Beziehungen sollte klar umrissen und die Regeln detailliert beschrieben sein (vgl. Schnegg/Lang, 2002: 12-14). „Nur ein detailliertes Wissen der Regeln, die mit einer Beziehung verbunden sind, erlaubt eine zuverlässige Interpretation der formalen Ergebnisse.“ (Schnegg/Lang, 2002:1)

Bei der Analyse von Beziehungen geht es zunächst darum, ob und welche Beziehung vorhanden ist oder nicht. Detailliertere Fragen beziehen sich auf die Intensität von Beziehungen. Die Intensität von Beziehungen kann unterschiedlich sein, sowie die Aufenthaltsdauer im Netz auch entscheidend die Muster der Beziehungen der

AkteurInnen beeinflusst. Beziehungen können asymmetrisch sein, was sich in den Handlungsalternativen widerspiegelt. Eine spezielle Art von Beziehungen entsteht, wenn sie sich auf ein bestimmtes Ereignis bezieht, wie in diesem Fall die Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und Mariazell. Durch Beobachtungen und durch Befragungen wird erfasst, wer an dem Ereignis teilgenommen hat (vgl. Schnegg/Lang, 2002:15). Weitere Informationen über AkteurInnen und den spezifischen Eigenarten der Beziehungen werden erhoben, die sich auf die Fragestellung beziehen. Dies geschieht sowohl durch Beobachtung der Handlungen, als auch mittels der Aussagen von InformantInnen. Dabei muss abgeschätzt werden, wie korrekt die Daten sind. Dies sollte bei der Dateninterpretation berücksichtigt werden (vgl. Schnegg/Lang, 2002:17f). Für die Auswertung von persönlichen Netzwerken werden Konzepte und Verfahren der klassischen empirischen Sozialforschung eingesetzt. Dies beginnt mit einer Beschreibung der Merkmale einer Person und den Beziehungen, die sie unterhält (vgl. Schnegg/Lang, 2002:27ff).

1.4.1 Interaktionskriterien

Zunächst gilt es bei der Erhebung von Netzwerken, die „inhaltlichen Eigenschaften der ... Beziehungen, aus denen das betreffende Netzwerk zusammengesetzt ist,“ (Schenk, 1984:63) zu ermitteln. Wichtige Fragen sind wie Netzwerke entstehen, wie sie sich verändern und welche Bedeutung sie für die AkteurInnen haben (vgl. Schenk, 1984:63). Die Merkmale sozialer Beziehungen in Netzwerken beziehen sich auf „empirisch beobachtbare und in verschiedenen Situationen wiederholt auftretende Eigenschaften der Interaktion...“ (Schenk, 1984:65) Soziale Beziehungen bilden die Basis von sozialen Netzwerken. Größe und Funktion von Netzwerken hängen von der Art der Beziehungen ab. Soziale Beziehungen sind sehr vielfältig und bestehen aus unterschiedlichen Aktivitätsfeldern in verschiedenen Kontexten und sozialen Rollen. Durch neue Kommunikationsmöglichkeiten und der Erweiterung der sozialen und räumlichen Mobilität werden der Aufbau und die Erhaltung von Beziehungen maßgeblich erleichtert (vgl. Schenk, 1984: 65f) „Die vielfältigen sozialen Beziehungen bilden das „soziale Feld“ in dem sich eine Person zu einem gegebenen Zeitpunkt bewegt.“ (Schenk, 1984:66) Eine Person kann sich jederzeit unterschiedlichen

Netzwerken anschließen, wobei regionale und nationale Grenzen kaum mehr eine Rolle spielen. Auf der anderen Seite können bestehende soziokulturelle Bedingungen die Ausweitung von Netzwerken beschränken. Nahezu jede Beziehung kann unterschiedlichen Interessen dienen. Es kommt auf die Inhalte an, die in einer sozialen Beziehung ausgetauscht werden, sowie Rollen, die die AkteurInnen innehaben und welche zu charakteristischen Merkmalen sozialer Beziehungen gehören (vgl. Schenk, 1984:66-69).

Schenk teilt die Inhalte sozialer Interaktion folgendermaßen ein:

- a) „Informationen und Kommunikation
- b) Austausch und Transaktionen
- a) Normen, Werte, Attitüden (Einstellungen)“ (Schenk, 1984:74)

In sozialen Beziehungen werden durch Kommunikation Informationen ausgetauscht, wobei der Besitz von Informationen zumeist ungleich verteilt ist, was zu besonderen Einfluss und Machtpositionen führt. Weiters sind soziale Beziehungen geprägt durch den Austausch von Gütern und Dienstleistungen. Die Kategorie c) bezieht sich auf Erwartungen, welche die involvierten Individuen an bestimmte Beziehungen haben (vgl. Schenk, 1984:74-77).

Eigene Daten von Netzwerkbeziehungen habe ich mittels Interviews und teilnehmender Beobachtung auf den Wallfahrten in Saintes Maries de la mer und in Mariazell erhoben. Die AkteurInnen sind katholische Roma und Sinti sowie Priester und SeelsorgerInnen in Frankreich und Österreich. In Kapitel 7 werde ich die AkteurInnen und ihre Tätigkeiten kurz beschreiben, sowie Interaktionen und den Austausch von Informationen. Gemeinsame christliche Werte prägen diese Beziehungen. Dabei kann nur ein kleiner Ausschnitt von möglichen Beziehungsnetzwerken erfasst werden.

2. Roma und Sinti in Europa

In der EU leben heute zwischen zehn und zwölf Millionen Roma. Die Bezeichnung Rom bedeutet Mensch und ist die Selbstbezeichnung einiger Gruppen. Roma (Sgl.: Rom; fem.: Pl: und Sgl.: Romni) ist die internationale Bezeichnung einer Vielfalt von Gruppen, wie den Cale, Sinti, Kalderasch, Lowari usw. Der Begriff „Zigeuner“ ist eine pejorative Sichtweise und rassistische Bezeichnung und wird auf Grund negativer Konnotationen durch historische Erfahrungen von Roma und Sinti in dieser Arbeit nur in Zitaten verwendet (vgl. Heuß, 1996:109f). In meiner Arbeit verwende ich die Bezeichnung Roma und Sinti, unter der Berücksichtigung der sprachlichen und kulturellen Vielfalt unterschiedlicher Gruppen.

In der EU stellen Roma und Sinti die größte Minderheit dar. Roma und Sinti in der EU sind in fast allen Lebensbereichen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft mit Vorurteilen und Ausgrenzung konfrontiert. Folgen davon sind strukturelle Diskriminierung und Marginalisierung, sowie soziale und geografische Isolation. Die Europäische Union reagierte auf die prekären Lebensbedingungen von Roma und Sinti mit einer Politik der „Integration“. Dazu gehören verschiedene Maßnahmen um die Situation von Roma und Sinti in der EU zu verbessern. Zusammen mit VertreterInnen von Roma und Sinti werden Programme ausgearbeitet und die EU stellt Gelder für die einzelnen Staaten zur Verfügung. Wie die Programme jedoch umgesetzt werden, dafür sind die Staaten selbst verantwortlich. Neben Bildung, Wohnen und Gesundheit, geht es besonders um den Schutz der Minderheitenrechte, weil Roma und Sinti immer wieder rassistischen Übergriffen ausgesetzt sind. Die bisherige Antidiskriminierungskampagne der europäischen Kommission hat ihr Ziel verfehlt. Obwohl der gesetzliche Grundstein für die Verbesserung der Situation von Roma und Sinti in der EU gelegt ist, scheitert es immer wieder an der Umsetzung.⁶ Es kommt auch heute noch immer wieder zu gewaltsamen Übergriffen auf Roma-Gemeinschaften. Die europäische Kommission will hier in Zukunft präventive

⁶ Public lecture am 29.3.11 in Wien, Haus der Europäischen Union, veranstaltet von der Forschungsplattform "Human Rights in the European Context" der Universität Wien in Kooperation mit Amnesty International Österreich und dem Haus der Europäischen Union

Maßnahmen setzen, weil im politischen Diskurs noch immer die Diskriminierung von Roma und Sinti in der Gesellschaft toleriert wird⁷.

2.1 Die Konstruktion von Minderheiten

Der Begriff „Minderheit“ wird von diversen Gruppen kritisiert. „Dafür lass ich das Wort nicht zu, Minderheit, gell.“ (Interview Ceija Stojka) In der Bildung von Nationalstaaten in Europa in den letzten zweihundert Jahren, zeichnete sich eine Tendenz ab, dass deren Formierung und Legitimierung sich auf eine ethnische Mehrheit bezieht. In diesen Prozessen spielen Konzepte von „Kultur“ auf ideologischer Basis eine wichtige Rolle. Es herrscht die Idee vor, von einer Homogenisierung und kultureller Einheit. So gibt es gegenüber den politischen Eliten, soziale Gruppen, die als kulturell peripher gelten und sozial marginalisiert sind (vgl. Acton/Nicolae, 2001:54f). Roma und Sinti als verschiedene Gruppen, die unterschiedliche Dialekte des Romanes sprechen, sowie die Sprachen der sie umgebenden Gesellschaften, haben eigene Strategien um ihre Interessen in den unterschiedlichen Ländern Europas im politischen und sozialen Kontext durchzusetzen (vgl. Acton/Nicolae, 2001:54f). Der Begriff „Minderheit“ ist laut Grew in seiner Bedeutung immer abhängig vom kulturellen Umfeld. Die Konstruktion einer „Minderheit“ durch die Gesellschaft gründet sich zumeist darin, dass eine Gesellschaft gewisse Wertvorstellungen und Loyalitäten entwickelt, die andere, obwohl zur Gemeinschaft dazugehörig, nicht teilen. Dabei spielen Netzwerke von Gemeinschaften eine wichtige Rolle, sowie Ausschlussmechanismen. „Minderheiten“ hingegen tendieren häufig dazu, bestimmte Formen von Hilfe, Schutz ihrer Rechte zu benötigen, wenn ihr Minderheitenstatus institutionalisiert und sozial eingebettet ist. Um als „Minderheit“ angesehen zu werden, muss eine Gruppe zwar zu einer größeren Gesellschaft dazugehören, aber benachteiligt sein, hinsichtlich des soziopolitischen Zugriffes zu Status und Macht (vgl. Grew, 2001:3).

⁷ vgl. <http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/workingdocs/doc10/edoc12174.htm> 26.4.2012

Heckmann definiert ethnische Minderheit durch „eine Stellung minderer Rechte, minderen Ansehens und minderer Ressourcenverfügung; ...“ (Heckmann, 1992:55). Eine ethnische Minderheit muss nicht unbedingt auch zahlenmäßig eine Minderheit sein, sondern es beschreibt ein Verhältnis zwischen Gruppen sowie die Lebenssituation einer Bevölkerung, die von Benachteiligung und Diskriminierung geprägt ist. (vgl. Heckmann, 1992:55) Die Bedeutung des Minderheitenstatus variiert in unterschiedlichen Gesellschaften. Die Verweigerung des Zugriffs auf Macht kann begründet sein in sozialen Verhaltensweisen, ökonomischen Bedingungen, regionalen Unterschieden oder gesetzlichen Beschränkungen. So hängt die Konstruktion von Minderheiten von oben maßgeblich von Staatenbildung zusammen und von unten von sozialer Mobilisierung. Deshalb ist es laut Grew nötig, den Prozess der Bildung von Minderheiten von beiden Seiten aus zu sehen, wobei diese Prozesse Tendenzen anzeigen können, wo sich Felder entwickeln, die Assimilation, Verfolgung oder Pluralismus entstehen lassen (vgl. Grew, 2001:3,4).

2.1.2 Kollektive Identität

In der wissenschaftlichen Diskussion von Identität werden zwei Tendenzen sichtbar: Auf der einen Seite, Identität in Termini von Verschiedenheit zu betrachten und andererseits, die Andersartigkeit zu ignorieren. Identitäten sind laut Gingrich multidimensional zu betrachten, Identität kann sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede beinhalten (vgl. Gingrich, 2004:4-6).

„Kollektive Identität und Zugehörigkeit definieren sich über Grenzziehungen der ethnischen Gruppe selbst sowie durch Abgrenzung durch andere ethnische Kollektive.“ (Heckmann, 1992:55) Barth beschreibt ethnische Gruppen als eine Form von sozialer Organisation. Identität entsteht aus Herkunft und sozialem Hintergrund. Die AkteurInnen verwenden Konzepte zu ethnischer Identität, um sich selbst oder andere zu definieren. In der Interaktion mit anderen Gruppen werden Grenzen gezogen, um sich von den anderen abzugrenzen. Sozial relevante Faktoren bestimmen die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe. Ethnische Grenzen definieren laut Barth die Gruppe. Diese Grenzziehungen können sozialer und territorialer Basis sein. Wenn

eine Gruppe durch Interaktion mit anderen ihre Identität erhält, ist dies entscheidend für den Ausdruck von Zugehörigkeit und Exklusion (vgl. Barth, 1970:13-16). Dabei geht es um eine relativ komplexe Organisation von Verhaltensweisen und sozialen Beziehungen „...and generates a congruence of codes and values...“ (Barth, 1970:16)

2.1.3 Marginalität

Barany schreibt, dass sich die Einheit der Roma dadurch ergibt, dass sie “transnationale, nicht- territorialisierte Menschen sind, die keinen “Heimatstaat” haben.“ (Barany, 2002:2) Er weist damit auf die außergewöhnliche Situation der Roma in Europa hin, welche sich durch ihre Marginalität und den Bezug zu den Staaten und Gesellschaften Europas ausdrückt. Er beschreibt Marginalität als zentrale Erfahrung der Roma und Sinti. Marginalität bedeutet in diesem Sinne „untergeordnet“ und den Ausschluss durch andere. „Since their arrival in Europe about seven centuries ago, the Gypsies have been politically, socially, culturally, and economically marginalized by the dominant populations of the region.“ (Barany, 2002:2) Die Formen der Ausgrenzung variieren dabei zu unterschiedlichen Zeiten und Orten. Politische Veränderungen haben dabei laut Barany kaum Auswirkungen auf die Marginalität von Roma und Sinti. Ausgrenzungsmechanismen funktionieren vor allem auf Grund von Zuschreibungen negativer Verhaltensweisen und Einstellungen. Laut Barany haben Roma durch die Bewahrung ihrer Identität und den Widerstand gegen Assimilation und Integration durch dominante Gruppen, zum Erhalt der Marginalität beigetragen. Die Anzahl der Roma und Sinti in den unterschiedlichen Ländern ist relativ gering im Vergleich zur Mehrheitsgesellschaft und sie kontrollieren keine wesentlichen Ressourcen. Außerdem haben sie wenig politische Macht (vgl. Barany, 2002: 2). Die meisten Roma und Sinti lebten über Jahrhunderte lang sesshaft. Es gibt unterschiedliche Gruppen, welche sich in Lebensweise (Fahrende oder Sesshafte), Zugehörigkeit zu einer Gruppe, Erwerbstätigkeit, Sprache, Religion und Wohnsitz unterscheiden. Wesentliches Merkmal ist die Unterscheidung zwischen Roma und *Gadje*. Es ist laut Barany unklar, was Romani-Identität ist, zumal sie sich selbst oftmals nicht als geschlossene Gruppe sehen (vgl. Barany, 2002: 11-15). Hier muss angemerkt werden, dass sich diese Zuschreibung von Identität aus einer Sichtweise

ergibt, die die Einheit aller Roma und Sinti postuliert. Innerhalb von verschiedenen Gruppen oder Familien existiert sehr wohl ein starkes Bewusstsein von Identität. Auch die Bezeichnung „untergeordnet“ ist problematisch und hängt von der Betrachtungsweise ab⁸. Roma und Sinti sehen sich häufig selbst nicht als marginal. „...their identity is extremely strong. The Gitanos believe that they are different from the non-Gypsies and are proud of this fact.“ (Gay y Blasco, 2000: 7) „...nicht einmal der Adel kann sich so brüsten, wie unsere Zigeuner waren.“ (Interview Ceija Stojka)

Marginalität ist laut Barany relational und ergibt sich aus der Beziehung zwischen marginalisierten Gruppen und Staaten (vgl. Barany, 2002: 23). Konflikte ergeben sich aus unterschiedlichen Vorstellungen und Lebensweisen. „...marginality denotes a subordinate or peripheral position...“ (Barany, 2002: 52) Das Konzept von Marginalität provoziert Metaphern von Zentrum und Peripherie. Es gibt verschiedene Dimensionen von Marginalität. Dabei spielt die räumliche, soziale und kulturelle Trennung zwischen dominanten und marginalisierten Gruppen eine Rolle. Marginalität ist nicht statisch und kann laut Barany aus äußeren Umständen entstehen oder aus der Gruppe selbst. Marginalität entsteht also durch Beziehungen, wobei sich der Status der Marginalität verändern kann (vgl. Barany, 2002:52-58).

Die fahrende Lebensweise machte Roma und Sinti anfällig für negative Behandlungen und Misstrauen in der Bevölkerung. Restriktive Gesetzgebungen und eine negative öffentliche Meinung prägten das Verhältnis zu Roma und Sinti seit dem 15. Jahrhundert. Lucassen/Willems/Cottaar (1998) vertreten die Auffassung, dass die Stigmatisierungen maßgeblich zur Formation von Gruppen beitrugen, zusammen mit dem ethnischen Bewusstsein. Sie finden die Bezeichnung der Marginalität problematisch, weil Roma und Sinti nicht nur passive Opfer von Repression und Verfolgung waren und verweisen auf die sozio-ökonomische Funktion von reisenden Gruppen. Durch die Staatenbildung wurde die Migration zwischen und innerhalb Staaten kontrolliert und Definitionen von Staatsbürgerschaft kreiert. Diese Prozesse erschwerten das staatenübergreifende Reisen. Seit dem 19. Jahrhundert ist die Polizei

⁸ vgl. auch Kapitel 6.2.1 zu Marginalität und Identität

die Kontrollinstanz des Staates, welche Registrierungen durchführt (vgl. Lucassen/Willems/Cottaar, 1998:8-12).

2.2 Das Konzept der Peripatetic groups

Die ersten Roma-Gruppen kamen im 14. und 15. Jahrhundert mit Geleitbriefen, die sie als religiöse Pilger auswiesen, nach Europa (vgl. Reemtsma, 1996a:5). Viele Gruppen, die nach Westeuropa kamen, behielten ihre Fahrende Lebensweise bei, indem sie von Region zu Region und von Land zu Land reisten. In einigen Ländern ließen sich manche permanent nieder, oder fuhren saisonal (vgl. Liégeois, 2007:17,21). Vom 15. bis zum 20. Jahrhundert war die politische Behandlung von Roma und Sinti vor allem negativ geprägt. Im frühen 19. Jahrhundert hatten viele Roma und Sinti eine fahrende Lebensweise. Deshalb gewannen Studien von Beziehungen zwischen Staaten und Fahrenden Gruppen an Bedeutung.

Rao verwendet den Begriff der peripatetic groups für mobile Bevölkerungsgruppen. Peripatetische Strategien basieren laut Rao in erster Linie auf räumlicher Mobilität, sowie nicht- subsistenter Ökonomie und Endogamie auf sozialer Ebene. Einige können auch Land und/oder Häuser besitzen, der Grad der Mobilität kann von Gruppe zu Gruppe variieren. Handelsbeziehungen können unterschiedliche Formen annehmen. Rao schreibt, dass manche peripatetische Gruppen sehr flexibel in ihren ökonomischen Fähigkeiten sind um sich veränderten Bedingungen anzupassen. Die Mobilität hängt mit den ökonomischen Tätigkeiten zusammen. Dabei bilden Mobilität und Sesshaftigkeit ein Kontinuum. Laut Rao können einige Roma-Gruppen als peripatetische Gruppen klassifiziert werden, nicht im Sinne von Ethnie oder Sprache, sondern in Bezug auf ihre Überlebensstrategien. Rao bezieht sich auf die Definition von Barth als ethnische Gruppe, wobei jede peripatetische Gemeinschaft überall eine ethnische Minderheit darstellt, damit oftmals als Fremde angesehen wird und sozial marginalisiert (vgl. Rao, 1987:1-9).

In vielen Ländern Europas gab es für Roma und Sinti Verbote zu reisen, aber auch gleichzeitig wurde ihnen verboten sich niederzulassen. Damit einher gingen die

Stigmatisierung und der Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft. Im Frankreich des 17. Jahrhunderts, unter der Herrschaft von Louis XIV, hatten Roma und Sinti das Image von „ausländischen Vagabunden“, die mit Betrügern und Dieben in Verbindung gebracht wurden. Verordnungen gegen das „Vagabudentum“ im French Penal Code (Artikel 269-271) vom Jahr 1810 wurden von anderen Ländern Europas übernommen. In Spanien und Österreich galt für Roma und Sinti eine Politik der Assimilation. Die Assimilierungspolitik von Maria Theresia und Joseph II in Österreich-Ungarn bezog sich vor allem auf Verbote der Kleidung, der Sprache und des „Nomadentums“. Roma und Sinti wurden gesetzlich dazu verpflichtet, in die Kirche zu gehen (vgl. Liégeois, 1987:357-361).

2.3 Roma und Sinti zwischen Vertreibung und Assimilation

In der Sozialpolitik des Wohlfahrtsstaates wurden Roma und Sinti als marginale Individuen konstatiert, die in die Gesellschaft zurückintegriert werden müssen. Eine „Roma-Identität“ wurde von Behörden und Regierungen definiert durch eine bestimmte Art sich zu kleiden, sowie die „nomadische Lebensweise“. In Frankreich galten Roma und Sinti auf Grund ihrer nomadischen Lebensweise als „unterentwickelt“ und sollten zu ihrem eigenen Wohl in die Gesellschaft integriert werden (vgl. Liégeois, 1987:362? – noch mal kontrollieren). Zum Teil wurde die Lebensweise von Roma und Sinti kritisiert, zum Teil romantisiert. In Folge entstand eine Art von Mitleid für Roma und Sinti, da sie kein Territorium haben, ihre Sprache aus unterschiedlichen Dialekten besteht, wegen ihrer ökonomischen Marginalität und dem angeblich schwach ausgeprägten Gruppenbewusstsein. Diese Dinge wurden dazu benutzt den Roma und Sinti eine eigene Kultur abzusprechen, was wiederum die staatliche Assimilierung legitimieren sollte (vgl. Liégeois, 1987:364f).

In der Geschichte Europas gab es mehrere Migrationswellen von Roma und Sinti, die wichtigsten hinsichtlich der Anzahl der migrierenden Personen nach Westeuropa und in Hinblick auf die Anzahl der Herkunftsländer nennt Liégeois wie folgt: von Rumänien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, von Jugoslawien ab den 1960ern und von Rumänien, Jugoslawien und anderen Ländern in den frühen 1990ern. Die

Gründe dafür waren vor allem Verfolgung und Flucht, Kriege und damit verbundene Vertreibungen. Von 1968 bis 1980 kamen die meisten Roma und Sinti in Österreich aus Jugoslawien (vgl. Liégeois, 2007:22f; Reemtsma, 1996b:144-160). In den ehemaligen Ostländern war vielfach nicht die fahrende Lebensweise Grund für die Migration von Roma, sondern die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse (vgl. Reemtsma, 1996b:163). Die kommunistische Politik im Hinblick auf alle Minderheiten in Osteuropa war geprägt von der sowjetischen marxistischen Doktrin. Gruppen von Roma und Sinti passten nicht in Stalins Modell, von dem was eine Nation ausmacht im Sinne der kommunistischen Theorien (vgl. Stewart, 2001:71). Durch den postkommunistischen Wechsel in Zentral und Osteuropa und dem Balkan vergrößerte sich das politische Interesse für Roma und Sinti in Europa. Es erwuchs die Idee einer länderübergreifenden Diaspora in Europa, und der Anspruch der Integration von Roma und Sinti in den Nationalstaaten (vgl. Kovats, 2001:93-116).

Heute werden Roma und Sinti auf internationaler Ebene klassifiziert als MigrantInnen, Migrations-Arbeiter, Flüchtlinge, Asylsuchende oder vertriebene oder staatenlose Personen. Vor allem die Migration der Roma und Sinti aus den Balkanstaaten erhöhte das Interesse der politischen Agenda in der EU, des Council of Europe, sowie der OECD, OscCE und des Office of the United Nations High Commissioner for Refugees. In Österreich leben heute 20.000-30.000 Roma und Sinti, In Frankreich 300.000-400.000 und in Deutschland 110.000-140.000. Dabei muss angemerkt werden, dass die Kriterien von Zugehörigkeit politisch festgelegt sind, und nicht unbedingt präzise sind. Dies vor allem auf Grund der kulturellen und linguistischen Vielfalt von Roma, Sinti und Reisenden (vgl. Liégeois, 2007:25,31).

Heute führen nur mehr ein paar Prozent der Roma und Sinti eine mobile Lebensweise. Liégeois versteht unter Reisen mehr als aktuelle oder potentielle Mobilität oder Nomadentum. „Nomaden“ und „Reisende“ sind nicht dasselbe. Reisende, die sich selbst als solche bezeichnen, können nomadisch leben oder sesshaft, wohingegen Nomaden, laut Liégeois nicht mehr Nomaden sind, sobald sie aufhören zu reisen. Er sieht dies als eine Art innerer Einstellung von Mobilität sowie aktuell praktizierte Mobilität (vgl. Liégeois, 2007:65). Er sieht das Fahren für Roma, Sinti und Fahrende

als funktionale Aktivität in unterschiedlichen Bereichen, wie sozialer Organisation, Anpassungsfähigkeit und Flexibilität. Außerdem ermöglicht diese Lebensweise einen freieren Handel. Verschiedene Gruppen kommen in Kontakt durch Treffen auf Plätzen. Familien, die derselben Gruppe angehören, aber in unterschiedlichen Ländern leben, kommen zusammen. Das Reisen hat also eine soziale und ökonomische Funktion (vgl. Liégeois, 2007:65,66). Der Begriff „traveller“ ist ein soziales und wissenschaftliches Konstrukt. Die Gesamtheit der Roma und Sinti ist nicht homogen, es sind unterschiedliche Gruppen: „...we should look at Gypsy, Traveller or Rom cultures as a complex and pioneering form with refugees, expatriates, migrants and emergent minorities might admire and themselves seek to devise.“ (Okeley, 1999:191) Roma reisen häufig saisonal. Dabei ist das Reisen laut Okely auf einer komplexen Inter-Relation von politischen ökonomischen und ideologischen Faktoren begründet (vgl. Okeley, 1994:125).

2.4 Die Konstruktion von “Zigeunerbildern”

Das "Zigeunerbild" wurde über fünfhundert Jahre lang tradiert. Maciejewski schreibt, dass die Feindseligkeit gegenüber Roma und Sinti aus den zeitlichen und soziopolitischen Umständen verstanden werden muss. Die Staatenbildung in Europa führte zu einer Homogenisierung der Bevölkerung, sowie der Vereinheitlichung von brauchbaren Feindbildern. Durch die Zuschreibung der Roma als fahrendes Volk wurde der "Zigeuner" als Gegentypus zum "bürgerlichen Subjekt" (Maciejewski, 1996:18) betrachtet. Die staatliche Zigeunerpolitik legitimierte antiziganistische Gewalttaten. Roma waren die "Sündenböcke". Maciejewski sieht die Vorurteile gegenüber Roma als Projektion eigener unterdrückter Eigenschaften (vgl. Maciejewski, 1996:17-22). „Die „bürgerliche Verbesserung“ der „Zigeuner“ sollte aus ihnen arbeitsame, gehorsame und gottesfürchtige Menschen und Untertanen machen.“ (Maciejewski, 1996:22)

Roma und Sinti wurden in der ethnografischen Literatur seit dem 18. Jahrhundert mit stereotypisierten Zuschreibungen eines Bildes von „Zigeunern“ als kriminelle und

staatsgefährdende Personen, bis hin zur Vorstellung der „edlen Wilden“ klassifiziert⁹. Beschreibungen von Grellmann (vgl. Reemtsma, 1996a:4-6), Liebich (vgl. Reemtsma, 1996a:9f) und Martin Block (vgl. Reemtsma, 1996a:11-15) beeinflussten staatliche Maßnahmen zur Erfassung von Roma und Sinti, sowie die Stigmatisierung auf Grund von äußeren Merkmalen. Das 1783 erstmals erschienene Werk Grellmanns „Die Zigeuner“ galt lange Zeit als „Standardwerk“ der Mehrheitsbevölkerung in der Literatur zu Roma und Sinti. Darin bezeichnete er sie als umherziehende Pilger und Fremdlinge, die in der Regel faul und arbeitsscheu seien und wollüstigen Sitten nachgingen. „...dieses Volk [hat] keine eigentümliche mitgebrachte Religion, ...es fällt ihm ebenso leicht, mit jedem neuen Dorfe die Religion zu verändern, als anderen Menschen, ein anderes Kleid anzuziehen.“ (Grellmann, 1783 zit. nach Reemtsma, 1996a:5) Grellmann verurteilte den damaligen Umgang mit Roma, d.h. Maßnahmen der Bestrafung, Vertreibung oder Hinrichtung; er befürwortete die Zwangsassimilation von Roma und Sinti unter Maria Theresia und Joseph II in Österreich-Ungarn. Für Grellmann waren die „Zigeuner“ „gottlose Halbmenschen und Wilde“ (Reemtsma, 1996a:6). So schuf Grellmann auf Grund von Sekundärquellen ein Bild des „Zigeuners“, als kriminell und staatsgefährdend und im Gegensatz stehend zu den „aufgeklärten“ StaatsbürgerInnen (vgl. Reemtsma, 1996a:4-7). Grellmann schuf eine „Zigeuneridentität“ die in dieser Form vorher nicht existierte und kreierte so eine homogenisierte Betrachtungsweise für unterschiedliche Gruppen (vgl. Willems, 1996:87).

Richard Liebich, Kriminalrat am fürstlichen Kriminalgericht in Lohenstein (1863) bezeichnete „Zigeuner“ als Gauner. Im Zuge seiner kriminalistischen Untersuchungen war er in Kontakt mit Sinti und setzte sich mit der Sprache auseinander. Da bisherige Vertreibungen nicht erfolgreich verliefen, empfahl Liebich die vollständige Erfassung von Roma und Sinti. Er klassifizierte die „Zigeuner“ als auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe Zurückgebliebene (vgl. Reemtsma, 1996a:9,10). „...Von Religion kaum die Rede, nach Lehre des Christentums überhaupt nicht...“ (Reemtsma, 1996a:10) Martin Block (1891-1972) führte volkskundliche Studien bei rumänischen

⁹ vgl. auch Hund, 2000 zur Romantisierung der „Zigeuner“

Bauern durch, was sein Interesse für Roma weckte. Block beschrieb Roma und Sinti als „Naturvolk“ auf Grund ihres Dranges zu wandern und postulierte eine allen „Zigeunern“ in Europa inhärente „Seele“. (Reemtsma, 1996a:11,12) Er romantisierte die fahrenden Roma, führte aber die negative Stigmatisierung der sesshaften Roma fort (vgl. Reemtsma, 1996a:11-15).

Es gibt eine Reihe von Überlieferungen der Herkunft von Roma und Sinti, welche einen religiösen Hintergrund haben. Eine Geschichte, welche in Texten des 16. bis 20. Jahrhunderts immer wieder erschienen war, handelt von einer von Roma und Sinti erzählten Herkunft aus Ägypten. Weil ihre Vorfahren Maria und dem Jesuskind keine Herberge gegeben hätten, müssten sie zur Buße herumwandern. Zu Beginn wurde die Geschichte als Lüge der Roma dargestellt. Die feindselige Erzählung wurde fast fünfhundert Jahre lang tradiert. Es stellte sich jedoch heraus, dass die Geschichte als fromme Erinnerung an die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten gesehen werden kann und keine Verweigerung der Herberge war. Eine weitere Überlieferung von der Flucht der Heiligen Familie in Verbindung mit Roma, stammt aus dem italienischen Volkslied „La Zingara“. In der Erzählung bietet eine „Zigeunerin“ der Heiligen Familie Obdach an. Köhler-Zülch sieht die Geschichte vom verweigerten Quartier als Rechtfertigung, um Roma und Sinti an den Rand der christlichen Gesellschaft zu drängen (vgl. Köhler-Zülch, 1996:46-54).

In Enzyklopädien vom 18. bis 20. Jh. wurde auf der Religionslosigkeit der Roma beharrt, zumindest in der Vorstellung von Religion der AutorInnen. Roma und Sinti würden sich in die christliche oder islamische Religion lediglich aus opportunistischen Gründen einfügen, beispielsweise um Zugang zu einem gewissen Land zu erhalten. Negative Behauptungen wurden aufgestellt, dass Roma ihre Kinder nur taufen ließen, um Geschenke zu erhalten. Die Autoren mystifizierten religiöse Praxen von Roma und Sinti. Als fundamentale Prinzipien ihrer Religiosität galten Heidentum, Atheismus und angeblicher Aberglaube. Vorstellungen von Rein und Unrein galten als zentrale Funktionen in der Religiosität von Roma (vgl. Willems/Lucassen, 1998:45-47). Es existiert in mündlichen Überlieferungen und Erzählungen, in denen Roma und Sinti die ProtagonistInnen sind, ein Nebeneinander von Geschichten in verschiedenen

Versionen. Demnach sind transportierte Meinungen und Außenbilder, die Roma als Lügner, Heiden oder Religionslose darstellen, kritisch zu betrachten (vgl. Köhler-Zülch, 1996:58-73).

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

In diesem Kapitel beziehe ich mich auf ein vom Vatikan 2005 herausgegebenes Dokument in der Zeitschrift „People on the Move“, Nr. 100 für die Pastoral von Roma und Sinti. Herausgeber des Dokumentes ist der päpstliche Rat der Seelsorge für Migranten und Menschen unterwegs und es ist auf der Internetseite des Vatikans veröffentlicht¹⁰. Das Dokument basiert auf den Ergebnissen des V. Weltkongresses der „Zigeuner-Seelsorge“ 2003 in Budapest. Es wurde von „Fachleuten“ überprüft, einschließlich einiger Roma, Mitarbeitern in der Pastoral, Bischöfen sowie Mitgliedern und Konsultoren des Vatikans.

3.1 Roma-Seelsorge

Das Dokument wurde veröffentlicht für eine „angemessene und spirituell wirksame Betreuung“ für „Flüchtlinge, Vertriebene, Migranten, Nomaden und Zirkusleute“ (Vatikan, 2005:3)¹¹ in den Ortskirchen. Dafür sind zweckmäßige Pastoralstrukturen notwendig. Die Kirche ist der Ansicht, dass „Zigeuner“ eine spezifische Seelsorge benötigen. Diese zielt auf „Evangelisierung und menschliche Förderung“. Die katholische Kirche sieht eine spezifische Pastoral für Roma als ihre universelle Aufgabe an. Roma und Sinti, auf die sich das Dokument bezieht, werden in der offiziellen deutschen Version zusammenfassend als „Zigeuner“ bezeichnet, wobei darauf hingewiesen wird, dass unterschiedliche Gruppen der Roma, Sinti, Manouches, Kalós, Zigeuner, Yéniche, usw. gemeint sind, sowie andere „Nomadengruppen...die ähnliche Lebenssituationen mit ihnen teilen.“ (Vatikan, 2005:3) In K.2.4 habe ich bereits geschrieben, dass die Bezeichnung „Zigeuner“ ein soziales und

¹⁰ vgl.

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_2005_1208_orientamenti-zingari_ge.html (26.4.2012)

¹¹ Unterzeichnet ist das Dokument vom Präsidenten und dem Sekretär des päpstlichen Rates. In Zitaten aus dem Dokument verwende ich vereinfacht das Synonym „Vatikan“.

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

wissenschaftliches rassistisches Konstrukt ist. Dass die katholische Kirche die Bezeichnung noch immer verwendet, wird von Roma und Sinti kritisiert (vgl. Solms, 2008:24,25). Ihre Verwendung ist auf Grund der historischen Erfahrungen heute nicht mehr zulässig, auch wenn die Kirche Gründe anführt, warum sie die Bezeichnung „Zigeuner“ noch immer benützt. Der Text verweist darauf, dass das „Nomadentum“ nicht die einzige „Charakteristik der Zigeuner“ sei, weil viele von ihnen permanent oder teilweise sesshaft leben. Außerdem wird auf ethnische und kulturelle Unterschiede der unterschiedlichen Gruppen hingewiesen, trotzdem wird eine homogene Betrachtungsweise weitertransportiert.

Die Orientierungen für seelsorgerische Tätigkeiten beinhalten als Ziele die Verbesserung der beruflichen Ausbildung, die Einbindung der Frauen im sozialen und zivilen Leben, sowie die größere Zahl der Berufungen von Roma und Sinti zum Diakonat, zum Priestertum. Ein Zeichen, welches die Kirche in der Vergangenheit gesetzt hatte, war die Seligsprechung von Ceferino Jiménez Malla, einem spanischen Märtyrer, als erstem Rom in der Geschichte am 4. Mai 1997¹² (vgl. Vatikan, 2005:3f). Im Dokument bezieht sich die Kirche auf die Verfolgungen der Roma und Sinti vor allem im vorigen Jahrhundert. Sie will damit die Solidarität in der Bevölkerung wecken. Die Kirche erkennt das Recht der Roma und Sinti auf eine eigene Identität an und setzt sich für eine größere Gerechtigkeit ein. Dabei verweist die Kirche auf die Rechte der Roma und auch auf ihre Pflichten gegenüber „den anderen Völkern“. (Vatikan, 2005:4) Das Verfassen der Orientierungen sieht die katholische Kirche als Ausdruck der „Sorge für die Zigeuner“ (Vatikan, 2005:4), welche eine spezifische Seelsorge benötigen, die ihre Kultur achtet, die aber Hand in Hand mit der Verbreitung der christlichen Botschaft gehen soll. Die katholische Kirche betrachte dies als interkulturellen Prozess, „eine gewisse Integration in der umgebenden Kultur“ (Vatikan, 2005:4) und eine Versöhnung von Roma und *Gadje*. Dabei verurteilt die

¹² Ceferino Giménez Malla, genannt „El Pelé“ war ein spanischer Caló, der als Märtyrer 1936 in Barbastro starb. Als er erschossen wurde, hielt er einen Rosenkranz in der Hand und rief: „Vivo Cristo Rey“, den Ruf der Verfolgten in der spanischen Kirchenverfolgung. Zur damaligen Zeit hatte die katholische Kirche kaum Interesse an den Roma. El Pelés Kindheit war von Armut geprägt. Er arbeitete als Pferdehändler und besuchte jeden Tag die katholische Messe in Barbastro. El Pelé begann sich für die Notleidenden einzusetzen und bekam den Ruf eines „Schutzheiligen der Zigeuner“. Am 4. Mai 1997 wurde Giménez Malla von Papst Johannes Paul II. in Rom seliggesprochen (vgl. Cascales, 1997).

Kirche die Assimilation der Roma. Die katholische Kirche sieht es als ihre Mission, die Bevölkerung über die Entbehrungen der Roma und Sinti zu informieren. Sie appelliert daran, dass kein Christ demgegenüber gleichgültig sein sollte. Roma und Sinti sollen als ProtagonistInnen mit einbezogen werden (vgl. Vatikan, 2005:4f).

Die „Zigeunerseelsorge“ in der katholischen Kirche erfordert eine gründliche Ausbildung, bei der die Verbindung von Besonderheiten und Universalien als grundlegend betrachtet wird. Die Katechese soll ein Dialog sein, damit Roma ihr Verhältnis zu Gott darlegen können. Religiöse Texte sollen in die Sprachen der Roma übersetzt werden. Das Dokument empfiehlt den Einsatz von audiovisuellen Mitteln und die Einbeziehung der Musik der Roma als Beitrag für die Seelsorge. Wallfahrten nehmen einen wichtigen Platz ein und bieten Gelegenheit für Familientreffen. Sie können auch Begegnung mit bestimmten Heiligen sein, welche eine besondere Rolle für eine Gruppe spielen und deren Zusammenhalt stärken. Außerdem sollen Wallfahrten die Begegnung mit den *Gadje* begünstigen. Durch diese Kontakte soll sich das negative Bild der öffentlichen Meinung verändern und Vorurteile ausgeräumt werden. Vor allem internationale Wallfahrten fördern solche Verbindungen. Es sollen aber auch lokale Wallfahrten unterstützt werden, die vor allem für ärmere Familien leichter erreichbar sind. Es ist wichtig, dass die Gemeinde, welche für den Wallfahrtsort verantwortlich ist, mit den Gemeinschaften der Roma Kontakt aufnimmt und in der ansässigen Bevölkerung vermittelt für die Bereitstellung von Wagenplätzen (vgl. Vatikan, 2005:5,25)

3.2 Neue religiöse Bewegungen

Die katholische Kirche sieht eine Gefahr darin, dass Roma und Sinti Opfer von „Sekten“ werden (vgl. Vatikan, 2005:5). So spielen neue kirchliche Bewegungen eine besondere Rolle in der Pastoral. Daraus resultiert die Notwendigkeit, dass Roma und Sinti in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden. Durch das Reisen kämen Roma und Sinti häufig in Kontakt mit Andersgläubigen. Diese Kontakte seien zwar förderlich, nicht aber die Konversion. Es gilt demnach, den Besuch von mehreren Kirchen gleichzeitig zu vermeiden, da dies eine Spaltung des Glaubens hervorruft.

Neue religiöse Bewegungen können anziehend für Roma und Sinti sein, sie bilden aber nach Meinung der katholischen Kirche „keine echte kirchliche Realität“ (Vatikan, 2005:26) Daher gilt für die MitarbeiterInnen der Pastoral, alles zu tun, um zu verhindern, dass Roma „den Sekten in die Falle gehen.“ (Vatikan, 2005:27) Als konkrete Maßnahmen zu den „neuen kirchlichen Bewegungen, die der Heilige Geist ins Leben ruft“, (Vatikan, 2005:27) schlägt die Kirche vor, einen Ort zu schaffen, an dem die „emotionale Ausdrucksform“ der Religiosität der Roma miteinbezogen werden kann. Außerdem reagiert die katholische Kirche auf die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft, welche auch vor allem Jugendliche Roma betrifft, mit der Einrichtung einer Pastoral für jugendliche Roma (vgl. Vatikan, 2005:26f).

3.3 Die Mission der katholischen Kirche

Nationale und internationale „Zigeuner-Vereinigungen“ sollen konstanten Kontakt mit Ortsgeistlichen sowie dem „Päpstlichen Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs“ erhalten. Die Mission der katholischen Kirche sieht sich als universell und richtet sich an „alle Menschen und Völker“ (Vatikan, 2005:6), mit dem Ziel, auch „geografisch entlegene Menschen“ zu erreichen. Weiters sollen alle Menschen erreicht werden „die...in Ländern mit alter christlicher Tradition leben, aber das Evangelium noch nicht angenommen oder nur teilweise empfangen...oder...noch nicht vollständig Teil der kirchlichen Gemeinschaft geworden sind.“ (Vatikan, 2005:6) Gemeint sind hier Roma und Sinti, die seit Jahrhunderten in traditionellen christlichen Gebieten leben, aber oftmals ausgegrenzt werden. Aus diesem Grund veranstaltet die katholische Kirche regelmäßig internationale Kongresse für die „Pastoral der Zigeuner“. Dabei geht es neben der christlichen Mission um die Unterstützung der Roma durch die Bereitstellung von materiellen, personellen und geistlichen Mittel von Seiten der katholischen Kirche. Durch den Austausch von Erfahrungen soll eine Gemeinsamkeit von Haltungen entstehen und Ziele formuliert werden. Die Veröffentlichung dieses Dokumentes soll „den Einsatz der Kirche zugunsten dieses Volkes bestätigen.“ Diesen Einsatz der Kirche drückt unter anderem die Begegnung der Roma und Sinti mit Papst Paul VI 1965 in Pomezia bei Rom aus. Die Orientierungen für die Pastoral richten sich nicht nur an Seelsorger und in der

spezifischen Pastoral Tätigen, sondern an die gesamte christliche Gemeinschaft und an Roma und Sinti selbst (vgl. Vatikan, 2005:6f).

3.4 Identitätskonstruktion

„Eingedenk der Tatsache, dass das Volk der Zigeuner zutiefst gezeichnet ist durch die Andersartigkeit...“ (Vatikan, 2005:7) ist in der seelsorgerischen Tätigkeit eine Anpassung an Ort und Zeit nötig. Die Kirche erkennt die Verschiedenheit der ethnischen Gruppen von Roma und Sinti an, postuliert gleichzeitig aber auch als Gemeinsamkeit aller Roma und Sinti eine „besondere Weltanschauung“ (idem), welche die Grundlage ihrer Identität bildet und wovon *Gadje* ausgeschlossen sind (vgl. Vatikan, 2005:7f). Die Kirche sieht den Ursprung der Weltanschauung der Roma in der „Nomadenkultur“. (Vatikan, 2005:8) Sie definiert Identität durch eine eigene Kultur, Sprache, eigene Religiosität und Gewohnheiten, sowie ein „starkes Bewusstsein, zu einem bestimmten Volk zu gehören mit den entsprechenden Bindungen zu den übrigen Mitgliedern.“ (Vatikan, 2005:14) Die katholische Kirche verweist auf die Nicht-schriftliche Überlieferung der Traditionen und zählt Roma und Sinti nicht zur klassischen Kategorie der MigrantInnen. Durch ihre fahrende Lebensweise seien Roma und Sinti auf zum Teil heftige Zurückweisungen in der Gesellschaft gestoßen. Die Kirche sieht deshalb die Notwendigkeit eines Dialogs mit der Mehrheitsbevölkerung. Roma und Sinti seien oft von Menschen, aber nicht von Gott verlassen worden. Sie hätten laut katholischer Kirche ein Vertrauen in die Vorsehung, „mit solch tiefen Überzeugung, dass man dies als einen zu ihrer „Natur“ (Vatikan, 2005:14) gehörigen Teil betrachten kann. Lebensmittelpunkt von Roma und Sinti sei die Familie, die Verwurzelung in der Familie forme das kollektive Bewusstsein. Außerdem ist Religiosität ist nach Meinung der katholischen Kirche maßgebend für die Bildung von Identität (vgl. Vatikan, 2005:9f,14).

Die katholische Kirche verwendet eine Reihe von Zuschreibungen für Roma und Sinti, die ihre Andersartigkeit unterstreichen soll. Sie postuliert ein natürlich vorhandenes Vertrauen in die Vorsehung und eine emotionale Ausdrucksform (vgl. Kapitel 3.2), die

den Roma inhärent sein sollen. So konstruiert die Kirche bestimmte Eigenschaften von Identität für Roma und Sinti, die durch Stereotype untermauert werden.

3.5 Die Roma-Pastoral

In einigen Ländern wurde eine systematische Pastoral für Roma eingerichtet. In der Pastoral nimmt die Lektüre der Bibel eine zentrale Rolle ein. Die Orientierungen für die Pastoral beinhalten einige Bibelauszüge, welche sich auf die Besonderheit der Pastoral für Menschen unterwegs beziehen: Das Bild des Menschen unterwegs zeigt beispielsweise die besondere Beziehung von Abraham zu Gott. Auch Moses erhielt den Auftrag von Gott zur Wanderung, zur Führung des auserwählten Volkes. Im Lukasevangelium werden die jährlichen Pilgerfahrten erwähnt. Das Leben des Menschen wird von der katholischen Kirche gesehen als Pilgerreise zu Gott, von der Geburt bis um Tod, das Unterwegssein ist in der biblischen Offenbarung fest verankert. Verfolgung, Exil, Nicht-Aufnahme oder Zurückweisung prägten das ständige Unterwegssein der Roma. Die Wanderung der Roma wird von der katholischen Kirche gleichgesetzt mit dem Weg des Menschen „in das einzige Vaterland.“ (Vatikan, 2005:14) Deshalb gibt es diesen besonderen Eifer der Kirche, ein besonderes pastorales Verhältnis aufzubauen und die Werte der Roma anzuerkennen (vgl. Vatikan, 2005:12ff).

Das Evangelium, mit dem Anspruch des Einzigen, universell Gültigen, muss unter Berücksichtigung unterschiedlicher Kulturen und Traditionen verkündet werden. Die katholische Kirche sieht das seelsorgerische Handeln als dringend an, damit die Roma und Sinti der Kirche nicht verlorengehen. Die katholische Kirche sieht sich selbst als „Experte für Humanität in der missionarischen Praxis“ (Vatikan, 2005:15), deren seelsorgerische Tätigkeit nicht auf simple Integration abzielt. Eine Evangelisierung „von außen“ ist nicht geeignet, die Kirche „muss im gewissen Sinne selbst zum „Zigeuner“ unter den Zigeunern werden...“ (Vatikan, 2005:16) Deshalb soll die Seelsorge geprägt sein von Gemeinsamkeit und Freundschaft. Für SeelsorgerInnen sei es wichtig, sich auf die Lebensform der Roma einzulassen und „ihre Situation zumindest für eine gewisse Zeit mit ihnen zu teilen.“ (idem) Deshalb beginnt die

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

seelsorgerische Tätigkeit mit Gesprächen und gegenseitigem Kennenlernen (vgl. Vatikan, 2005:15f).

Die katholische Kirche will aber nicht jeden Aspekt „dieser Kultur“ gutheißen. Sie fordert eine „Reinigung, Erhebung und Vollendung der Kultur der Zigeuner in Christus.“ (Vatikan, 2005:17) Roma und Sinti sollen Aspekte „überwinden“, die aus der christlichen Sichtweise nicht gebilligt werden können. Die Kirche strebt auch die Überwindung der Hindernisse zur Versöhnung mit den *Gadje* an. Eine verschlossene Haltung stehe dem im Weg und behindere den Fortschritt. Aus Sicht der katholischen Kirche haben soziale Ungerechtigkeiten ihren Ursprung in der Sünde. „Situationen sozialer Unterentwicklung“ seien nicht immer böse Absicht, sondern das Ergebnis von sozialen Strukturen. Verbesserungen, welche die katholische Kirche anstrebt sind hinsichtlich Erziehung und Bildung, der Gleichberechtigung von Mann und Frau, ohne die Zerstörung der Familienstrukturen sowie die Beilegung von Konflikten zwischen Familien oder Gruppen. Die „Reinigung der Kultur“ darf dabei nicht zu deren Aushöhlung führen. Integration muss von christlicher Nächstenliebe und Wertschätzung getragen sein, Vorurteile abgebaut werden und der Schutz von Minderheiten muss gewährleistet sein. Jeder Mensch ist ein Abbild Gottes und Roma und Sinti sollen sich zur „göttlichen Familie“, zur „Menschenfamilie“ (Vatikan, 2005:19) zugehörig fühlen unter der Wahrung der menschlichen Würde (vgl. Vatikan, 2005:17ff).

Es stellt sich die Frage, was die katholische Kirche dazu legitimiert, den Roma und Sinti bestimmte Eigenschaften abzusprechen. „Wieso bestreitet der Päpstliche Rat den Roma die „Achtung vor der Würde der Frau“ und wieso schreibt er ihnen pauschal Sippenfeindschaft...zu?“ (Solms, 2008:108) Zudem erinnert die „Reinigung der Kultur“ an nationalsozialistisches Gedankengut von rassenhygienischen Theorien. Hier wird wieder die Verschiedenheit unterstrichen und die Hegemonie der Doktrin der katholischen Kirche postuliert.

Die katholische Kirche bezeichnet Roma und Sinti als „eine besondere Minderheit unter den Minderheiten“. (Vatikan, 2005:19) Die Besonderheit gegenüber anderen

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

Minderheiten gründet sich laut Kirche darauf, dass Roma und Sinti kein gemeinsames Herkunftsland haben. Der Vatikan fordert politische Unterstützung auf internationaler Ebene sowie den Schutz von Minderheiten auf nationaler Ebene. Die Kirche betrachtet Schulbildung als Voraussetzung für eine positive Entwicklung, wobei eine besondere Ausbildung für Reisende gewährleistet sein soll. Weiters sollen medizinische Versorgung, eine akzeptable Wohnsituation und Sozialfürsorge gesichert sein. Die Kirche kritisiert das Stigma der „Asozialität“, mit dem Roma und Sinti konfrontiert werden. Sie fordert eine Unterscheidung zwischen Integration und Assimilation und will die Integration fördern. Das Ziel ist die „volle Integrierung des Lebens und der Tradition der „Zigeuner“ in die Gesamtheit der übrigen Kulturen unter Achtung der Eigenen.“ (Vatikan, 2005:20) Eine weitere Zielsetzung der katholischen Kirche ist es, weg von der Wohlfahrt und hin zur Eigenverantwortung von Roma und Sinti zu kommen. Die katholische Kirche legt außerdem Hauptaugenmerk auf Bewusstseinsbildung in der Gesellschaft (vgl. Vatikan, 2005:19ff).

Schließlich gehen die Orientierungen für die Pastoral auf die besonderen Aspekte in der Arbeit mit Roma und Sinti ein. Die MitarbeiterInnen der Pastoral sollen die „Intuitivität, die gefühlsmäßige Intensität, sowie die unmittelbare Reaktionsweise“ (Vatikan, 2005:22) der Roma berücksichtigen. „Auf Grund der besonderen Weltanschauung“ (idem) wird die Arbeit in kleineren Gruppen empfohlen. Ein persönlicher solidarischer Zugang ist notwendig und es soll die Möglichkeit zum Dialog geschaffen werden. Die häufigste Bitte katholischer Roma an den Rašaj (Priester) ist die Taufe. Die katholische Kirche bietet die spirituelle Begleitung der Familie und der Täuflinge an. Das vorbereitende Gespräch für die christliche Initiation muss vom täglichen Leben der Roma ausgehen, da diese sich sonst nur äußerlich einer religiösen Sprache bedienen, welche parallel zu ihrem Leben läuft. Es gilt, die Paten sorgfältig auszuwählen, da diese eine besondere und dauerhafte Beziehung zur Familie unterhalten (vgl. Vatikan, 2005:21ff).

Durch das in der Geschichte erlittene Unrecht, gibt es von Seiten der Roma ein Misstrauen gegenüber der katholischen Kirche und der Mehrheitsbevölkerung. Deshalb erachtet es die Kirche als wichtig, Vertrauen aufzubauen und als Beweis der

Solidarität das Leben mit den Roma zu teilen. Nach Ansicht des christlichen Glaubens reiche es nicht aus, dass viele Roma zwar getauft sind, aber nicht evangelisiert. Deshalb unterscheidet die Kirche Religiosität und Glauben. Der Übergang zur Begegnung mit dem Herrn soll durch die Unterweisung des Katechismus gewährleistet werden. Das soll Leichtgläubigkeit und Aberglauben ausmerzen und „falsche Überzeugungen“ (Vatikan, 2005:26) überwinden. Der „reife Glaube“ ist demnach fest verankert im Schoß der Kirche (vgl. Vatikan, 2005:26).

3.5.1 Strukturen und Mitarbeiter in der Pastoral

Absoluten Vorrang in der Pastoral hat die Nächstenliebe. Die katholische Kirche ist bemüht, geeignete Strukturen zur Verbesserung der „Pastoral für die Zigeuner“ zur Verfügung zu stellen. Allgemeine Kriterien müssen den lokalen Umständen angepasst werden. Es wird unterschieden zwischen lokaler Ebene und nationaler, regionaler sowie universeller Ebene. Die Koordination der unterschiedlichen Ebenen soll unter Berücksichtigen der hierarchischen *Communio* erfolgen. Die Aufgabe der Kirche zielt auf eine angemessene spirituelle Betreuung in den Ortskirchen ab. Falls nötig, werden zweckmäßige Pastoralstrukturen für „Flüchtlinge und Vertriebene, Migranten, Nomaden und Zirkusleuten“ geschaffen. Die konkrete Durchführung erfolgt in der täglichen Arbeit in der Pastoral. Der Päpstliche Rat wendet sich an die Bischofskonferenzen, an die entsprechenden hierarchischen Strukturen der Ortskirchen, sowie an „regionale und kontinentale Verbände“ (Vatikan, 2005:28) für die Umsetzung der Seelsorge. Durch die Organisation von internationalen Kongressen, Treffen und Seminaren, können sich die Teilkirchen untereinander austauschen. Weiters pflegt die katholische Kirche Kontakte zu internationalen Einrichtungen, welche sich „der menschlichen Förderung und der Seelsorge der Nomaden“ (idem) widmen (vgl. Vatikan, 2005:27f).

Es gibt eine Kommission, welche für die Seelsorge der „Migranten und Menschen unterwegs“ eingerichtet wurde. Die Aufgabe dieser Kommission ist die Koordinierung der Lokalen Instanzen, die Sensibilisierung der Gläubigen und der Seelsorger für die Situation der Roma. Die Bischöfe sind dazu aufgefordert, der Seelsorge der Roma

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

besondere Beachtung zu schenken. Auf Grund der geografischen Verteilung von Roma und Sinti sieht die Kirche die Notwendigkeit, die Pastoral auf regionaler, kontinentaler und nationaler Ebene zu koordinieren. Roma und Sinti sollen die Ortskirchen als "ihre" betrachten. Die katholische Kirche will den Dialog zwischen den Gemeinden und den Roma fördern. Je nach Größe des Gebietes gibt es normalerweise einen Nationaldirektor. Bei nationalen Begegnungen von Priestern, Roma und Laien sowie Ordensleuten empfiehlt die Kirche die Anwesenheit eines „Bischof Promotor“, welcher die Sichtweise der universellen Kirche einbringt und enge Kontakte mit der nationalen Arbeitsgruppe unterhält. Vom Nationaldirektor wird gefordert, dass er gute Kenntnisse der Roma-Bevölkerung hat und persönliche Erfahrungen vor Ort aufweisen kann. Seine Aufgabe ist es, die Bildung regionaler Arbeitsgruppen zu fördern (vgl. Vatikan, 2005:28ff).

SeelsorgerInnen sollen die Möglichkeit haben, in gewissen Zeiträumen bei den Roma-Familien und Roma-Gemeinschaften zu leben „um von innen her ihre Mentalität, das ganze Netz ihrer Beziehungen, die relative Armut, die vorhandenen Qualitäten und Mängel zu verstehen.“ (Vatikan, 2005:30) Es sollen „Glaubensschulen“ für Paare und Familien, die sich dazu berufen fühlen, zur „christlichen Animierung“ in ihren Gemeinden beizutragen. SeelsorgerInnen erhalten eine besondere Ausbildung durch den bischöflichen Promoter. Auch die Ortspriester sollen an der Zusammenarbeit beteiligt werden. Es werden Seminare angeboten, bei denen die Grundlagen für die „Pastoral für die Zigeuner“ vermittelt werden. Die Kapläne erhalten für die Roma-Seelsorge bestimmte Vollmachten. Die MitarbeiterInnen der Pastoral müssen Kontakte und Beziehungsnetzwerke in Roma-Gemeinschaften stärken, damit sie von der Gemeinschaft akzeptiert werden. Sie sollen Diskussionsgruppen bilden, bei denen die Roma miteinbezogen werden. So fungieren sie gewissermaßen als „Brücke“ (vgl. Vatikan, 2005:30ff). „Sie müssen zu Aposteln ihrer selbst werden.“ (Vatikan, 2005:33) Die Definition der Aufgaben von Laien aus Roma-Gemeinschaften, die in der Pastoral tätig sind, befinden sich noch im Entwicklungsprozess. Das bedeutet, dass die Art dieser Tätigkeit nicht klar umrissen ist und offen für Veränderungen sein kann. Die Ausbildung der Roma in der Pastoral setzt eine persönliche Beziehung zu einem Priester, einer Ordensfrau oder einem Laien voraus und sie muss mit anderen Personen

3. Die Sonderstellung von Roma und Sinti in der katholischen Kirche

der Roma-Gemeinschaft zusammen erfolgen. Durch die Annahme solcher Berufungen soll die katholische Kirche tiefere Wurzeln schlagen (vgl. Vatikan, 2005:33f).

4. Die Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und Mariazell

In diesem Kapitel werden die zwei Wallfahrten in Saintes Maries de la mer in Frankreich und Mariazell in Österreich beschrieben. In Saintes Maries findet die Wallfahrtswoche immer im Mai statt, Höhepunkt ist die Prozession von Sara, der Schutzpatronin der Roma und Sinti, am 24. Mai. Zu Mariä Himmelfahrt am 15. August gibt es eine Messe in der Kirche von Mariazell anlässlich der Wallfahrt für die Roma und Sinti aus Österreich, Deutschland und Slowenien. Die katholische Kirche organisiert den Ablauf der Wallfahrten zusammen mit Roma und Sinti. Roma und Sinti in Europa fahren während des Jahres auch zu anderen Wallfahrtsorten, wie zum Beispiel Lourdes, die zwei untersuchten Wallfahrten sind jedoch im Besonderen den Roma und Sinti gewidmet.

Iso Baumer beschreibt die Wallfahrt generell als religiöses Handeln, basierend auf den Regeln einer sozialen Gruppe. Dabei gibt es eine weitgehende Handlungsfreiheit der TeilnehmerInnen. Im Mittelpunkt einer katholischen Wallfahrt stehen ein Objekt der Verehrung, wie die Heilige Maria oder die Heilige Sara, sowie ein Reliquienschein in Form einer Statue, der zur Kapelle oder Kirche gehört. Wesentliches Element einer Wallfahrt ist laut Baumer der Weg dorthin (vgl. Baumer, 1977:5). Baumer beschreibt dies als „sinnlich fassbaren und raumzeitlich bestimmten Ausbruch aus der Alltagswelt in die Festwelt.“ (Baumer, 1977:45) Turner/Turner beschreiben diesen Übertritt bei der Wallfahrt als liminoides Phänomen, welches auch in Übergangsriten¹³ zu finden ist. In der ersten Phase begleiten bestimmte symbolische Handlungen den Übergang eines Individuums oder einer Gruppe. Die zweite Phase ist durch einen Zustand von „betwixt und between“ (Turner/Turner, 1995:2) gekennzeichnet, das heißt der Status des rituellen Subjektes wird verschwommen. In der dritten Phase kehrt das Subjekt oder die Gruppe wieder in das säkulare Leben zurück (vgl. Turner/Turner, 1995:1-4).

¹³ vgl. auch Van Gennep, 1981 zu den Übergangsriten

4.1 Die Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer

Bereits fünf Tage vor der Prozession der Heiligen Sara, der Schutzpatronin der Roma und Sinti, finden sich Roma und Sinti aus ganz Europa in Saintes Maries de la Mer, einer Kleinstadt im französischen Département Bouches-du-Rhône, ein. Die Wagen parken rund um die Stadt entlang der Lagunen, am Strand, auf dem großen Campingplatz und neben der Straße. Die jährlich ca. 30.000 teilnehmenden Roma kommen großteils aus Frankreich und Italien, aber auch aus der Schweiz, Belgien, Norwegen, Holland und Spanien. Im Mittelpunkt für Roma und Sinti steht die Heilige Sara, deren Reliquien in der Kirche von Saintes Maries de la mer aufgebahrt sind. Höhepunkt der Wallfahrt ist die Prozession der Statue der Heiligen Sara zum Meer.

4.1.1 Geschichte

1852 wurde in einem Zeitungsartikel zum ersten Mal die Präsenz von Roma und Sinti in Saintes Maries de la Mer erwähnt. 1861 fand die erste Messe in der Krypta von Sara statt. Fünf Jahre später lud der Marquis de Baroncelli¹⁴ die Roma und Sinti offiziell zur Wallfahrt ein. 1888 malte Van Gogh die Wohnwägen in Saintes Maries de la Mer. In den letzten Jahren des 18. Jahrhunderts und Anfang des 19. Jahrhunderts kamen Roma aus Algerien, aus dem Norden Frankreichs und ungarische Romanichels zur Wallfahrt nach Saintes Maries de la mer, 1911 nahmen bereits 900 Roma und Sinti daran teil. 1921 fand eine Messe für Roma und Sinti in der Krypta statt. 1935 wurde die Statue der Heiligen Sara von den Roma und Sinti bei der Prozession ans Meer getragen. Die Roma-Seelsorge gründete 1942 Pater Fleury in Frankreich. 1936 begann die Deportation französischer Roma und Sinti in die Konzentrationslager. Die Kirchen waren für Rom und Sinti geschlossen, es kam zu einem Bruch in der Geschichte der

¹⁴ Folco de Baroncelli, stammte aus einer Adelsfamilie und war sehr um den Erhalt der Traditionen in der Camargue bedacht. Er war einer der « Guardians », der Reiter mit den weißen Pferden. Er setzte sich dafür ein, dass Sara von der katholischen Kirche anerkannt wurde und die erste Prozession der Roma und Sinti 1935 mit ihrer Heiligen stattfinden konnte (vgl. <http://www.camargue.fr/pages/histosmm.html#2>) (13.5.2012)

Roma-Wallfahrt. 1949 kamen wieder die ersten Wägen der Roma und Sinti, sowie die der „petites seurs de Jesu“ (eine Schwesternschaft in Frankreich) nach Saintes Maries. Die erste Wallfahrt nach dem Krieg in Lourdes fand 1957 statt und 1965 lud der Papst zu einer internationalen Wallfahrt nach Rom ein. 1958 wurde der Genozid an den Roma und Sinti im II Weltkrieg offiziell anerkannt. Die katholische Kirche wollte die Prozession von Sara durch einen Kreuzweg ersetzen, was jedoch durch gewaltsame Auseinandersetzungen verhindert wurde. Im Jahr 2000 schließlich wurde Sara von der Kirche zur Heiligen erklärt.¹⁵

4.1.2 Die Heilige Sara, Schutzpatronin der Roma und Sinti

Die Legende erzählt, dass die zwei Heiligen Marien, Maria Jakobäa und Maria Salomäa, zusammen mit anderen Christen auf einem Boot ohne Segel, Ruder und Steuer auf dem offenen Meer ausgesetzt wurden. So entgingen sie der Verfolgung der Christen im Heiligen Land. Im letzten Moment sei Sara, ihre ägyptische Dienerin, mit auf das Boot gekommen. Mit göttlicher Fügung erreichte das Schiff schließlich die Mündung der Rhône in der Camargue. Die Insassen verstreuten sich daraufhin in der Umgebung um die ansässige Bevölkerung zu bekehren. Einer anderen Legende nach sei Sara eine Romni, eine Gitana gewesen, die die beiden Marien bei stürmischer See an Land rettete (vgl. Vossen, 1983: 229ff) Die Statue von Sara ist in der Krypta unter dem Kirche aufgebahrt, deren Tür während der gesamten Wallfahrtswoche offen ist. Viele gehen dorthin um bei Sara Schutz für ihre Familien zu erbitten, sie bringen Opfergaben und zünden Kerzen an.

4.1.3 Messen

Jeden Abend während der Woche in Saintes Maries de la mer finden Abendandachten in der Kirche statt. Diese haben jeweils unterschiedliche Themen und werden relativ frei gestaltet. Es gibt eine Andacht für die Kranken, für die Kinder, zur Vorbereitung

¹⁵ Die Daten stammen von einer Zeittafel im Rahmen einer Ausstellung der „Société des Saintes maries de la mer“ im Mai 2011

für die Taufe, usw. Die Abendandachten sind heute sehr wichtig für Roma und Sinti und werden von vielen von ihnen sehr gerne besucht. Eine davon, bei der Wallfahrt im Jahr 2010 möchte ich hier beschreiben:

Vor der Kirche warten die Leute auf die Abendandacht. Einige jugendliche Roma setzen sich, einer von ihnen spielt Gitarre. Um 20:30 betreten die Leute die Kirche, es beginnt die Messe für die Vorbereitung der Täuflinge für den nächsten Tag. Der Raum füllt sich allmählich, es sind viele Kinder anwesend. Während der Andacht bleibt die Tür offen, Menschen kommen und gehen, vor allem mit den Kindern. In der Kirche wird geredet, Männer und Frauen sitzen zusammen, niemand faltet die Hände. Die Messe wird von den Roma musikalisch begleitet. Es ist auch ein Priester aus der Roma-Gemeinschaft anwesend. Bei manchen Liedern singen alle Leute in der Kirche mit. Die Andacht soll eine Vorbereitung auf die Taufe am nächsten Tag sein. Es werden sechzehn Taufen stattfinden. Drei der Täuflinge lesen vor, sie sind ca. 7-10 Jahre alt. Auch andere Roma beteiligen sich an der Messe und lesen die Fürbitten und die Lesung vor. Die Messe wird auf Französisch gehalten.

Es wird während der Messe viel von „voyage“ gesprochen, den Reisenden. Ein Rom und eine Romni erzählen von persönlichen Erlebnissen im Zusammenhang mit der Taufe. Der Mann erzählt, er sei durch seinen Beitritt zur katholischen Kirche wieder zu einem Reisenden geworden. Er lebte vorher sesshaft in Paris und kaufte sich dann einen Wohnwagen um nach Saintes Maries de la mer zu fahren. Die Leute klatschen nach beiden Erzählungen. In der Kirche hängen mehrere Plakate, mit Aussprüchen wie: „Sprich nur ein Wort so wird meine Seele gesund.“ Zwei Ordensschwwestern, welche mit Roma und Sinti arbeiten und selbst reisen, sind bei der Messe anwesend, sowie auch andere SeelsorgerInnen. Dann wird ein Theaterstück aufgeführt. Ein Rom kommt als Jesus verkleidet. Ein anderer stellt ihm Fragen, er äußert Zweifel an der Religion und am Glauben. „Jesus“ versucht seine Fragen zu beantworten und die Zweifel am Glauben zu zerstreuen. Dieses Stück wurde vermutlich für die Kinder inszeniert, um ihnen religiöse Inhalte begreiflich zu machen. Danach stellen sich die Kinder in einer Reihe auf und tragen Kerzen zum Altar.

Es gibt die Möglichkeit für Roma und Sinti, die Namen ihrer verstorbenen Kinder aufzuschreiben und den Priestern zu geben. Diese lesen dann während der Abendandacht die Namen der verstorbenen Kinder der Roma und Sinti vor. Dies ist natürlich eine sehr emotionale Situation, die Liste der verstorbenen Kinder ist sehr lang und viele weinen dabei in der Kirche. Ein italienischer Priester übersetzt Teile der Messe auf Italienisch für die Roma aus Italien. Zu den Andachten kommen auch viele TouristInnen, die während der Wallfahrtswoche in Saintes Maries de la mer sind. Noch während der Messe fangen Musikgruppen vor der Kirche an zu spielen. Die Abendandachten werden von den Priestern und SeelsorgerInnen gemeinsam mit Roma und Sinti organisiert und gestaltet. Folgendes Gebet wurde während einer Abendandacht in Saintes Maries de la Mer gebetet:

Sara, Sara, Sainte et amie,
Ecoute-moi, je t'en supplie,
Sara, Sara, Sainte et amie,
Entends ma voix, ma voix qui prie

4.1.4 Die Prozession der Heiligen Sara

Jedes Jahr am 24. Mai findet die Prozession mit der Statue der Heiligen Sara zum Meer statt. Nach der Messe werden die Reliquien über dem Altar heruntergelassen. Roma und Sinti tragen die Statue von Sara. Allen voran gehen die Priester und die Gardiens, die Reiter in Uniformen auf den weißen Pferden der Camargue. Es gibt BlumenträgerInnen und solche, die Fahnen tragen. Begleitet wird die Prozession von Gesängen und Rasseln, einige Frauen tanzen und klatschen zu den Liedern. Die Priester sprechen und singen Gebete durch ein Mikrofon. Viele Schaulustige stehen an diesem Tag an den Seiten der Gassen und am Strand und es wird heftig fotografiert. Beim Meer angekommen, versammeln sich alle am Strand und auf den Klippen. Die Reiter gehen mit den Pferden ins Wasser, sowie einige andere Leute, die die rituelle Versenkung der Reliquien hautnah miterleben wollen. Auch die Fotografen gehen ins Wasser, um die besten Fotos zu bekommen. Danach geht die Prozession zurück zur Kirche. In der Kirche wird die Statue von Sara aufgebahrt. Vor allem Frauen drängen

4. Die Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und Mariazell

sich vor den Altar, einige weinen, sie berühren die Statue der Heiligen Sara und geben kleine Gaben auf den Altar.



16



17

¹⁶ Die Prozession der Heiligen Sara

¹⁷ Die rituelle Versenkung der Reliquien

4.1.5 Feste

Inzwischen beginnen die MusikerInnen in der Stadt zu spielen. Es gibt Blasmusik, Gitarren und Geigen, einige Frauen tanzen und sammeln Geld für die Vorstellung. Rund um die Kirche und in der ganzen Stadt wird eine Woche lang musiziert. Einige Romnjas lesen den TouristInnen aus der Hand oder verkaufen kleine Glücksbringer. Den Tag nutzen viele um im Meer zu baden, abends füllen sich die Straßen und Gässchen der Stadt und jene, die es sich leisten können, gehen mit den Familien in die Restaurants zum Essen. In einigen Restaurants treten auch MusikerInnen auf. Diese Lokale sind vollgefüllt mit den Familien der Roma und Sinti, es ist kaum möglich noch einen Sitzplatz zu ergattern. Andere kochen auf den Wagenplätzen, es wird getanzt, gesungen und getrunken. Oft sind es dieselben Musikgruppen, die jedes Jahr wieder in die Stadt kommen.



18

¹⁸ Musik- und Tanzgruppe in Saintes Maries de la Mer

Vossen schrieb 1983 über die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer: „Die heutigen „Zigeuner“ kommen mit ihren großen Caravans oder kleineren Wohnmobils und umgebauten Lastwagen, während die alten Wohnwagen mit Pferden überhaupt nicht mehr benutzt werden.“ (Vossen, 1983: 231) Tatsächlich kommen fast alle Roma und Sinti in modernen Campingwägen nach Saintes Maries de la mer. Ich habe allerdings einen Rom getroffen, der seinen Wagen selbst gebaut hat und seit 25 Jahren nach Saintes Maries de la mer kommt. Er reist mit Pferd und Wagen das ganze Jahr durch Frankreich und Spanien. Insgesamt, erzählte er, war er mit diesem Pferd bereits 40.000 Kilometer gefahren, das heißt einmal um die Welt. Ich lernte ihn 2008 kennen, damals war er mit seiner schwedischen Freundin gerade auf dem Rückweg von Saintes Maries de la mer nach Arles. Sie trafen sich mit einem anderen Paar aus Frankreich am Rande der Straße um Halt zu machen. Wir tranken zusammen Wein und unterhielten uns. Als ich ihn 2010 wieder traf, war er mit einem Freund, dessen Frau und Tochter auf der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer. Auch dieser hatte einen selbst gebauten Wagen, im Gegensatz zu J hängt er ihn aber hinten an sein Auto. Die beiden erzählten, dass sie immer wieder Probleme mit der Polizei hätten, die sie von ihren Rastplätzen vertreibt. Wenn sie unterwegs sind, verständigen sich über das Mobiltelefon um den anderen zu sagen wo sie sich aufhalten.

Der Wagen von J ist aus Holz gezimmert und bunt bemalt. Im Inneren ist der Raum mit indischen Tüchern bespannt, es gibt ein Bett mit Stauraum darunter, zwei Bänke, sowie einen kleinen Herd zum Kochen. Er lud mich zu ihm in den Wagen ein, da er am Tag vorher vom Pferd gefallen war und sich einige Rippen gebrochen hatte. Ich verzichtete auf ein Interview, da er durch die Schmerzen schwer sprechen konnte und so tranken wir gemeinsam Whiskey, der seine Schmerzen lindern sollte und er erzählte mir Anekdoten aus seinem Leben. J nimmt nicht an den Messen teil, er zieht es vor, in die Kirche zu gehen, wenn sie leer ist. Früher war er Puppenmacher und hat seinen Wagen selbst gebaut. Er erzählt vom Wandel der Zeit, meint, damals wäre auf den Wagenplätzen mehr gefeiert worden, es brannten dort Lagerfeuer und man hörte nur die Klänge der Gitarren. Heute schauen die meisten lieber Fernsehen, die Traditionen gehen verloren. Er lud mich eines Abends auf ein Fest am Wagenplatz ein. Es waren einige Leute versammelt, auch bekannte *Gadje* aus der Umgebung, welche ebenfalls

jedes Jahr nach Saintes Maries de la mer kommen. Es wurde musiziert, mit Gitarre, Gesang und Tamburin. Die Tochter seines Freundes tanzte mit einem Jungen. Ein älterer Rom bot uns seinen selbstgebrannten Schnaps aus Trauben an. Er sagt, er käme schon seit zweiundachtzig Jahren, damals noch im Bauch seiner Mutter nach Saintes Maries de la mer. Für die TouristInnen ist die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer eine Attraktion. Viele machen ungefragt Fotos von den Wägen. J sagt, es sei ihm sehr unangenehm, beim Kaffeetrinken fotografiert zu werden.

4.1.6 Ökonomische Tätigkeiten und Tourismus

Die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer ist ein großes touristisches Event, die Stadt wirbt bei den TouristInnen mit der Teilnahme von Roma und Sinti als „pèlerinage des gitanes“¹⁹. Überall in der Stadt werden kleine Glücksbringer angeboten, die als spezielle Symbole der Roma verkauft werden sollen. Gleichzeitig zur Wallfahrt findet als touristisches Highlight ein Stierkampf in der Arena statt. Die Hotels der Stadt sind überfüllt, es ist fast unmöglich noch Zimmer zu bekommen. Die Polizeipräsenz wird in dieser Woche stark verstärkt. Die Polizeidienststelle ist auch zuständig für die Aufnahme und Erfassung der Wohnwägen. 2010 gab es eine Ausstellung über die Geschichte von Saintes Maries de la mer und über die Anfänge der Roma-Seelsorge, sowie eine Ausstellung der Bilder eines Malers aus den Roma-Gemeinschaften. Am Marktplatz der Stadt sind viele Stände aufgebaut, wo Roma und Sinti ihre Waren verkaufen. In den Läden können Souvenirs und kleine Statuen von Sara erworben werden.

Die Höhepunkte der Wallfahrt sind die Prozessionen von Sara und der beiden Marien, wobei am letzten Tag der Prozession der Marien, viele Roma und Sinti schon abreisen. Roma und Sinti kommen zur Wallfahrt um für sich und ihre Familien zu beten, die Kinder taufen zu lassen und um Schutz bei Sara und Maria zu bitten. Sie treffen dort Familienmitglieder und Freunde. Ursprünglich trafen sie sich häufig, wenn in ihren

¹⁹ <http://www.camargue.fr/pages/pelrina.html> (5.6.2012)

Reihen Krisen herrschten und nutzten die Möglichkeit um gleichzeitig die Kirchen zu besuchen (vgl. Interview S). Heute ist die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer für viele sesshafte Roma und Sinti eine Gelegenheit um Urlaub zu machen.

4.2 Die Wallfahrt in Mariazell

Die Wallfahrt in Mariazell findet jedes Jahr im August statt. Wie in Frankreich führen Roma und Sinti auch schon in der Vorkriegszeit zur Wallfahrt nach Mariazell. Nach Mariazell kommen auch viele jedes Jahr wieder. Die Diözese Burgenland organisiert jedes Jahr einen Bus nach Mariazell und es gibt auch einen Bus aus Wien. Im Jahr 2011 kam eine Gruppe von dreißig Sinti aus München nach Mariazell. Insgesamt nehmen ca. achtzig bis hundert Roma und Sinti an der Wallfahrt teil.

Mariazell ist seit vielen Jahrhunderten bereits Wallfahrtsort für die Bevölkerung Mitteleuropas. Die Figurine der Maria in Mariazell war von dem Mönch Magnus aus Holz geschnitzt worden. Er brachte sie im Jahr 1157 nach Mariazell. Eines Nachts war der Mönch auf einer Wanderung von einem großen Felsen auf seinem Weg aufgehalten worden. Er drehte sich zur Statue der Maria und der Felsen spaltete sich. Daraufhin erbaute Magnus eine Kapelle und eine Wohnzelle für sich selbst, welche heute das Zentrum der Basilika darstellt. Mariazell ist seit 1330 ein Pilgerort. Bis zur Machtergreifung der Nationalsozialisten im Jahr 1938 war es für die Roma aus dem Burgenland und anderen Teilen Österreichs Brauch, nach Mariazell zu pilgern. 1995 wurde die Roma- Wallfahrt zum ersten Mal nach dem II WK wieder aufgenommen (vgl. Mayer, 2009:127-134).

4.2.1 Die Messe

Vor der Messe treffen sich die meisten Roma und Sinti, sowie die Priester und SeelsorgerInnen. Um 10 Uhr beginnt die Messe mit einem gemeinsamen Einzug. Auf der linken Seite vorne sind die Sitzplätze für die Roma und Sinti reserviert. Der Bischof hält zusammen mit zwei Priestern und Seelsorgern der Roma die Messe. Die Messe wird zum Teil in Romanes gelesen. Roma und Sinti tragen die Lesung und die

Fürbitten, sowie das „Vater Unser“ und „Gegrüßet seist du Maria“ vor. Begleitet wurde die Messe von MusikerInnen der Roma und Sinti mit Gitarre, Synthesizer und Gesang. Auch Kinder nehmen an der Messe teil. 2011 gab es während der Messe vier Taufen und eine Firmung/Kommunion. Die deutschen Firmlinge waren zwischen acht und siebzehn Jahre alt. Der Bischof taufte sie mit dem Taufwasser und sie erhielten ein Zeichen auf die Stirn. Die Frau, die gefirmt wurde, war schon etwas älter und dies weckte mein Interesse daran mit ihr zu sprechen. Sie stimmte später auch einem Interview zu. Die PatInnen überreichten anschließend Kerzen und die Täuflinge erhielten eine Bibel als Geschenk. Das Gebet „Gegrüßet seist du, Maria“ in Romanes, das während der Wallfahrt gebetet wird:

Palikeras tuke Maria
Pherde kamipeha le delestar,
o del hi tuha,
tu sal oja dschuvli telo dschuvla,
sava o del ar rodija,
taf ar rodim hi o fatschu,
save tu telo vodschi ledsches.
Kedveschni Maria, le devleskeri daj,
molin amenge grihanenge,
akan taj and'aja ora kada meraha.

4.2.2 Kulturprogramm

Nach der Messe treffen sich die meisten Roma und Sinti sowie die Priester und SeelsorgerInnen zum gemeinsamen Mittagessen und anschließend zu Kaffee und Kuchen beim Priester von Mariazell. Danach findet immer ein Konzert statt im Rahmen eines „kulturellen Nachmittages“. Früher wurde auf dem Dorfplatz gefeiert, was heute aber nicht mehr genehmigt wird. Obwohl, wie in Saintes Maries auch TouristInnen und andere PilgerInnen bei der Wallfahrt anwesend sind, nehmen diese in Mariazell nicht an der anschließenden Feier der Roma und Sinti teil, es gibt höchstens ein paar Neugierige, welche das Fest aus der Entfernung betrachten. Um ca. 16 Uhr

treten dann die meisten wieder die Rückfahrt an. Dadurch, dass die Wallfahrt in Mariazell viel kleiner ist als in Saintes Maries de la mer, kennen sich fast alle Roma und Sinti persönlich, sowie auch die SeelsorgerInnen und Priester. Bei der Wallfahrt 2011 äußerten die Sinti aus Deutschland den Wunsch, im nächsten Jahr mit einigen Wägen nach Mariazell zu kommen, ähnlich wie in Saintes Maries de la mer. Der Priester und Seelsorger der Roma aus Wien erklärte sich dazu bereit, die notwendigen Gesuche für die Bereitstellung eines Wagenplatzes einzureichen. Bei der Wallfahrt in Mariazell im Jahr 2008 wurden zwei KZ-Überlebende geehrt, darunter auch Ceija Stojka. Sie erhielten bei der Messe eine Kerze als Zeichen der katholischen Kirche, die sich heute für die Opfer des Nationalsozialismus aus den Roma-Gemeinschaften einsetzt.

5. Transnationale religiöse Bewegungen

Religiöse Bewegungen wie die katholische Kirche agierten schon immer über nationalstaatliche Grenzen hinweg. „Religious communities are among the oldest of the transnationals...“ (Hoerber Rudolph, 1997:1). Missionare und Laienorden der Franziskaner und Jesuiten brachten den christlichen Glauben in die Welt um die „Ungläubigen“ zu bekehren und waren demnach maßgeblich an seiner Verbreitung beteiligt. Diese Entwicklungen standen unter der Ideologie der katholischen Kirche, die so ihre universelle Gültigkeit postulierte. Durch die Idee einer Homogenisierung und die globalen Vernetzungen der lokalen Kirchen, entstehen universelle Identitäten, die auf dem katholischen Glauben gründen (vgl. Levitt, 2001:1).

Transnationale Religion bezieht sich auf alle religiösen Systeme, deren organisatorische Ebene nationale Grenzen transzendiert. Der römische Katholizismus ist eine transnationale religiöse Bewegung, die zentralistisch und hierarchisch organisiert ist, „...a network of ideologically unified communities linked to a single seat of government.“ (Hervieu-Léger, 1997:104). Das zentralistische System wird vom Vatikan kontrolliert. Auf der einen Seite entstand innerhalb des Katholizismus ein religiöser Pluralismus, auf der anderen Seite gibt es Bestrebungen einer Rehomogenisierung von Seiten der katholischen Kirche, in Verbindung mit Macht- und Herrschaftsansprüchen. Trotz der Diversität der lokalen Kirchen gibt es eine gleichzeitig wachsende zentralistische Bürokratie innerhalb der katholischen Kirche. (vgl. Hervieu-Léger, 1997:105,106; Casanova, 1997: 134; Kurtz, 1995). Im Gegensatz dazu stehen der Ansatz des „transnationalism from below“, religiöse Aktivitäten von Individuen und Gruppen und transnationale Beziehungen auf ideologischer Basis. Rezent Studien zu transnationalen religiösen Bewegungen beinhalten vor allem den Zusammenhang von Religion, Migration und Diaspora, die Entstehung von multiplen Identitäten und religiösen Transformationen in einer globalisierten Welt. In diesem Kapitel werden rezente Theorien von Peggy Levitt (2001), Peter Van der Veer (1999; 2001) und Steven Vertovec (2000; 2010) zu transnationalen religiösen Bewegungen vorgestellt.

5.1 Globale und lokale religiöse Entwicklungen

Peggy Levitt schreibt, dass bisher zwischen den Termini globale Religion, Diaspora-Religion (vgl. auch Cohen, 2008; Beyer, 2001) und transnationalen religiösen Praktiken und deren Verflechtungen kaum unterschieden wurde (vgl. Levitt, 2001:2). Sie wies im Jahr 2001 darauf hin, wie wenig wir über transnationale religiöse Aktivitäten wissen (vgl. Levitt, 2001:24). Zwischenzeitlich sind mehrere Forschungen unternommen worden. Das Studium von Weltreligionen hat tiefe Wurzeln und gründete sich aus dem westlichen Interesse an nicht-christlichen Religionen. Die meisten religiösen Institutionen kennen nur wenige Grenzen. Die transnationale Entwicklung der katholischen Kirche fußte auf einem Netzwerk von nationalen Kirchen und Orden (vgl. Levitt, 2001:2).

Religiöse Gemeinschaften kreieren auch transnationale zivile Gesellschaften. Es kam nicht, wie nach der These Dürkheims zu einer Säkularisierung, sondern Religionen erfahren eine Expansion. Diese Prozesse werden aber unterstützt von säkularen Prozessen. Hoebler Rudolph sieht die Expansion der Religionen als Antwort *auf* und unterstützt *durch* Modernisierungsprozesse. Religiöse Gemeinschaften beeinflussen globale politische Entwicklungen. Diese „liminal and cross-cutting arena“ (Hoebler Rudolph/Piscatori, 1997:2) ist weniger auf ein Territorium beschränkt, sondern mehr auf bestimmte Weltanschauungen, Ziele, Interessen oder Praxen. Es entstehen neue transnationale Gemeinschaften, transnationale Solidaritäten und internationale Beziehungen (vgl. Hoebler Rudolph/Piscatori, 1997:2f). Früher begünstigten Handel, Eroberungen und Kolonisierung die Expansion von Religionen. Der neue Transnationalismus ist oft Ausdruck der „religion from below“ (Hoebler Rudolph/Piscatori, 1997:3), von populärer Religion, von Alltagsreligiosität, der Religiosität der „Armen und Unterdrückten“, mehr als „von oben“ indoktriniert. Hoebler Rudolph schreibt, dass transnationale Strukturen der katholischen Kirche eine wichtige Bedeutung haben, aber genauso beispielsweise populistische, „enthusiastic movements“ (Hoebler Rudolph/Piscatori, 1997:3) der Pfingstkirchen (vgl. Hoebler, Rudolph/Piscatori, 1997: 3).

Studien zu Diaspora in Zusammenhang mit Religion entstanden durch das allgemeine wachsende Interesse an Diaspora (vgl. Levitt, 2001:3; Hinnels, 2010). Charakteristisch für Diaspora ist oftmals eine kollektive Erinnerung an ein „Heimatland“, was auch ein religiöses Zentrum sein kann. Solche diasporische Gemeinschaften erhalten Kontakt zu einem religiösen Epizentrum. Pilgerreisen zu diesen Stätten erneuern die Beziehungen von Zentrum und Peripherie. Aufgrund dieser Prozesse konstatieren sich religiöse Institutionen als „Welt“- oder „globale“ Religion (vgl. Cohen, 1997:184-189) „In general, I would argue that religions can provide additional cement to bind a diasporic consciousness, but they do not constitute diasporas in and of themselves“. (Cohen, 1997:189) Der traditionelle Diasporabegriff bezieht sich auf die historischen Erfahrungen der Juden, Griechen und Armenier (vgl. Cohen, 2008:150-153). Vertovec schreibt, dass der Begriff Diaspora auch für andere Erfahrungen von MigrantInnen verwendet werden kann. Levitt übernimmt diesen Ansatz und stellt im Zusammenhang mit Studien zu transnationalen religiösen Bewegungen die Frage, wie Diasporas das religiöse Leben im „Heimat“- sowie im „Gastland“ beeinflussen und wie marginalisierte Gruppen mit der sozialen Hierarchie im „Gastland“ umgehen (vgl. Levitt, 2001:3f)²⁰. Die Mitgliedschaft in einer religiösen Bewegung wie der katholischen Kirche bedeutet auch das Eingebunden sein in eine Institution, die unter Umständen schützen, bestärken und ihren AnhängerInnen eine Sprache geben kann (vgl. Levitt, 2001:12).

Transnationale religiöse Praktiken repräsentieren eine Art von transnationaler Aktivität von MigrantInnen. Levitt schlägt vor, im Kontrast zu Diaspora-Religion oder religiösen Institutionen als globale Akteure, den Fokus auf religiöse Alltagspraktiken von MigrantInnen in zumindest zwei Lokalitäten zu legen. Sie bezieht sich dabei auf den Ansatz von Smith und Guarnizo (vgl. Smith/Guarnizo, 1998) zu „transnationalism from below“ (siehe unten). Studien von transnationalen religiösen Praktiken beinhalten laut Levitt idealer Weise alle Aspekte von religiösem Leben. So kann gezeigt werden, wie MigrantInnen religiöse Symbole und Ideen für die Konstruktion von multiplen Identitäten verwenden (vgl. Levitt, 2001:8,9).

²⁰ vgl. auch Kokot/Tölölyan/Alfonso, 2004 zu Transnationalismus und Diaspora

Die Expansion von transnationalem Kapital und der Einfluss der Massenmedien führten zu einem Diskurs von Globalisierung, Transnationalismus und der Krise des Nationalstaates. Dabei spielen globale und lokale Kräfte eine Rolle. Guarnizo und Smith bezeichnen „transnationalism from below“ als lokale Widerstandskräfte der informellen Ökonomie, ethnischen Nationalismus und Grassroots-Aktivismus. Für Guarnizo und Smith sind „spaces from below“ „Räume“, die durch transnationale Migration und damit einhergehende kulturelle Hybridität entstanden sind. Demzufolge verwenden Guarnizo und Smith Transnationalismus als Konzept, welches Phänomene präsentiert, die zwar nicht neu sind, aber neue Intensität erlangt haben im globalen Kontext am Ende des 20. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt rezenter Studien zu transnationalen religiösen Bewegungen stehen die Entwicklung und die Konsequenzen von transnationalen Praxen. Eine wichtige Rolle spielt hier die Bewegung zwischen Mikro- und Makro-Analyse. Zentrale Themen in Hinblick auf Studien zu Transnationalismus sind: Die Globalisierung des Kapitalismus, technologische Revolution, globale politische Transformationen und die Expansion von sozialen Netzwerken. Es entstehen „...multi-positional identities, border-crossing by marginal „others“. (Guarnizo/Smith, 2008:5) „Transnationalism is a multivaceted, multi-local process.“ (Guarnizo/Smith, 2008:6) Das Konzept von „transnationalism from below“ soll es ermöglichen, zu erkennen, wie diese Prozesse Machtbeziehungen beeinflussen, sowie kulturelle Konstruktionen, ökonomischen Interaktionen und soziale Organisation auf lokaler Ebene (vgl. Guarnizo/Smith, 2008:3-6).

Transnationale Praxen, welche Gemeinschaften auf länderübergreifenden Territorien verbinden, sind eingebettet in spezifische soziale Beziehungen. Dabei stellt sich die Frage nach den Grenzen von Transnationalität, unter der Berücksichtigung der Komplexität und der sozialen Konstruktion von Lokalität. Transnationale Netzwerke entstehen laut Guarnizo/Smith durch Alltagspraxen, durch die MigrantInnen transnationale soziale Beziehungen reproduzieren (vgl. Guarnizo/Smith, 2008:11-15). Transnationale Vernetzungen entstehen durch neue Kommunikations- und Transportmöglichkeiten, durch Menschen, die unterwegs sind, familiäre Beziehungen und religiöse Ideologien. Multiple soziale Beziehungen gründen sich auf familiärer, ökonomischer, sozialer, religiöser und politischer Ebene. So entstehen Netzwerke, welche sich über einen oder mehrere Nationalstaaten hinweg erstrecken. Die

Konstruktion von Identität reflektiert transnationale Erfahrungen, es entstehen neue Identitäten (vgl. Basch et al., 1994:8).

5.2 Identitätskonstruktionen und transnationale Erfahrungen

Dass Religionen über nationale Grenzen hinweg agieren ist zwar nicht neu, durch verbesserte Kommunikations- und Transportmöglichkeiten haben transnationale religiöse Verflechtungen aber eine neue Intensität erlangt. „Religiöse Bewegungen und religiöse Würdenträger sind zunehmend transnationale Akteure.“ (Six-Hohenbalken, 2009:247) Es entstehen religiöse Netzwerke und Identitäten über ethnische Grenzen hinweg. Religiöse Identitäten sind Teil von multiplen Identitätskonstruktionen und in ständiger Veränderung. Transnationale religiöse Lokalitäten haben einen ideologischen Hintergrund, religiöse Netzwerke stehen in Beziehung zu anderen Netzwerken. Lokale religiöse Gemeinschaften stehen in Wechselwirkung mit deren transnationalen Verflechtungen. Wesentliche Auswirkungen und neue Herausforderungen ergeben sich hinsichtlich religiöser Bewegungen im Zusammenhang mit sozialen und politischen Veränderungen (vgl. Six-Hohenbalken, 2009: 247-257). Religiöse Bewegungen, die über einen großen geografischen Kontext hinweg agieren, kreieren internationale Netzwerke. „The church create a vast, interconnected network of activities throughout the world“. (Casanova, 1994 in Levitt, 2001:12) So entstehen globale Gemeinschaften, denen lokale Individuen und Gruppen beitreten können. Diese Gemeinschaften basieren auf einer homogenisierten Form von Verehrung, wobei lokale Formen von religiösem Glauben, Praktiken und Organisation unterschiedliche Ausprägungen haben können (vgl. Levitt, 2001:2-8). Dabei kann es auch zu Spannungsfeldern zwischen religiösen Universalien und lokalen Ausformungen in einem spezifischen lokalen Kontext kommen (vgl. Vertovec, 2000:27).

Individuen erhalten multiple Identitäten und Loyalitäten und kreieren „Kultur“ in unterschiedlichen Milieus. Dabei geht es sowohl um informelle, individualisierte Praktiken und Glaubensgrundsätze sowie institutionalisierte und kollektive (vgl. Levitt, 2001:3,4). „Religion is not a fixed set of elements but a dynamic web of shared meanings used in different way in different contexts.“ (Gardner, 1995 in Levitt, 2001:4)

5.3 Soziale Transformationen

Veränderte Bedingungen hinsichtlich des Transnationalismus beschreiben Konditionen, die in mehr als einer Lokalität soziale Organisation, Werte, Praxen und Strukturen beeinflussen. Eine weitere Möglichkeit wo Transformationen ermittelt werden können, sind transnationale Verbindungen von MigrantInnen. MigrantInnen verbinden unterschiedliche Kontexte und führen Veränderungen in beiden hervor. Transformationen beschreiben Veränderungen sowohl auf Mikro- als auf Makro-Ebene. Soziale Transformation kann in Verbindung stehen mit der Analyse von transnationalen Beziehungen und deren Einfluss auf nationale Gesellschaften, lokale Gemeinschaften und Individuen (vgl. Vertovec, 2010:21f)²¹. Globale Prozesse bringen großflächig Transformationen von Netzwerken und Beziehungen. Events in einer Region der Welt können Individuen und Gemeinschaften in weit entfernten Regionen beeinflussen. Innerhalb der Netzwerke besteht ein intensiver Fluss von Aktivitäten, unterstützt durch die große Geschwindigkeit, mit der Ressourcen und Informationen ausgetauscht werden können. Globalisierung gilt als zentrale Kraft hinter rapiden sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen (vgl. Held et al, 1999: 7-10). Maßgeblich in der Definition von Transformationen sind nachhaltige strukturelle Veränderungen in globalen oder lokalen Gemeinschaften (vgl. Vertovec, 2010:21-23).

5.3.1 Religiöse Transformationen

Religiöse Transformationen finden auf unterschiedlichen Ebenen statt (vgl. Vertovec, 2010:128). Vertovec beschreibt religiöse Transformationen hinsichtlich der Veränderung von religiösen Praxen und Vorstellungen in Zusammenhang mit Begriffen von Diaspora, Migration, und „Minderheit“ (vgl. Vertovec, 2000:1). „Migration and minority status, diaspora and transnationalism are intuitively linked, of course. But linked does not mean synonymous.“ (Vertovec, 2000:11) In neuen Kontexten von Bewegung und Niederlassung verändern sich soziale Organisation,

²¹ vgl. auch Hannerz, 1996 zu transnationalen Beziehungen

religiöse Praxen und Identitäten. Neue Technologien beeinflussen transnationale religiösen Organisationsebenen. Es entstehen neue Netzwerke mit religiösen Funktionen. Religiös-politische Gruppen und Netzwerke entwickeln sich über nationalstaatliche Grenzen hinweg (vgl. Vertovec, 2010:137-150).

Hinsichtlich Migration, können religiöse Transformationen bedeuten, wie sich ImmigrantInnen in einer neuen Umgebung auf religiöser Basis organisieren, weiters hinsichtlich der Rolle der Frauen, die häufig Führungspositionen in religiösen Organisationen übernehmen und sich so ihr Status im „Gastland“ verändert. Zudem prägt der religiöse Unterricht in den Schulen die Identität von MigranInnen der zweiten und dritten Generation. Es kann eine größere Bewusstheit hinsichtlich des eigenen Glaubens entstehen, in Konfrontation mit Andersgläubigen in einer Umgebung, die von religiösem Pluralismus geprägt ist (vgl. Vertovec, 2000: 13-15). Im Hinblick auf Diaspora kann die religiöse Identität an Wichtigkeit gewinnen. Es entstehen neue Beziehungen zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft. Weiters können sich rituelle Praxen verändern sowie die Wahrnehmung von religiöser Zeit und Raum. Transnationale Netzwerke können die individuelle Religiosität stärken. Moderne Formen von Reisen und Kommunikation steigern den religiösen Transnationalismus (vgl. Vertovec, 2000:24). Migration, „Minderheit“, Diaspora und Transnationalismus sind unterschiedliche, aber sich überschneidende Möglichkeiten für religiöse Transformationen (vgl. Vertovec, 2000:20-25).

5.4 Transnationale soziale Felder

Das Konzept des Transnationalismus beschreibt multiple Verbindungen und Interaktionen vernetzter Menschen oder Institutionen, welche die Grenzen zwischen Nationalstaaten überschreiten²². Der globale Wandel und die wachsende Wichtigkeit von transnationalen Prozessen brachten neue Herausforderungen mit sich. In einigen Studien wurde der Fokus vor allem auf transnationale Praxen von MigrantInnen gelegt²³. Dabei geht es um ökonomische, soziale und politische Verbindungen

²² vgl. auch Giddens, 1990: 17-21 zu Transformationen von Zeit und Raum und das Herauslösen von sozialen Beziehungen aus lokalen Interaktionskontexten

²³ vgl. auch Glick Schiller, 2010 zu Transnationalismus und Migration

zwischen Menschen, Orten und Institutionen. Neue Transportmöglichkeiten, Technologien und Kommunikationsmöglichkeiten unterstützen diese globalen Verbindungen. Eine zentrale Position hinsichtlich der Globalisierung nehmen transnationale Beziehungen zwischen sozialen Gruppen ein (vgl. Vertovec, 2010:1f). Individuen und Gruppen kreieren transnationale „soziale Felder“ oder „social spaces“. In Bezug auf Migration bedeutet dies vor allem, dass MigrantInnen Kontakte zu ihrem „Heimatland“ erhalten (vgl. Vertovec, 2010:1-12). Appadurai bezeichnet diese transnationalen Felder als *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes* sowie *media-* und *ideoscapes* und verweist auf deren fließende Formstruktur. *Scapes* sind laut Appadurai Konstrukte aus der Perspektive von unterschiedlichen AkteurInnen wie Nationalstaaten, Diaspora-Gemeinschaften, sowie subnationalen religiösen, politischen oder ökonomischen Gruppierungen, Nachbarschaften und Individuen (vgl. Appadurai, 2010:33). *Ethnoscapes* werden gebildet durch *landscapes* von Personen wie TouristInnen, Flüchtlingen, ExilantInnen, GastarbeiterInnen und anderen Gruppen und Individuen in Bewegung. *Technoscapes* sind neue Technologien, die sich mit großer Geschwindigkeit über Grenzen hinweg bewegen, *Financescapes* beschreiben globale Kapitalflüsse.

Alle *scapes* haben ihre eigenen Bedingungen und Grenzen, andererseits bedingen sie gegenseitig die Bewegung der anderen *scapes* (vgl. Appadurai, 2010:34,35). *Mediascapes* und *ideoscapes* sind Landschaften von transportierten Bildern. *Mediascapes* produzieren und verbreiten Informationen. Dabei sind Reichweite, Art der Information sowie Personen und Unternehmen, die diese Informationsflüsse kontrollieren, zu berücksichtigen. *Mediascapes* transportieren sowohl reale, als auch fiktive Bilder in die Welt. *Ideoscapes* vermitteln Ideologien von Staaten oder Gegenideologien von Bewegungen (vgl. Appadurai, 2010:35,36). Sie beinhalten Konzepte von Weltbildern und Ideen sowie Begriffe und Bilder von Freiheit, Demokratie, Unabhängigkeit, Wohlfahrt, Repräsentation oder Demokratie (vgl. Appadurai, 2010: 33-36).

5.4.1 Transnational religious space als "alternative landscape"

"Ancient pilgrims traveling from one sacred landmark to another, and their contemporary counterparts, created an imaginary religious landscape bounded by these holy sites." (Eickelman/Piscatori, 1990 zit. nach Levitt, 2001:20) Eickelman und Piscatori, heben die Wichtigkeit des Reisens für die Entwicklung von religiösen Bewegungen hervor: „the imaginary connection to sacred centers, collective identity and ritual practice that is both universal and localized.“ (Eickelman/Piscatori, 1990 zit. nach Vertovec, 2000:9) Hier sind auch PilgerInnen gemeint, die eine imaginäre Beziehung zu heiligen Zentren haben. Dies wirkt sich auf die religiöse Zugehörigkeit über große Distanzen hinweg aus (vgl. Vertovec, 2000:9). MigrantInnen kreieren alternative Kartografien von Zugehörigkeit. „Religious icons and sacred shrines, rather than national flags, proclaim these religious spaces.“ (Levitt, 2001:20) Levitt nennt hier als Beispiel die Anhänger der evangelischen Pfingstkirchen, die sich als BürgerInnen von Gottes Königreich sehen, welches nationale Grenzen transzendiert. Daraus resultiert die Frage, wie diese „sacred landscapes“ mit den Grenzen des politischen und zivilen Lebens interagieren und wie sich alternative Orte von Zugehörigkeit gestalten (vgl. Levitt, 2001:23,24).

5.5 Nationalstaat, Nationalismus und religiöse Gemeinschaften

In Vand der Veers Artikel (2001) geht es um die Beziehung von Religion im Zusammenhang mit Nationalismus, der Infragestellung der Hegemonie von Nationalstaaten und der Positionierung von marginalisierten Gruppen in der sozialen Hierarchie. Entgegen der Theorie Durkheims, dass der Nationalstaat die Religion ablöst, besteht weiterhin die Wichtigkeit von verstaatlichter Religion im Hinblick auf moderne Identitätskonstruktion. Nation und Trans-Nation sind laut Van der Veer eng miteinander verbunden. Kernthema in Van der Veers Artikel ist die Beziehung zwischen Nationalstaat, Nationalismus und religiösen Gemeinschaften unter MigrantInnen. Er schreibt, dass unter Migrant-communities oftmals ein religiöser Konservatismus entsteht, um sich von der Mehrheit im Gastland abzugrenzen, bzw.

den Erhalt ihrer Identität zu verstärken hinsichtlich der Assimilation (vgl. Van der Veer, 2001:2f).

Van der Veer stellt die Frage nach der politischen Loyalität von religiösen Minderheiten und welche Rolle Religion in transnationalen Vernetzungen spielt. Deshalb haben laut Van der Veer multiple Staatszugehörigkeit und Religion oberste Priorität in der europäischen Agenda. „The location of the religion in the modern world should, in our view, be addressed in relation to the historical emergence of the modern idea of the nation and its spread over the world“. (Van der Veer, 1999:4) Religiöse Gemeinschaften bezeichnet Van der Veer als imaginierte Konstrukte, so wie er auch Nation als imaginierte Gesellschaft definiert.²⁴ Nation und Religion sind demnach Produkte sozialer Imagination und Konzepte universeller Kategorisierungen der westlichen Moderne. Trotzdem sind diese Konzepte von Bedeutung im täglichen Leben (vgl. Van der Veer, 1999:3f). Van der Veer sieht die neuen Herausforderungen im urbanen Raum, wo sich neue Konzepte vom Selbst, von Religion, Gender und Politik entwickeln. Er bezeichnet dies als „alternativen Cosmopolitanismus“ (vgl. Van der Veer, 2010:2-14).

5.6 Zusammenfassung

Religiöse Bewegungen kreieren internationale Netzwerke. So entstehen globale Gemeinschaften, denen lokale Individuen und Gruppen beitreten können. Dabei kann es zu Spannungsfeldern zwischen religiösen Universalien und lokalen Ausformungen in einem spezifischen Kontext kommen. Im Hinblick auf Studien zu Diaspora können sich transnationale Beziehungen auf den Kontakt zu einem religiösen Epizentrum beziehen. Levitt stellt die Frage, inwiefern Diasporas das religiöse Leben im „Heimat“- sowie im „Gastland“ beeinflussen. Durch die Vernetzung von religiösen Gemeinschaften entstehen multiple Identitäten und Loyalitäten. Veränderungen hinsichtlich des Transnationalismus ergeben sich vor allem in der Transformation von religiösen Netzwerken, Transformationen von Identität, von rituellen Praxen und „the

²⁴ Van der Veer bezieht sich hier auf die Definition von Anderson für Nation als imaginierte politische Gemeinschaft: „...imagined as both inherently limited and sovereign.“ (Anderson, 1936:6)

reimagining of the social and cultural spaces in which actors are embedded.“
(Vertovec, 2000:12 zit. nach Levitt, 2001:5)

Transnationale religiöse Praktiken können als transnationale Aktivität von MigrantInnen betrachtet werden. Wesentlich ist die Wechselwirkung zwischen lokalen und universellen religiösen Ausprägungen. Das Konzept des „Transnationalism from below“ legt hierbei den Fokus auf religiöse Alltagspraktiken von MigrantInnen. MigrantInnen verwenden religiöse Symbole und Ideen für die Konstruktion von multiplen Identitäten und kreieren alternative Orte der Zugehörigkeit. Ein weiteres zentrales Thema ist soziale Sicherheit innerhalb von religiösen Netzwerken. Im Zusammenhang von Nationalstaat, Nationalismus und religiösen Gemeinschaften unter MigrantInnen, stellt sich die Frage nach der politischen Loyalität von religiösen Minderheiten, der Rolle der Religion in transnationalen Vernetzungen und die Übersetzung von religiösen Traditionen in die dominante Sprache der Nation. Van der Veer verwendet hier den Begriff eines „alternativen Cosmopolitanismus“. Zusammenfassend kann man sagen, dass sich religiöse Transformationen im Hinblick auf Transnationalismus vor allem auf religiöse Netzwerke, die Entstehung von multiplen Identitäten und Gemeinschaften, sowie rituelle Praxen beziehen.

Die katholische Kirche als transnationale religiöse Institution mit ihren internationalen Vernetzungen, kreiert eine globale Gemeinschaft, der lokale Gemeinschaften und Individuen von Roma und Sinti beitreten können. Die Kirche gibt bestimmte Regeln für eine Pastoral für Roma vor, die in den lokalen Pfarrgemeinden umgesetzt werden. Außerdem setzt sie bestimmte Aktionen, wie die Wallfahrten, die insbesondere den Roma gewidmet sind, um religiöse Netzwerke zu kreieren. Durch Pilgerreisen entstehen religiöse *landscapes*. Die Teilnahme an internationalen Wallfahrten bestimmt die Zugehörigkeit von Roma und Sinti zu einem *religious space*, der nationale Grenzen transzendiert. Religiöse Transformationen hinsichtlich veränderten religiösen Praxen und Vorstellungen von Roma und Sinti, ergeben sich vor allem im Zusammenhang mit Migration, der Konversion zu den evangelischen Pfingstkirchen und veränderten rituellen Praxen in der Katholischen Kirche (vgl. Kapitel 6). Diese Entwicklungen beeinflussen Transformationen von religiösen Netzwerken und die

Konstruktion von multiplen Identitäten im Zusammenhang mit transnationalen religiösen Bewegungen.

6. Transformationen von religiösen Praxen und Vorstellungen

In diesem Kapitel geht es um Transformationen von religiösen Praxen und Vorstellungen im Hinblick auf transnationale religiöse Bewegungen. Zum einen sollen Veränderungen im Hinblick auf die Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer dargestellt werden, zum anderen Veränderungen im Hinblick auf soziopolitischen Beziehungen sowie der Konstruktion von Identität durch die Konversion von Roma und Sinti zu den evangelischen Pfingstkirchen in Europa. Anhand von zwei Fallbeispielen, der Iglesia de Filadelfia in Spanien und der Freien Christengemeinde sollen Transformationen von Identität und multiple Identitätskonstruktionen aufgezeigt werden. Veränderungen von religiösen Praxen im Hinblick auf die Wallfahrt im Saintes Maries de la Mer zeigt folgender Vergleich meiner Feldforschung in Saintes Maries de la Mer mit einer Studie aus dem Jahr 1975.

6.1 Die Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer im Jahr 1975

Eine detaillierte Beschreibung der Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer von vor über 40 Jahren, nämlich 1975, liefert die Publikation „Zigeuner und wir“, von Ina Maria Greverus. Sie unternahm mit StudentInnen der europäischen Ethnologie eine vierzehntägige Exkursion in verschiedene Gemeinschaften von Roma und Sinti in Frankreich und Deutschland, sowie zur Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer. Damals stand im Mittelpunkt ihrer Forschung die Analyse des gegenwärtigen Alltagslebens von Roma und Sinti im Gegensatz zur kulturhistorisch orientierten „Zigeunerforschung“. Sie gingen der Frage nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten des Zusammenlebens zweier Gemeinschaften nach, von denen die eine zu den „Randseitern“ der Gesellschaft gehört (vgl. Greverus, 1979:18). Zentral war die Frage nach Identität (vgl. Greverus, 1979:18,36).

Die Probleme von Roma und Sinti zur damaligen Zeit sind zum Teil noch dieselben wie heute. Es gab damals schon Schwierigkeiten, für fahrende Roma und Sinti, an Rastplätzen zu bleiben. Auch damals teilten die Bürgermeister Plätze für fahrende

Roma und Sinti zu. Greverus schreibt, dass Bildung für Roma und Sinti aus den Lagern schwer zugänglich war. Zudem drohte ihnen der Verlust ihrer Muttersprache (vgl. Greverus, 1979:24-29). Sie waren mit Vorurteilen von Seiten der Mehrheitsbevölkerung konfrontiert, und sie standen unter dem Druck sich anzupassen, was laut Greverus eine Ungewissheit hinsichtlich der eigenen Identität mitbringt sowie den Verlust der eigenen Kultur (vgl. Greverus, 1979:42).

Den Auftakt der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer bildete auch damals eine Abendandacht, die in Form und Inhalt für Roma und Sinti ausgerichtet war. Im Mittelpunkt der Abendandachten stand die Person Jesu. In den Andachten nannten die Priester mehrmals: „unsere Brüder, die Zigeuner.“ (Greverus, 1979:76) Bei gemeinsamen Liedern und Gebeten riefen sie die anwesenden Roma und Sinti wiederholt dazu auf, mitzumachen. Deren Reaktionen darauf waren aber zurückhaltend. Einige Roma und Sinti hatten sich vorher zusammen mit den Priestern darauf vorbereitet, die Abendandacht mit zu gestalten. Unterschiedliche Gruppen zogen mit Blumen, Kerzen und dem Modell eines beleuchteten Pferdewohnwagens zum Altar. Es gab Erlebnisberichte von Roma, die durch Jesus auf den „richtigen Weg“ gefunden hatten. Am Tag der Prozession wurde der Marienschrein am Altar der Kirche heruntergelassen. Dabei waren vor allem Roma und Sinti anwesend. Danach holten Roma und Sinti die Statue von Sara aus der Krypta und trugen sie ans Meer. Immer wieder bezeugten die Roma durch Berührungen der Statue ihre Verehrung für Sara. Die Prozession wurde von den Zurufen der Menge „Vivent les Saintes Maries, vive Sara“, begleitet. Die Träger der Statue trugen weiße Kutten. Manche warteten am Rand auf die Prozession und berührten die Statue von Sara, wenn diese vorbeigetragen wurde. Nicht alle Roma und Sinti nahmen an der Prozession teil. Nach der Prozession warteten schon viele in der Kirche, am Altar spielten Roma und Sinti Flamencolieder mit der Gitarre und sangen dazu. Andere sangen und klatschten mit, auch die anwesenden Priester. Es waren kaum TouristInnen anwesend. Am Tag der Marienprozession hatten die meisten Roma und Sinti schon die Stadt verlassen (vgl. Greverus, 1979:75-86).

Roma und Sinti waren im Jahr 1979 bei den Gottesdiensten und Andachten immer in der Minderheit, außer beim Gottesdienst am Tag der Prozession von Sara. Da stellten sie ungefähr die Hälfte der anwesenden Personen. Greverus schrieb, dass mehr Frauen als Männer die Messen besuchten und die Kirche meist in Gruppen betraten. Nur wenige suchten die Kirche alleine auf. Während der Andachten gab es ein permanentes Kommen und Gehen, sowohl von Roma und Sinti als auch von TouristInnen. Greverus beschrieb, dass das Verhalten von Roma und Sinti in der Kirche von der jeweiligen Gruppe abhing. Die Statue von Sara war unterhalb der Kirche in der Krypta aufgestellt. Die anwesenden Roma und Sinti berührten die Statue, umhingen sie mit Kleidungsstücken und gaben kleine Opfergaben. Sie berührten und verehrten auch die Statuen der Marien. Geschah dies auch während der Gottesdienste, wurden sie von den Priestern zurückgewiesen. Roma und Sinti schöpften während der Woche Weihwasser, da es gegen Krankheiten helfen sollte und damit auch die Wohnwägen gesegnet wurden. In den Wohnwägen stellten Roma und Sinti kleine Altäre auf mit Heiligenbildern, Figurinen mit Blumen und Weihwasser (vgl. Greverus, 1979:88-91).

Auch damals ließen Roma und Sinti ihre Kinder auf der Wallfahrt taufen. Dafür trafen sie bereits Wochen vorher die Vorbereitungen mit den Rachais (Priester und SeelsorgerInnen). Die Familien ließen zum Teil mehrere Kinder zugleich taufen. Bei der Taufe waren Priester, die Täuflinge, Eltern und Paten anwesend. Die Taufe wurde von den Roma und Sinti mit Flamencomusik und Tanz begleitet. Auch damals gab es eine Anlaufstelle von SeelsorgerInnen auf dem Platz vor der Kirche. Diese waren nur selten auf den Wagenplätzen. Diakone begleiteten Roma auf die Wallfahrt. Auch damals riefen Roma und Sinti Priester an, wenn sie auf einen Lagerplatz in der Nähe ankamen. Heute wie damals gab es erfolgreiche Proteste von Priestern in Frankreich gegen polizeiliche Vertreibungen von den Wagenplätzen. SeelsorgerInnen und Priester genossen den Status einer Vertrauensperson und wurden von Roma und Sinti häufig gebeten, Pate für ihre Kinder zu sein. Auch kirchliche Begräbnisse waren sehr wichtig (vgl. Greverus, 1979:90-94).

Greverus beschreibt Religion als Mittel zur Identitätsgewinnung, als Orientierungs- und Sicherheitshilfe in Krisensituationen und als „Fluchtraum“. Sie bezieht sich auf

die Definition der Projektion von Hernegger (1978) und deutet die Verehrung von Sara als Schlüsselement für Identität (vgl. Greverus, 1979:96f). Dass Sara unter der Kirche in der Krypta aufgebahrt ist, dass sie in den Abendandachten keine Rolle spielte, deutet Greverus als Spiegelung der Stellung von Roma und Sinti innerhalb der katholischen Kirche. Sara war damals auch nicht als Heilige von der katholischen Kirche anerkannt worden.

6.1.1 Veränderungen von religiösen Praxen

Die Zeremonien haben sich in den letzten vierzig Jahren nicht wesentlich geändert. Neu ist, dass heute Roma und Sinti zu Priestern und Diakonen geweiht werden können. Diese nehmen auch an der Wallfahrt teil. Die Abendandachten werden mittlerweile von den Roma sehr gerne und zahlreich besucht und sie werden sprachlich der großen Anzahl der italienischen Roma angepasst. Die Person Jesus ist noch immer Mittelpunkt der Andachten, aber es gibt auch Lieder und Gebete für die Heilige Sara. Greverus berichtet in einem großen Teil der Studie von der Flamencomusik, weil es unter den StudentInnen in Saintes Maries de la mer auch eine Musikgruppe gab. Durch die Musik sollte eine verbindende Basis geschaffen werden, um mit den Roma in Kontakt zu treten. In Saintes Maries de la Mer wird auf den Straßen nicht mehr nur Flamenco gespielt, es gibt einige Gruppen, die Balkanmusik präsentieren, wobei auch Instrumente wie Kontrabass und Trompete verwendet werden. Neu ist außerdem, dass bei den Messen und von den SeelsorgerInnen Roma und Sinti stets mit „gens de voyage“, die Reisenden angesprochen werden.

Hinsichtlich der Annahme, dass religiöse Identität sich auf die Projektion auf die Heilige Sara bezieht, ist zu sagen, dass für einige Roma und Sinti, mit denen ich auf der Wallfahrt gesprochen habe, Sara lediglich eine Heilige unter anderen ist und keine besondere Bedeutung innehat (aus informellen Gesprächen). Es ist auch problematisch zu sagen, dass sich Roma und Sinti in dieser „untergeordneten“ Stellung, die Sara innehat, selbst wiederfinden. Trotzdem ist es als Zeichen der Anerkennung von Seiten der Kirche zu deuten, dass Sara heute von der Kirche heiliggesprochen ist (seit dem Jahr 2000). Diese Wichtigkeit kommt auch zum Ausdruck dadurch, dass Roma und

Sinti zwar zahlreich an der Prozession von Sara teilnehmen, am Tag der Marienprozession aber schon die Stadt verlassen. Greverus schreibt, dass der spontane Ausdruck von Roma während der Messen nicht gebilligt wurde. Dies setzt eine Zuschreibung von Emotionalität voraus, die auch laut katholischer Kirche eine Eigenschaft von Roma und Sinti sein soll (vgl. Kapitel 3). Es stellt sich die Frage, worauf sich diese homogenisierenden Annahmen stützen.

6.2 Der Einfluss der evangelischen Pfingstkirchen

Veränderte Bedingungen in religiösen Praxen und Vorstellungen zeigt der zunehmende Einfluss der evangelischen Pfingstkirchen in Gemeinschaften von Roma und Sinti. Durch die Konversionen zu den Pfingstkirchen verändern sich soziopolitische Beziehungen in lokalen Gemeinschaften. Die nachfolgenden zwei Beispiele sollen zudem verdeutlichen, inwiefern die Zugehörigkeit zu den evangelischen Pfingstkirchen zur Konstruktion von Identität beiträgt.

Die evangelischen Pfingstkirchen und charismatische christliche Bewegungen haben in den letzten fünfzig Jahren die größte und schnellste Expansion innerhalb des Christentums erfahren. Wesentliche Elemente des pfingstkirchlichen Glaubens sind die Verehrung des Heiligen Geistes, die Glossolie (das Reden in Zungen), Heilung, Prophezeiungen, persönliche Bezeugungen und liturgische Spontaneität. Die AnhängerInnen der pfingstkirchlichen Gemeinden akzeptieren die Bibel als Wort Gottes und glauben an Jesus als ihren persönlichen Retter (vgl. Coleman, 2000:1f,21f). Unter dem Blickwinkel von Theorien zur Globalisierung agiert die Pfingstkirche über territoriale Grenzen hinweg (vgl. Coleman, 2000:6f) und „it also involves the creation of a multidimensional yet culturally specific sense of reaching out into an unbounded realm of action and identity.“ (Coleman, 2000:6)²⁵

Die Pfingstkirchen entstanden aus dem nordamerikanischen Methodismus. In den 1960er Jahren kam der pfingstkirchliche Glaube nach Andalusien in Zeiten von

²⁵ Vgl. auch Martin, 2002; Anderson, 2004:19-38 zur historischen Entwicklung der Pfingstkirchen.

politischer und sozialer Repression. Spanische Roma aus unterschiedlichen Gemeinschaften traten der Glaubensgemeinschaft bei und begannen sich selbst zu Pastoren ausbilden zu lassen. Diese Personen sind oftmals charismatische Führungspersönlichkeiten (vgl. Cantón Delgado, 2004:88-92). In Frankreich gibt es eine Reihe von lokalen Gemeinschaften der „Mission Evangélique des Tsiganes de France «Vie et Lumière »“²⁶, außerdem gibt es in Europa unterschiedliche freie Christengemeinden, die Roma und Sinti als MitgliederInnen zählen. Die Pfingstkirche veranstaltet regelmäßig internationale Zeltmissionen, bei denen Roma und Sinti aus ganz Europa teilnehmen.

6.2.1 Die Iglesia de Filadelfia in Spanien

Das Beispiel von Paloma Gay y Blasco zur Iglesia de Filadelfia in Spanien soll aufzeigen, inwiefern die Konversion zu den evangelischen Pfingstkirchen soziopolitische Beziehungen in lokalen Gemeinschaften von Roma und Sinti transformiert. Paloma Gay y Blasco schreibt über eine Nachbarschaft von Gitanos in Jarana und die wachsende Zahl der Konvertiten zur Iglesia de Filadelfia (s.u.). Sie stellt die Frage, wo sich Gitanos in Jarana selbst positionieren zu anderen Gitanos, sowie anderen Gypsies weltweit. Gay y Blasco verwendet die Bezeichnung Gitanos für spanische Gypsies. Gitano ist außerdem die Selbstbezeichnung der Gitanos in Jarana, sowie anderen Gypsies außerhalb, obwohl sie wissen, dass diese andere Sprachen sprechen, d.h. sie benutzen den Terminus für eine Vielfalt an imaginierten Gemeinschaften. Gay y Blasco verwendet den von Akademikern postulierten Begriff Diaspora als Einheit der Gypsies. Diese Diaspora hat im Vergleich zu der jüdischen Diaspora kein gemeinsames Herkunftsland oder übergreifendes politisches Ansinnen, sondern ist laut Gay y Blasco gekennzeichnet von extremer politischer und struktureller Zersplitterung (vgl. Gay y Blasco, 2000:2).

²⁶ http://vieetlumiere.fr/Vie_et_Lumiere/Bienvenue.html (18.6.2012)

Gay y Blasco will aufzeigen, wie der Evangelismus in Jarana die Konstruktion von "los Gitanos" als *imagined community* der Nicht-Konvertiten verändert und zu welcher Art von Diaspora sich die Menschen in Jarana zugehörig sehen (vgl. Gay y Blasco, 2000:3). Der Kontext von Gay y Blascos Erhebungen ist der Zuwachs der evangelischen Gemeinden unter den Gitanos in Spanien. In dieser Hinsicht zeigt sie auf, inwiefern die Konversionen zur Iglesia de Filadelfia Auswirkung auf soziopolitische Beziehungen hat. Bei jenen Gypsies, die nicht konvertiert sind, beherrscht die stets präsente Angst vor Feuden zwischen den Patrigruppen die politischen Beziehungen. Diese Patrigruppen haben wenig Interesse am Kontakt zu anderen Gitanos, die nicht zu ihrer engeren Gemeinschaft gehören. Im Gegensatz dazu kreieren die Konvertiten, die sich selbst *Aleluyas* nennen, Netzwerke mit anderen Gitanos, mit dem Ideal einer geschlossenen *Gypsy-community*. Sie sehen sich als politisch-religiöse Bewegung, die das Potenzial hat, das Leben aller Gypsies zu transformieren (vgl. Gay y Blasco, 2000:2), ..."bringing them together as God's chosen people." (Gay y Blasco, 2000:3)

In den 1990ern wurden tausende von Gitanos von der Regierung umgesiedelt, zum Teil in staatlich geplante provisorische „Gitano“-Kolonien oder in Barackensiedlungen am Rande der Großstädte. Durch das Umsiedlungsprogramm leben in der Nachbarschaft verschiedene Patrigruppen, sogenannte *razas* nebeneinander, die sich untereinander in Kin-Gruppen abgrenzen und möglichst den Kontakt zu anderen Kin-Gruppen vermeiden. Bei Konflikten sind die älteren Männer der Gemeinschaften als neutrale Mediatoren die Vermittler. Sie sind „hombres de respeto“ (Gay y Blasco, 2000:6), die bekannt sind für ihr Wissen um die Bräuche und Sitten der Gitanos. Die *razas* tendieren zu Endogamie und sehen sich nicht als Teil einer größeren Gitano-Union. Familienmitglieder, die zur evangelischen Kirche konvertiert sind, müssen versuchen, Kirche und Familie unter einen Hut zu bekommen (vgl. Gay y Blasco, 2000:4-6).

Die Iglesia de Filadelfia ist Teil einer größeren evangelischen Bewegung von Roma und Sinti in Europa. Französische Roma-Missionare brachten in den 1960ern den Glauben nach Spanien. Das größte Wachstum verzeichnete die Iglesia de Filadelfia in

den 80ern und 90ern. Die Mitglieder der religiösen Gemeinschaft nennen sich selbst *Cristianos* und *Aleluyas*. In Jarana sind ein Drittel der Gitanos konvertiert. Durch die Konversion werden sie zu „besseren Gitanos“. Durch den Evangelismus entsteht ein neuer „way of Life“, „Gypsy“ zu sein. Der Evangelismus wird ein Schlüsselement für die Definition von personeller und kommunaler Identität im Hinblick auf sich rasch verändernde soziale Bedingungen und dem Druck der Akkulturation oder Assimilation (vgl. Gay y Blasco, 2000: 11,12).

Im Gegensatz zu den Nicht-Konvertierten in Jarana, streben die Konvertiten eine Einheit und Homogenität an, im Sinne von „Gypsiness“. Konvertiten aus verschiedenen *razas* treffen sich auch mit evangelischen Gitanos außerhalb der Nachbarschaften. Pastoren aus anderen Verwandtschaftsgruppen werden eingeladen um zu predigen. Vor allem unter Männern entstehen häufig Freundschaften, weil diese mobiler sind als die Frauen. Die *Aleluyas* vernetzen sich bewusst mit Nicht-Kin-Gruppen und streben eine Versöhnung der verfeindeten Gruppen an. Anstatt Racheaktionen wollen sie Konflikte durch Dialog und Versöhnung lösen (vgl. Gay y Blasco, 2000:13,14), „...converts challenge *raza* affiliation as the structural basis of Gitano life...“ (Gay y Blasco, 2000:15)

Die Zugehörigkeit zur Iglesia de Filadelfia transzendiert Barrieren von Kinship, Region, ethnische Zugehörigkeit, etc. und verbindet die Konvertiten von überall her. Pastoren in der Iglesia de Filadelfia müssen sich an einen bestimmten moralischen Kodex halten. So können sie einen größeren Einfluss erhalten, als traditionelle Mediatoren. Dies transformiert den Einfluss in sozialen und politischen Beziehungen. Es kann vorkommen, dass ein evangelischer Priester schon in jungen Jahren so viel Respekt erlangt, dass er gemeinsam mit einem älteren Mediator gerufen wird um einen Konflikt zu schlichten. Das zeigt, dass beide gleichermaßen Autorität besitzen (vgl. Gay y Blasco, 2000:15). „Gitano-Pentecostalism“ transformiert also die Struktur der soziopolitischen Beziehungen im Zusammenhang mit dem Umgang mit Konflikten, sowie hinsichtlich der Autoritätspersonen und Prestige. Dies zeigt also wie Transformationen von religiösen Vorstellungen soziopolitische Beziehungen verändern können und die Konstruktion von Netzwerken und Identität transformieren.

Die Identitätskonstruktion der Gitanos in Jarana fußt weniger in der Vergangenheit, als in der Person der Gegenwart, die die moralischen Werte der Gitanos akzeptiert und lebt. Dem entgegengesetzt berufen sich die Konvertiten auf die Theorie von Nicht-Gypsy einer gemeinsamen Herkunft aus Indien. Sie vergleichen sich mit der Geschichte der Juden aus der Bibel und sehen sich wie diese als ein von Gott auserwähltes Volk. Die *Aleluyas* positionieren sich gegenüber den Nicht-Konvertiten als überlegen, „moderner“ und „zivilisierter“. Sie werfen den Nicht-Konvertiten vor, dass diese es verabsäumt haben sich von der Vergangenheit zu lösen und distanzieren sich davon, sich gegenseitig zu bekämpfen. Deshalb sehen sie sich eine Stufe weiter in der Entwicklung. Diese „Modernität“ demonstrieren die *Aleluyas* auch in anderen Bereichen, wie sich zu kleiden, sich zu begrüßen, etc. Die Konvertiten fühlen sich gegenüber Nicht-Gypsies überlegen. Evangelische Nicht-Gypsies haben nicht dieselbe Stellung, ebenso wenig wie evangelische Priester, die Nicht-Gypsies sind. Es gibt also eine klare Abgrenzung nach außen, die die Iglesia de Filadelfia verstärkt. Gitanos in Jarana, ob konvertiert oder nicht, sehen sich als Überlegen gegenüber Nicht-Gypsies. Sie sehen sich nicht als ethnische Minderheit, sondern sie sehen sich selbst im Zentrum und Nicht-Gypsies als marginal. Die *Aleluyas* positionieren sich selbst als neue politisch-religiöse Diaspora. Wobei das Konzept von Diaspora von außen übernommen wird, aber aus einer ethnozentrischen Sicht der Gitanos (vgl. Gay y Blasco, 2000:16-18).

6.3 Fahrende Roma und Sinti der Freien Christengemeinde

Gertraud Kücher schreibt in ihrer Diplomarbeit über fahrende Roma und Sinti, die unterschiedlichen Freien Christengemeinden angehören. Ziel ihrer Arbeit ist es, die Anwendbarkeit des Transnationalismusansatzes von Appadurai auf fahrende Roma und Sinti zu untersuchen. Bei ihren Forschungen am Rastplatz für Fahrende Roma und Sinti in Braunau am Inn schreibt Kücher, dass die Netzwerkbeziehungen der Roma, die dort halt machen, vor allem auf Familie und Verwandtschaft, sowie der Zugehörigkeit zu einer Freien Christengemeinde beruhen. Die Roma und Sinti mit denen Kücher gesprochen hatte, kommen aus Frankreich, Belgien und Deutschland. Sie reisen mit ihren Familien in den Sommermonaten von März bis November in

Wohnwägen und Autos um Waren und Dienstleistungen anzubieten. Während der Wintermonate leben sie in Häusern, Wohnungen und Wohnwägen auf Rastplätzen in den Ländern, wo sie ihren Hauptwohnsitz haben. Durch die länderübergreifenden ökonomischen Tätigkeiten sprechen sie zumeist mehrere Sprachen und sie haben familiäre Verbindungen nach Osteuropa, Nordamerika und England. Alle sehen sich zu einer Freien Christengemeinde zugehörig und sie verbinden ihre mobile Lebensweise mit der Verkündigung Gottes (vgl. Kücher, 2006:85f). Jede Gruppe hat einen Pastor, dessen Wohnwagen mit der Aufschrift „Jesus“ gekennzeichnet ist. Kücher schreibt, dass die Zugehörigkeit zu einer Freien Christengemeinde von zentraler Bedeutung für Fahrende Roma und Sinti ist und sie ihnen auch eine Art von sozialer Sicherheit bieten kann (vgl. Kücher, 2006:85-98).

Roma und Sinti können innerhalb der religiösen Gemeinschaft selbst das Wort Gottes verkünden, durch eine mehrmonatige Pastorenausbildung in Frankreich. Der Pastor der Gruppe war für Kücher zumeist die erste Ansprechperson. Er übernimmt die Rolle des „Kommunikators und Organisers innerhalb der Gruppe“ (Kücher, 2006:99), d.h. er organisiert Rastplätze, interveniert bei Problemen und hält die Gottesdienste für die Gruppe ab. In größeren Städten in Europa finden mehrmals im Jahr überregionale Treffen statt, sogenannte Zeltmissionen. Die Ankündigung dieser Treffen erfolgt durch „Mundpropaganda, Informationen auf Websites, Zeitungsankündigungen und Flugblätter“. (Kücher, 2006:98) Kücher schreibt, dass viele der Mitglieder der Freien Christengemeinde gute Bibelkenntnisse haben. Im Mittelpunkt der Gottesdienste stehen die Person Jesus und der Glaube an den Heiligen Geist, sowie die Glossolalie. Die Messe, an der Kücher im Zuge einer Zeltmission in Wiener Neustadt teilnahm, wurde in Romanes gehalten (vgl. Kücher, 2006:95-101).

Kücher bezieht sich in ihrer Arbeit auf den Transnationalismusansatz von Appadurai. Demnach ist für Kücher entscheidend für die Formierung von *ethno- und ideoscapes* neben der Mobilität Fahrender Roma und Sinti und ihrer ökonomischen Tätigkeit auch die Verkündigung. Als „scapes“ bezeichnet Appadurai imaginäre Landschaften, in denen Netzwerke, Gruppen und Individuen interagieren (vgl. Appadurai, 2010:33-38,41-46; K.5). Kücher schreibt, dass die Konversion zur Freien Christengemeinde

maßgeblichen Einfluss auf die Selbstwahrnehmung Fahrender Roma und Sinti in Europa hat und von zentraler Bedeutung für ihr Leben ist. Laut Kücher verstärkt diese das „Zusammen- und Zugehörigkeitsgefühl zur Gruppe.“ (Kücher, 2006:102) Durch die transnationalen Beziehungen zu anderen Mitgliedern der religiösen Bewegung, durch neue Technologien und Mobilität entstehen religiöse Netzwerke, die mit der Herausbildung einer „Pfingst-community“ verbunden sind (vgl. Kücher, 2006:102).

6.4 Multiple Identitätskonstruktionen

Appadurai verwendet den Begriff *ethnoscape* um veränderte Bedingungen der sozialen, territorialen und kulturellen Reproduktion von Gruppenidentität zu beschreiben. *Ethnoscap*es sind nicht mehr wie im traditionellen anthropologischen Sinn territorial abgegrenzte Gruppen, die sich auf familiärer Basis organisieren, sondern kulturell inhomogen und die geografischen Grenzen sind fließend. Der Fokus liegt auf einer Deterritorialisierung im Hinblick auf transnationale kulturelle Flüsse. Ethnische Gruppen, religiöse Bewegungen und politische Organisationen transzendieren zunehmend spezifische territoriale Grenzen und Identitäten (vgl. Appadurai, 2010:48).

Religion sollte aber nicht gleichgesetzt werden mit Identität, es gibt viele Gründe für das Bekenntnis zu einer religiösen Gruppe oder Ideologie. Die Elemente, welche in religiösen Praktiken und Ritualen enthalten sind, sind nur zum Teil mit Identität verknüpft (vgl. Coleman/Collins, 2004:3). „Religions are likely to vary greatly in the kind of identity they might encompass, not only because of factors 'internal' to the religion, but also as a result of influences pertaining to any given surrounding context.“ (Coleman/Collins, 2004:4) Auch andere Faktoren wie Klasse und Gender tragen maßgeblich zur Bildung von Identität bei. Die Vermittlung zwischen Geschichte, Erinnerung und strategischem, bewusstem Handeln, ist laut Coleman/Collins ein notwendiger Prozess um die Entstehung von individueller und kollektiver Identität zu analysieren (vgl. Coleman/ Collins, 2004:7,8). “Concrete or imagined communities, drawing on textual, liturgical and architectural heritages, are seen as key to fostering the memories necessary for religion's projection into the present and future.”

(Coleman/Collins, 2004:7) Daraus ergibt sich also die Notwendigkeit von Konzepten einer Deterritorialisierung von Religion und Identität (vgl. Coleman; Collins, 2004:8). Gemeinschaften welche auf religiöser Loyalität basieren, können sehr starke Grenzen nach außen haben (vgl. Baumann, 1996:173ff). Religiöse Identitäten als Teil von multiplen Identitätskonstruktionen sind nicht statisch, sondern in ständiger Veränderung und werden immer wieder neu ausgehandelt (vgl. Six-Hohenbalken, 2009:256f).

7. Religiöse Netzwerke katholischer Roma und Sinti

In diesem Kapitel soll herausgearbeitet werden, im Hinblick auf meine Arbeit, wo religiöse Netzwerke von den TeilnehmerInnen der Wallfahrten ersichtlich werden und wie diese neben anderen Netzwerken von Roma und Sinti bestehen. Weiters soll aufgezeigt werden, in welcher Form Priester und SeelsorgerInnen im nationalen und transnationalen Kontext vernetzt sind, d.h., wie die katholische Kirche zur Bildung von transnationalen religiösen Netzwerken beiträgt. In Kapitel 4 wurde erläutert, dass Transformationen von religiösen Netzwerken zentraler Bestandteil von Studien zu Transnationalen religiösen Bewegungen sind. Da in meinen Interviews immer wieder eine wichtige Rolle spielte, wie sich die katholische Kirche im zweiten Weltkrieg zu den Deportationen der Roma und Sinti verhalten hatte, stellt sich die Frage nach der sozialen Sicherheit, die solche religiösen Netzwerke geben können.

7.1 Soziale und religiöse Netzwerke

Mitchell definiert soziale Netzwerke als übergreifende Beziehungen von Verwandtschaft, Freundschaft und Religion (vgl. Mitchell, 1969:5). Er versteht unter sozialem Netzwerk eine Gemeinschaft von einem definierten Set von Personen, mit dem Zusatz, dass die Eigenheit dieser Verbindungen als Ganzes die soziale Handlungsweise der involvierten Personen interpretieren kann. Leutloff-Grandits/Peleikis/Thelen verwenden den Begriff „Religiöses Netzwerk“ um sich von der ethnozentrischen Definition von Religion im institutionalisierten Sinn zu distanzieren. Dies erleichtert die Erfassung von vielfältigen religiösen, sozialen Gemeinschaften. Der Begriff soll weiters die Fluidität von sozialen Beziehungen und miteinander verbundene Netzwerke beinhalten, sowie deren Ausweitung auf Nicht-Mitglieder und die äußere Welt im Allgemeinen. Dies soll die Komplexität von Beziehungen mit einbeziehen. Ein flexibles Konzept von religiösen Netzwerken bedeutet aber nicht, dass Grenzen für die AkteurInnen keine Bedeutung haben. Religiöse Netzwerke können laut Leutloff-Grandits et al sowohl in Organisationen mit formeller Mitgliedschaft sein, als auch informelle Vernetzungen von Individuen (vgl.

Leutloff-Grandits et al., 2009:5). „We therefore propose to define a religious network as composed of social actors linked to each other through religious practices, ideologies or institutions”. (Leutloff-Grandits et al., 2009:5).

7.2 Netzwerkbeziehungen auf den Wallfahrten

Ausgehend von der Teilnahme an den Wallfahrten in Saintes Maries de la mer und Mariazell habe ich einen Ausschnitt von Netzwerkbeziehungen katholischer Roma und Sinti erhoben. In Saintes Maries de la mer nehmen Roma und Sinti, sowie SeelsorgerInnen und Priester aus ganz Europa teil. In Mariazell sind es Roma und Sinti aus Österreich, Slowenien und Deutschland, sowie Priester und SeelsorgerInnen aus dem Burgenland und Wien. Der Fokus meiner Arbeit lag auf jenen Priestern und SeelsorgerInnen, die direkte Kontakte mit Roma und Sinti haben. In Frankreich gibt es außerdem Priester und Diakone aus Roma-Gemeinschaften, die ebenfalls an der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer teilnehmen. Auch in Lourdes findet jährlich eine große Wallfahrt statt. Zudem gibt es lokale Wallfahrten in Frankreich, wo Roma und Sinti sowie Priester und SeelsorgerInnen während des Jahres hinfahren. Diese regionalen Wallfahrten werden in den Sommermonaten Mai, Juni und Juli veranstaltet (vgl. Interviews A,L,P,S).

Die Wallfahrten sind eine Tradition der Roma, welche diese auch mit Unterstützung der katholischen Kirche fortsetzen wollen (vgl. Interview I). Häufig begleiten SeelsorgerInnen die Roma zu den Wallfahrten (vgl. Interview A). In Mariazell wurden Roma aus Wien von einem Priester begleitet, der auch ein Fahrzeug zur Verfügung stellte, aus dem Burgenland organisierte die Seelsorgerin Monika Scheweck einen Bus nach Mariazell. In Frankreich haben SeelsorgerInnen oftmals selbst einen Wohnwagen, mit dem sie zu den Wallfahrten fahren. Roma und Sinti sind an der Organisation der Wallfahrten beteiligt. Auf beiden Wallfahrten finden Taufen statt, in Mariazell auch Firmungen und die Kommunion. Manche Roma fahren zwar zu den Wallfahrten und lassen die Kinder dort taufen, nehmen sonst aber nicht an Zeremonien teil (vgl. Interview L) Die Fahrt zu den Wallfahrten ist auch eine Frage von Zeit und der finanziellen Mittel (vgl. Interview S).

In Saintes Maries de la mer finden auf den Wagenplätzen Messen statt, die von den Rachais (s.u.) gelesen werden, sowie Abendandachten in der Krypta der Kirche (vgl. Interviews A,P). Es gibt einen Religionsunterricht für Kinder, wobei die SeelsorgerInnen kleinere Gruppen auf den Wagenplätzen versammeln (vgl. Interview P). Der Priester von Saintes Maries de la mer hält die Messen in der Kirche ab (vgl. Interview P). Es gibt eine Gruppe von ca. siebzig Personen, die sich „Rachai“ nennen, das sind Priester und SeelsorgerInnen, die sich eine Woche vor der Wallfahrt treffen (vgl. Interview P). Neben der Kirche gibt es eine Seelsorgestelle, wo sie die Ansprechpersonen sind. Dort werden auch Flugblätter und kleine Kärtchen mit den Informationen zu den Abendandachten verteilt. Kleine Gruppen von SeelsorgerInnen und Priestern in Saintes Maries de la mer stellen häufig auch ihre Wohnwägen auf die Wagenplätze und stehen dort für Fragen zur Verfügung und verteilen Essen und Getränke. Gruppen von Roma und Sinti, die aus denselben Regionen kommen, bleiben auch in Saintes Maries de la Mer häufig auf demselben Gelände. So gibt es unterschiedliche Gelände, wo beispielsweise Schweizer Roma und SeelsorgerInnen sind, und andere, wo zum Beispiel die italienischen Roma während der Woche bleiben. Der Priester von Saintes Maries de la Mer nimmt Roma und Sinti auch während des Jahres auf und hält Kontakt zu den Familien, die jedes Jahr zur Wallfahrt kommen (vgl. Interview P).

7.3 Netzwerkkonstruktionen der katholischen Kirche

Die katholische Kirche ist hierarchisch organisiert unter zentralistischer Führung des Vatikans. Auf lokaler Ebene gibt es die Pfarreien, wo SeelsorgerInnen und Priester tätig sind und denen lokale Gemeinschaften von Roma und Sinti beitreten können. Die lokalen Kirchen sind auf transnationaler Ebene miteinander vernetzt. Die katholische Kirche will für Roma und Sinti genauso da sein wie für alle anderen (vgl. Interviews A,P), dennoch haben sie eine besondere Stellung innerhalb der Kirche (vgl. Kapitel 3). Katholische Roma und Sinti sind Teil der Pfarreien in der Umgebung in der sie leben. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde eine „Zigeunerseelsorge“ (vgl. Kapitel 3) eingerichtet. Diese ist überregional organisiert. Priester und SeelsorgerInnen treffen sich auf internationalen Konferenzen und nehmen an Sitzungen teil (vgl. Interview M).

Dies verstärkt die Vernetzung und Kommunikation auf länderübergreifender Ebene (vgl. Interview M). Die lokalen Pfarrgemeinden sind die Bindungsstelle von Roma und Sinti (vgl. Interview P). SeelsorgerInnen und Priester erhalten persönliche Kontakte zu Roma und Sinti durch deren regelmäßige Teilnahme an Messen und Wallfahrten, Besuchen auf Geländen und Siedlungen, sowie die Organisation und Vorbereitung von Übergangsriten, wie die Taufe (vgl. Interviews). Die meisten SeelsorgerInnen begleiten Roma und Sinti über einen längeren Zeitraum hinweg (vgl. Interviews L,N). Alle Roma und Sinti, mit denen ich gesprochen habe, kennen persönlich SeelsorgerInnen oder Priester der katholischen Kirche. Auch engagieren sich Roma selbst in der seelsorgerischen Tätigkeit. Die Diözese Eisenstadt arbeitet mit einem Rom aus der Siedlung in Oberwart zusammen. Dieser pflegt Kontakte mit den anderen Roma, hilft bei der Organisation der Wallfahrt in Mariazell und ist dafür zuständig Leute anzusprechen und zu mobilisieren (vgl. Interview M). In Frankreich gibt es Missionsbriefe, in denen der Bischof in der Region einigen Roma und Sinti die Aufgaben zuteilt, in ihrer Gemeinschaft die Evangelisierung und Mission der katholischen Kirche voranzutreiben. Sie kümmern sich um die Kranken und bereiten Wallfahrten vor. Eine neue Entwicklung ist, dass Roma und Sinti selbst zu Priestern und Diakonen geweiht werden können (vgl. Interview P).

Entscheidende Veränderungen in den letzten zwanzig Jahren sind die zahlreichen Konversionen von Roma und Sinti zu den evangelischen Pfingstkirchen. Dies führte zu Spannungen innerhalb von Familien und auch die Arbeitsweise von katholischen SeelsorgerInnen hat sich dadurch zum Teil verändert. Die katholische Kirche reagierte darauf mit Unbehagen, weil die Universalität der katholischen Kirche die Einheit aller Christen postuliert. Die Bildung von getrennten Gruppen zerstört diese Einheit. Bis heute gibt es kaum eine Zusammenarbeit zwischen den beiden Kirchen (vgl. Interviews A,L,P).

7.3.1 Roma-Seelsorge in Frankreich und Österreich

Madame Le Laure ist eine Rachanie, eine Seelsorgerin in der Pfarrei von Limoges in Frankreich. Sie sieht sich als Bindeglied zwischen Roma und der katholischen Kirche

und begleitet über Jahre hinweg fahrende und sesshafte Roma und Sinti in ihrer Umgebung (vgl. Interview L). Zu Beginn war die seelsorgerische Tätigkeit mit Roma eine große Herausforderung für sie. Der damals tätige Seelsorger der Roma bat sie, mit ihm zusammen eine Taufe einer Familie vorzubereiten. Die Eltern wollten alle sieben Kinder taufen, die älteste war zwei- oder dreiundzwanzig, der jüngste sieben Jahre alt. Also bereitete Madame Le Laure sie auf die Taufe und zugleich auf die Kommunion und Firmung vor. Sie blieb fünf Jahre lang mit der Familie in Kontakt und besuchte sie regelmäßig. Monsieur Alexis Mignot ist Seelsorger und zudem der Präsident einer französischen Organisation, die sich für die Rechte von fahrenden Roma und Sinti einsetzt. Er arbeitet in Lille und besitzt selbst einen Wohnwagen (vgl. Interview A).

Die SeelsorgerInnen werden vom Bischof beauftragt, in Frankreich sind dies vor allem Leute, welche auch dazu bereit sind zu reisen (vgl. Interviews A,L). Priester haben häufig auch andere Aufgaben und übernehmen zusätzlich zu ihrer Tätigkeit in der Pfarrei die Seelsorge für Roma und Sinti (vgl. Interviews M,P).

Dr. Mmagu, Priester der Diözese Eisenstadt erhielt den Vertrauensauftrag für die Seelsorge von Bischof Iby, der sich sehr für die Roma im Burgenland einsetzte. Er arbeitet in der Diözese mit Monika Scheweck zusammen, der Referentin für ethnische Gruppen, insbesondere der Roma und Sinti. Monika Scheweck betreut verschiedene Projekte und begleitet ebenfalls Roma über einen bestimmten Zeitraum hinweg (vgl. Interviews M,N). Für Monika Scheweck bedeutet die Arbeit in der Pastoral vor allem bei den Menschen zu sein. Sie sieht die Seelsorge als gemeinsam gegangenen Weg und versucht die Menschen bei Problemen und Schwierigkeiten zu unterstützen. Ihre Motivation ist der Glaube und das Hirtenamt in der Bibel (vgl. Interview N). Die MitarbeiterInnen der Diözese Eisenstadt arbeiten mit Vereinen zusammen, vor allem mit dem Verein Romaservice in Oberwart im Bereich Bildungsarbeit. Monika Scheweck unterstützt den Verein beispielsweise in der Organisation von Räumen. Dadurch ergeben sich viele Vernetzungen, allerdings gibt es in der Zusammenarbeit immer wieder auch Reibungspunkte, da manchmal unterschiedliche Ideologien vor allem im politischen Bereich aufeinandertreffen (vgl. Interviews M,N).

7.3.2 Kontakte und Besuche

Durch den Besuch der Messen von Seiten der Roma in ihrer jeweiligen Pfarrgemeinde ergeben sich Kontakte zu SeelsorgerInnen und Priestern (vgl. Interviews A,I). Einige SeelsorgerInnen und Priester in Frankreich und in Österreich pflegen gute und freundschaftliche Beziehungen zu Roma und Sinti und besuchen diese auf den Rastplätzen und Geländen sowie in Siedlungen. Durch regelmäßige Besuche und das Wiedersehen auf den Wallfahrten erhalten sich die Kontakte (vgl. Interviews A,L,M,N,P).

„Ich habe einige Familien, die sind sehr gute Freunde, wo ich ankommen kann und sagen kann, heute Abend schlafe ich bei euch.“ (Alexis Mignot) Monsieur Mignot, katholischer Priester und Seelsorger ist mit einigen Familien gut befreundet, wenn er kommt, übernachtet er bei ihnen auf den Geländen. Für ihn war es sehr wichtig, zu Beginn eine freundschaftliche Atmosphäre zu schaffen. Alexis Mignot ist kein Reisender, er wird aber in den Gemeinschaften der katholischen Roma akzeptiert. Alexis Mignot besitzt selbst einen Wohnwagen und wenn er Zeit hat, schaut er jeden Tag vorbei um die Roma, die er kennt, zu begrüßen. Eine gewisse Anzahl der Personen kommt auch zu den Messen, die er auf den Geländen abhält. Außerdem organisiert Monsieur Mignot regelmäßig Treffen mit Rom und Sinti. „Sie kommen zu mir, also haben wir jeden Monat eine Zeit des Gebets, eine Zeit der Besonnenheit und des Nachdenkens.“ (Alexis Mignot) Manchmal schließt Alexis Mignot fahrende Roma zusammen um gemeinsam zu Wallfahrten zu fahren. Auf der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer traf sich Monsieur Mignot mit ihm bekannten Roma aus dem Norden Frankreichs, die sich während der Wallfahrtswoche mit etwa zehn Wohnwägen am Rande der Stadt niedergelassen hatten (vgl. Interview A).

Auch Madame Lelaure machte zu Beginn ihrer seelsorgerischen Tätigkeit Freundschaftsbesuche um Kontakte zu knüpfen und Beziehungen zu Roma und Sinti aufzubauen. Sie besucht sie regelmäßig auf den Rastplätzen. „Ich gehe vor allem zu jenen in den Wohnwägen. Ich mache jeden Nachmittag Besuche.“ (Therese Lelaure) In der Gegend von Limoges gibt es sieben Gelände für Roma und Sinti, die mit sanitären

Anlagen wie Duschen, WC`s und Strom ausgestattet sind, sowie Becken um die Wäsche zu waschen. Auf jedem Gelände stehen ca. zehn bis zwanzig Wohnwägen, manchmal bis zu dreißig. Roma und Sinti leben dort vor allem im Kreis der Familie. Einige Roma sind mittlerweile sesshaft geworden, manche besitzen selbst Grundstücke oder leben in Häusern. Wenn Roma und Sinti, die sie kennt, die Gelände wechseln, rufen diese Madame Le Laure an und sagen ihr Bescheid, oder sie rufen an, wenn sie in der Gegend sind und die Seelsorgerin treffen wollen. Es kommt auch vor, dass Roma zu Besuch kommen, vor allem abends. Es gibt Gespräche und sie trinken zusammen Kaffee (vgl. Interview L).

Der Priester von Saintes Maries de la mer kam mit Roma und Sinti zum ersten Mal in Kontakt, als er vor zwanzig Jahren eine Messe in einer kleinen Kapelle von Salon-de-Provence feierte. Zu Beginn der Messe betrat eine Gruppe von Roma die Kirche. „Es waren Roma, Reisende und am Ende der Messe haben sie mir gesagt, wir würden gerne an einem Gebet teilnehmen...“ (Priester von Saintes Maries de la mer) Sie hatten ein Gelände in der Umgebung von Salon-de-Provence in Südfrankreich und so lernten sie den Priester kennen. Damals kümmerte sich der Priester nicht speziell um fahrende Roma, aber er ist daraufhin die Familie besuchen gegangen. 1998 wurde er dann Priester von Saintes Maries de la mer und gleichzeitig Seelsorger der Roma und Reisenden. Einige Roma kennen ihn gut und besuchen ihn, wenn sie in der Stadt sind. Er hält die Kontakte aufrecht zu jenen, die zu den Wallfahrten kommen. Manche Roma fahren jedes Jahr dieselbe Strecke zu den Wallfahrtsorten und so weiß der Priester meist Bescheid, wo sie sich aufhalten. Dadurch, dass er selbst auch an anderen Wallfahrten teilnimmt, trifft er sie regelmäßig wieder (vgl. Interview P).

Die Seelsorgerin Monika Scheweck fährt regelmäßig in die Siedlung in Oberwart im Burgenland um die Familien zu besuchen und mit den Leuten dort in Kontakt zu bleiben. Manchmal wird sie von den Roma angerufen, die etwas brauchen, oder die einfach nur reden wollen. „Anmol is a so, dass sie sogn: `iaz komm amol af an Kaffee vorbei, mir hom di schun long net gsegn. Oder, iaz wirsds amol Zeit, du tuast nur orbeint, iaz schauast amol vorbei.`“ (Monika Scheweck) Monika sagt, dass persönliche Beziehungen sehr wichtig sind. Weil sie schon lange mit Roma arbeitet, hat sich mit

der Zeit ein gewisses Vertrauensverhältnis aufgebaut. Einige Roma schauen hin und wieder bei Monika im Büro vorbei (vgl. Interview N). Bei der Wallfahrt in Mariazell ist Monika maßgeblich an der Organisation beteiligt und begleitet auch Roma aus dem Burgenland zur Wallfahrt.

Dr. Mmagu besucht, wenn er Zeit findet, Roma in der Siedlung in Oberwart. Da er drei Gemeinden in seiner Pfarrei betreut, finden seine Besuche nur sporadisch statt. Bei diesen Besuchen trinken sie zusammen Kaffee und reden miteinander. Er bedauert, dass er nicht mehr Zeit für diese Zusammenkünfte übrig hat. Wenn es Todesfälle in den Familien gibt, versucht er dorthin zu gehen und den Leuten Trost zu spenden. Ansonsten müssen die Roma aber zu ihm kommen, wenn sie etwas brauchen. So entstehen auch Freundschaften. Dr. Mmagu verweist darauf, dass er selbst in einer Minderheitenposition in Österreich ist und so eine besondere Solidarität mit den Roma empfindet. Er hat aber im Gegensatz zu vielen Roma im Burgenland eine Universitätsausbildung und eine besondere Stellung als Priester (vgl. Interview M).

Eine Herausforderung für SeelsorgerInnen und Priester der katholischen Kirche, ist der Zuwachs der evangelischen Pfingstkirchen unter den Roma und Sinti. Dr. Mmagu befürchtet einen Verlust der Identität. Er betrachtet diese Entwicklungen mit Skepsis, für ihn sind die Zeremonien der Pfingstkirchen eine Art „Problemvermeidung“ (Dr. Mmagu). Er meint, dass in der Gemeinschaft vorübergehend ein Gefühl von Wärme vermittelt wird, dass dieses Gefühl von „Happyness“ bei Menschen in Not gut ankommt. Einige erzählten ihm, dass sie, wenn sie der Gemeinschaft beigetreten waren, sehr schnell zur Kassa gebeten wurden. Trotz seiner Skepsis gegenüber der Pfingstkirche, kann Dr. Mmagu diese Erfahrungen von Menschen nachvollziehen und akzeptiert die Freiheit, sich für diese Glaubensgemeinschaft zu entscheiden (vgl. Interview M). „Ich sehe das nicht so, so negativ, aber das gibt es. Jeder Mensch braucht Wärme und Anerkennung.“ (Dr. Mmagu)

Auf den Rastplätzen in Limoges leben evangelische und katholische Roma und Sinti nebeneinander. Madame Lelaure erzählt, dass sie von den katholischen Roma mit mehr Offenheit empfangen wird, die evangelischen sind misstrauischer. Trotzdem hat sie

auch Kontakte zu den evangelischen Roma, sie unterhalten sich und sie kennt auch den evangelischen Priester gut (vgl. Interview L). Alexis Mignot erzählt, dass er früher oft zu den Treffen der Roma auf ihren Grundstücken ging. Als aber immer mehr zur Pfingstkirche konvertierten, hielt es sie davon ab, zu den Treffen zu kommen. So versucht er heute mehr, die Familien einzeln zu besuchen, vor allem jene, mit denen er sich gut versteht. Die Beziehungen zu den evangelischen Roma sind für Alexis Mignot schwierig und er wird auch von ihnen angefeindet (vgl. Interview A). „Tja, nein. Ich, wenn man mir sagt, ich bin nicht Christ, weil ich nicht verheiratet bin und dass ich keine Frau habe...ähm...ich habe keine Lust zu antworten und zu...dann bin ich ein schlechter Christ, na gut, das ist in Ordnung.“ (Alexis Mignot) Durch die Konversionen von Roma zur Pfingstkirche kommt es auch gelegentlich zu Streitereien innerhalb von Familien (vgl. Interview L; informelle Gespräche). R erzählte, dass sein Vater ein evangelischer Priester war. Auf Grund negativer Erfahrungen sagt R heute, dass er überhaupt nichts von dieser Sekte hält und mit solchen Leuten nichts zu tun haben will (aus informellen Gesprächen).

Monika Scheweck meint, dass die Anziehungskraft der Pfingstkirchen in Wien vor allem darin liegt, dass sie die Leute in Romanes ansprechen (vgl. Interview N). Auch wenn es zum Teil Schwierigkeiten gibt, betonten alle Roma mit denen ich gesprochen habe, ihre Akzeptanz für Andersgläubige.

7.4 Die Teilnahme von Roma und Sinti an Messen

In Limoges, wo Madame Lelaure arbeitet, gibt es ca. fünfzehn Personen aus den Roma-Gemeinschaften, die jeden Sonntag die Messe besuchen, an der auch *Gadje* teilnehmen (vgl. Interview L). Wie die anderen Gemeindemitglieder auch, gehen gläubige Roma in die Kirche ihrer Pfarrgemeinde. Monsieur Mignot hält zudem Messen auf den Geländen der Roma und eine gewisse Anzahl der Personen nimmt daran teil. Die Eltern nehmen ihre Kinder mit, Jugendlichen kommen weniger zu den Messen. (vgl. Interview A).

Dr. Mmagu feiert jeden Monat eine Messe mit den Roma und organisiert manchmal Andachten in der Siedlung in Oberwart (vgl. Interview M).

Frau G, eine Romnja aus Neusiedl am See, geht gerne in die Kirche und fühlt sich dort sehr wohl. Sie begann erst im Laufe ihres Lebens, die katholischen Messen zu besuchen. Sie war als Kind zwar getauft worden, aber dadurch, dass sie in der Slowakei während der Zeit des Kommunismus aufgewachsen war, hatte sie keine religiöse Erziehung erhalten, weil die Religionsausübung in der Slowakei verboten war. Nach ihrer Flucht nach Österreich, lernte sie noch in ihrer Schulzeit ihren Mann kennen und ging mit ihm nach Deutschland. Dort kam sie in eine streng katholische Familie, das heißt die Schwiegereltern und vor allem die Schwiegermutter waren streng katholisch. Die Schwiegermutter bezeichnete Frau G als Heidin und wollte dass sie Religionsunterricht nimmt und die Kommunion erhält. Damals wollte Frau G aber noch nichts davon hören. Erst nach dem Tod der Schwiegermutter, als Frau G die monatlichen Messen für die Familie organisierte, begann sie in die Kirche zu gehen. Gleichzeitig gab es eine Existenzkrise im Leben von Frau G. Die Familie hatte einen Erbstreit mit den Brüdern des Mannes, bei dem es um das Haus der Schwiegereltern ging, in dem sie wohnten. Gleichzeitig hörte ihr Mann auf zu arbeiten. In der Kirche und bei den Frauen dort, fand Frau G einen gewissen Trost und auch Halt. Ihre Kommunion und Firmung holte sie später auf der Wallfahrt in Mariazell 2011 nach (vgl. Interview G).

Einige Roma besuchen die Messen der katholischen Kirche nur bei den Wallfahrten (vgl. Interview S,L, informelle Gespräche in Saintes Maries de la Mer). Es ist für viele zwar wichtig, die Kinder dort zu taufen, sie wollen ansonsten aber nicht an den Zeremonien teilnehmen. Ceija Stojka erzählt, dass sie auch ohne Wallfahrt gerne zu kleinen Kapellen fahren und dass sie die kleinen Materln besonders gern hat. „...ich geh rein, wenn sie ganz leer is und dann setz ich mich hin und kann meine Gedanken herumschwirren lassen.“ (Ceija Stojka)

Bei größeren Veranstaltungen lesen Roma und Sinti die Fürbitten, oftmals in ihrer Muttersprache. Außerdem beteiligen sie sich an der musikalischen Gestaltung der

Messen. In Mariazell wurden die Fürbitten in Romanes vorgelesen, in Frankreich auf Italienisch. In Saintes Maries de la mer war ein italienischer Priester anwesend, der Teile der Messe für die italienischen Roma und Sinti übersetzte. Auf beiden Wallfahrten musizierten und sangen Roma und Sinti in der Kirche. In Saintes Maries de la mer gibt es neben den Messen in der Kirche auch Messen auf den Geländen, sowie Abendandachten in der Krypta der Kirche. Roma und Sinti nehmen sehr gerne und zahlreich an diesen Andachten teil. Es gibt immer ein bestimmtes Thema, nach dem diese Messen ausgerichtet sind und es gibt eine gewisse Freiheit in der Gestaltung. Die Abendandachten in Saintes Maries de la mer werden von einem Team von SeelsorgerInnen vorbereitet (vgl. Interview P).

Ilija Jovanovic, Dichter und Obmann des Romano Centro in Wien, und auch Dr. Mmagu sagen beide, dass es ihrer Meinung nach zu wenig ist, wenn sich Roma einmal im Jahr nur zu den Wallfahrten treffen (vgl. Interviews I,M) Jovanovic schlägt vor, dass sich Roma in Wien zwei bis dreimal im Monat mit SeelsorgerInnen treffen, um miteinander zu sprechen und ihren Glauben zu vertiefen. Er wünscht sich mehr Zusammenarbeit zwischen SeelsorgerInnen und den Roma. „Und es muss jemand sein, der mit den Roma arbeitet, der sich vorbereitet, in Kooperation mit einem Seelsorger.“ (Ilija Jovanovic) Es sollte vor allem jemandem aus den Reihen der Roma sein, aus verschiedenen Gruppen, welche zusammen mit einem Seelsorger/einer Seelsorgerin solche Treffen vorbereiten und zusammen freie Messen organisieren. „Eine Wallfahrt in einem Jahr oder eine Beerdigung oder eine Taufe zu machen und so weiter, das ist ein bissl zu wenig.“ (Ilija Jovanovic). Es gab zwar bereits Versuche in diese Richtung, es hat aber nicht richtig funktioniert. Es ist auch eine Frage der Mittel, aber es könne auch einmal in der Woche sein, das würde seiner Ansicht nach viel bringen. Sich zu treffen, sich auszutauschen und Bibeltex te gemeinsam zu lesen (vgl. Interview I) „Es soll mit lockeren Gesprächen angefangen werden. Mit dem Interesse für Probleme dieser Menschen die sie haben. Aber auch über Gott reden. Über die Beziehung zwischen Mensch und Gott.“ (Ilija Jovanovic)

7.4.1 Taufe und Kommunion

Taufen finden häufig auf den Wallfahrten statt. Die Familien melden die Taufen an und bereiten sich zusammen mit den SeelsorgerInnen darauf vor. In Saintes Maries de la mer gab es im Jahr 2010 fünfundzwanzig bis dreißig Taufen, mehr als in den vorangegangenen Jahren. Manchmal lassen Familien gleich mehrere Kinder auf der Wallfahrt taufen. Es ist wichtig, dass die Taufzeremonie im Inneren der Kirche stattfindet, wo auch das Wasser aus dem Becken geschöpft wird (vgl. Interview P). Es gibt auch Taufen in den lokalen Kirchen (vgl. Interview L). Die Priester führen die Taufen durch. In den lokalen Gemeinden ist es meist so, dass Roma wegen der Taufe bei den SeelsorgerInnen anfragen (vgl. Interview A). Zusammen mit den Familien bereiten diese dann die Taufen vor. SeelsorgerInnen verwenden für die Vorbereitung ein Buch, oder für jene, die nicht lesen können, eine DVD. Die Vorbereitung soll ein Austausch, ein Dialog sein und Möglichkeiten geben um Fragen zu stellen (vgl. Interview L). SeelsorgerInnen werden von den Roma und Sinti oftmals gebeten PatInnen zu sein (vgl. Interview G). „Die Kinder werden gleich am zweiten Tag oder dritten Tag getauft, dass das Böse nicht eindringen kann, das ist ganz wichtig.“ (Ceija Stojka) Nach der Taufe werden die Kinder in das Taufregister der katholischen Kirche eingetragen (vgl. Interview P).

Kommunion und Firmung finden oftmals erst im Erwachsenenalter statt (vgl. Interview N). So hat sich Ceija Stojka vor ca. fünf Jahren von einem Priester, den sie kennt und von dem sie viel hält, in Mariazell firmen lassen. „Und er hat mich gefirmt. Er hat, denn ich war nicht gefirmt und ich hatte immer das Gefühl, dass Maria Muttergottes mich besser sieht dann.“ (Ceija Stojka) Auch Frau G hatte sich auf der Wallfahrt in Mariazell 2011 firmen lassen und gleichzeitig auch die Kommunion erhalten. Dadurch, dass sie regelmäßig in die Kirche ging, aber nicht an der Kommunion teilnehmen konnte, hatte sie sich zu diesem Schritt entschieden. „...und jetzt fühle ich mich irgendwie so als, äh, vollständige Katholikin, sag ich mal so. Ja.“ (Frau G) Für sie stand nicht so sehr im Vordergrund, dass die Wallfahrt den Roma gewidmet war, sondern dass sie die Kommunion erhielt. Frau G lebt erst seit kurzer Zeit wieder in Österreich und hatte von Monika Scheweck von der Wallfahrt erfahren.

Sie fragte auch Frau Scheweck, ob diese die Patenschaft übernehmen würde, entschied sich dann aber für eine Bekannte, der katholischen Frauenbeauftragten im Burgenland, von der sie auch das Haus gekauft hatte, weil Frau Scheweck schon die Patenschaft für zwei Täuflinge auf der Wallfahrt übernommen hatte (vgl. Interview G).

Kirchliche Trauungen von Roma und Sinti in Frankreich und Österreich kommen eher selten vor (vgl. Interviews L,M,P). Dr. Mmagu hat zwei Trauungen in Großpetersdorf gehalten und auch auf der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer finden vereinzelt Hochzeiten statt (vgl. Interviews M,P). Madame Le Laure erzählt, dass die Jungen und Mädchen, die sie kennt, auf traditionelle Weise heiraten, das heißt, sie gehen weg, kommen nach einiger Zeit wieder und sagen, dass sie verheiratet sind. Erst später heiraten sie dann manchmal noch einmal kirchlich oder auf dem Standesamt (vgl. Interview L). Frau G hat nur geheiratet, weil ihre Schwiegereltern sonst ihre Beziehung nicht akzeptiert hätten. Sie fand ihre Hochzeit auch nicht sehr schön, der Tag in Mariazell, an dem sie ihre Kommunion erhalten hat, hat ihr viel mehr bedeutet (vgl. Interview G).

7.4.2 Zugang zum Glauben und der katholischen Kirche

Die Familie bildet zumeist auch ein religiöses Netzwerk (vgl. Interview A). Bei Ceija Stojka ist der katholische Glaube von Kindesbeinen an von den Eltern übermittelt worden. Für sie sind Gott und Maria überall anwesend. „Sie leben mit uns. Unsere Eltern, wie wir geboren sind, ist das automatisch eingeflossen, gell die Lehre von Mensch zu Gott und Maria Muttergottes.“ (Ceija Stojka) Auch Kleidervorschriften wurden in der Erziehung der Eltern mit einem religiösen Bezug vermittelt. „Mein Vater zum Beispiel, der hätte nie gewollt, dass wir kurze Kleider tragen. Gell. Oder Hosen. Er hat gesagt, Hosen, das, da weint die Muttergottes. Ja, ja und sie reißt sich die Haare aus gell, wenn man Hosen anhat.“ (Sie lacht) (Ceija Stojka) Für Ceija Stojka sind vor allem die Gebete „Maria Mutter Gottes“ und „Vater unser“ wichtig, Maria Muttergottes vor allem auch als Symbol für die leidende Mutter, stellvertretend für alle anderen leidenden Mütter der Welt (vgl. Interview S). Viele katholische Roma und Sinti besitzen eine Statue der Muttergottes und haben eine sehr enge, persönliche

Beziehung zu ihr (vgl. Interviews G,I,S). Die besondere Verehrung von Sara in Frankreich ist zwar für einige Roma und Sinti sehr wichtig, für andere hingegen ist sie eine Heilige wie jede andere (aus informellen Gesprächen).

Ilija Jovanovic war orthodox, bevor er zum katholischen Glauben wechselte. Durch eine Krise kam er zur katholischen Kirche. Sie bietet ihm „sozusagen ein Teil des irdischen Zuhauseins.“ (Ilija Jovanovic) Jovanovic sagt, dass es für ihn in der katholischen Kirche einiges gibt, das er im alltäglichen Leben integrieren kann. Durch den Beitritt zur katholischen Kirche verstärkte sich sein Interesse an Jesus und Gott und auch seine Religiosität wurde stärker. Er verweist auf die Nächstenliebe für Leidende und dass Jesus selbst gelitten hat. Nicht mit allem in der katholischen Kirche ist Jovanovic einverstanden, aber er fühlt, dass er in dieser Gemeinschaft Gott näher gekommen ist (vgl. Interview I). „Auch wir Roma und Sinti sind Menschen und brauchen einen Gott und brauchen die, die auch auf der Suche nach Gott sind, genau wie alle anderen.“ (Ilija Jovanovic)

Oft ist es in Zeiten von Krisen, dass Menschen zum Glauben finden, oder dass der Glaube in schwierigen Situationen des Lebens verstärkt wird. Ilija Jovanovic konvertierte auf Grund einer persönlichen Krise von der orthodoxen Kirche zur katholischen (vgl. Interview I). Frau G fand erst in einer sehr schwierigen Zeit, in der sie ihre Existenz bedroht fühlte, zum katholischen Glauben. Sie begann regelmäßig in die Kirche zu gehen, fühlte sich bei den anderen Mitgliederinnen der katholischen Gemeinschaft aufgehoben (vgl. Interview G). Ceija Stojka erzählte, dass ihr Glaube in der Zeit ihrer Inhaftierung im Konzentrationslager stärker wurde und den Frauen dort Halt gab um zu überleben (vgl. Interview S). Eine evangelische Romnja auf der Wallfahrt in Saintes Maries erzählte, dass sie keiner religiösen Gemeinschaft angehört hatte, bis sie an einer schweren Krankheit litt. Sie hatte bereits alle Hoffnung aufgegeben, doch dann war ihr Jesus erschienen und sie wurde wieder gesund. So kam sie zur evangelischen Kirche. Als ich mit ihr auf dem Wagenplatz sprach, hatte sie ein Glas mit kleinen Zettelchen dabei, auf denen Auszüge aus der Bibel standen. Sie bat mich, einige zu ziehen und ihr vorzulesen, da sie selbst nicht lesen konnte. Sie war mit

einem Freund auf die Wallfahrt gekommen, nahm aber nicht an der Prozession von Sara teil (aus informellen Gesprächen).

7.5 Soziale Sicherheit in der katholischen Kirche

Leutloff/Peleikis/Thelen stellen in ihrem Buch die Frage, inwiefern religiöse Netzwerke materielle und spirituelle Ressourcen für soziale Sicherheit zur Verfügung stellen, bzw. wie religiöse Netzwerke Vorstellungen von sozialer Sicherheit kreieren. Dafür nennen sie vier Punkte: Spirituelle Sicherheit, Rechtshilfe, Wohlfahrt und Netzwerkaktivitäten (vgl. Leutloff et al, 2009:6). Religiöse Ideologie kann aber auch Exklusion bedeuten. Konstante Grenzziehungen zwischen religiösen Spezialisten, Laien, Langzeitgläubigen und Newcomern kreieren aber auch Formen von sozialer Sicherheit (vgl. Bartkowski/Regis, 2003:17). Religiöse Experten verfolgen eigene Strategien von sozialer Sicherheit. In dem Buch werden verschiedene Ideologien und Konzepte von sozialer Sicherheit anhand von Beispielen dargestellt, sowie Beziehungen zwischen Gebern und Empfängern. Dabei beschreiben die AutorInnen verschiedene Formen von Sicherheit, von materieller bis spiritueller Unterstützung. Zudem wird die Verweigerung von Hilfe in religiösen Netzwerken thematisiert. Die AkteurInnen in religiösen Netzwerken müssen dabei laut Leutloff-Grandits/Peleikis/Thelen eingebettet in die Gesellschaft als Ganzes betrachtet werden. Zudem spielen auch transnationale Vernetzungen eine Rolle. Auch der Staat, die Familie und Netzwerke von kinship sind wichtige Anbieter von sozialer Sicherheit (vgl. Leutloff-Grandits et al., 1990:5-8). „Religious networks are an integral part of dense and highly active networks that span vast spaces, transforming diverse social, political and economic relationships in the process“. (Leutloff-Grandits et al, 2009:13)

7.5.1 Materielle und soziale Hilfe

Grundsätzlich will die katholische Kirche keine Almosen verteilen, das Ziel ist die Selbständigkeit der Roma und Sinti und wenn sie Hilfe brauchen, können sie sich an SeelsorgerInnen oder Priester wenden (vgl. Interview M). Die sozialen Probleme der Roma in Frankreich und Österreich sind vielfältig, reichen von Arbeitslosigkeit,

mangelnder Bildung und Chancen auf dem Arbeitsmarkt bis hin zu Drogen- und Alkoholproblemen, vor allem unter Jugendlichen und der Ausgrenzung aus der Mehrheitsgesellschaft. Die Kirche kann in verschiedenen Bereichen Unterstützung geben (vgl. Interview N). In Frankreich gibt es viele Roma die aus Osteuropa kommen. Ihnen werden von der katholischen Kirche Kleider, Essen und erste Hilfe zur Verfügung gestellt (vgl. Interview A). Die Mehrheitsbevölkerung gibt den SeelsorgerInnen Kleider für Roma, die diese dann auf den Rastplätzen verteilen (vgl. Interview L). Priester und SeelsorgerInnen machen Krankenbesuche und besuchen Häftlinge im Gefängnis (vgl. Interviews P,L,M,N). Monika Scheweck unterstützt junge Mütter und organisiert eine regelmäßige Freizeitgestaltung. Außerdem ist sie in der Jugendarbeit tätig (vgl. Interview N). Auch Madame Le Laure organisiert regelmäßig Treffen mit jungen Mädchen. Sie begleitet die etwa zehn- bis zwölfjährigen Mädchen zur Christlichen Jugendarbeit, wo gemeinsame Treffen stattfinden (vgl. Interview L). „...und es gab Tanz und all das. Nachdem sie gerne tanzen, sind sie gekommen. ... Also da...das ist neu...“ (Madame Lelaure)

Ceija Stojka sagt, sie erwarte von der katholischen Kirche mehr soziales Engagement, nicht nur für Roma, auch für andere Menschen (vgl. Interview S).

7.5.1.1 Bildungsarbeit

Die katholische Kirche ist außerdem aktiv an der Bildungsarbeit für Roma und Sinti beteiligt (vgl. Interviews A,L,M,N). Viele Erwachsene Roma auf den Geländen rund um Limoges können nicht lesen, sie haben der Schulbildung keinen so großen Wert beimessen können/dürfen. Mittlerweile versuchen sie ihre Kinder so lange wie möglich in die Schule zu schicken. Dadurch, dass sie, auch wenn sie die Gelände wechseln immer in der Gegend bleiben, werden die Kinder immer an derselben Schule betreut. Dennoch besuchen vor allem Mädchen nicht länger als bis vierzehn Jahren die Schule. Danach haben sie zwei Jahre Unterricht mittels Schriftverkehr, weil die Eltern sagen, sie haben Angst vor schlechten Einflüssen, dass die Kinder in der Schule mit Drogen in Berührung kommen usw. (vgl. Interview L). Auf der Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer gab es einen Schulbus von der katholischen Kirche, der auf den Rastplätzen

stand. Die Diözese Eisenstadt hat zusammen mit dem Verein Romaservice Kinderbibeln ins burgenländische Romanes übersetzt. Außerdem wollen sie ein Gebetsbuch zusammenstellen. Dies soll den Verlust der Sprache verhindern, weil die Roma im Burgenland kaum mehr Romanes sprechen (vgl. Interview N).

7.5.1.2 Politisches Engagement und Antirassismuarbeit

Auf politischer Ebene setzt sich die katholische Kirche für mehr Gerechtigkeit für Roma und Sinti ein. Dazu gehören Öffentlichkeitsarbeit und Bewusstseinsbildung in der Bevölkerung sowie Antirassismuarbeit. SeelsorgerInnen und Priester versuchen auf gesellschaftspolitische Themen aufmerksam zu machen, vor allem auf rechte Tendenzen in Europa (vgl. Interviews M,N). „Dass man sogt, hoppla, aufpassen, wir hom do schon was kopt anfoch.“ (Monika Scheweck) (Sie bezieht sich hier auf die Zeit des Nationalsozialismus in Österreich) Ihre Verantwortung sieht Monika Scheweck hier als Christin, die Roma zu bestärken, dass sie den Mut haben aufzustehen und für ihre Rechte einzutreten. Monika Scheweck fordert Authentizität und ein starkes Engagement von Seiten der Kirche. Sie bringt sehr viel von sich selbst ein. Es ist für sie sehr wichtig, dass sich junge Roma und Romni, die studiert haben, engagieren, dass sie zu ihrer Identität stehen (vgl. Interview N). Innerhalb der katholischen Kirche gibt es eine starke Zusammenarbeit auf internationaler Ebene. Die Kirche strebt Veränderungen auf EU-Ebene an und macht in dieser Hinsicht sanften Druck auf die Politik. Alle drei Jahre lädt der Vatikan zur Besprechung der Roma-Seelsorge ein. Die Ergebnisse werden den Bischöfen und Kardinälen in Österreich vorgelegt, damit diese die entsprechenden Maßnahmen umsetzen. Gerechtigkeit für die Volksgruppe der Roma ist Ziel und Hauptthema in der katholischen Kirche. Als Roma in Ungarn ermordet wurden, initiierte die Diözese Eisenstadt eine österreichweite Unterschriftenaktion. Dr. Mmagu versucht bei verschiedenen Veranstaltungen und in Interviews für Zeitungen Themen, die Roma und Sinti betreffen, anzusprechen und Vorurteile gegenüber der Volksgruppe abzubauen. Das Ziel ist die Anerkennung von Roma und Sinti, mit der Berufung auf die Würde des Menschen und die Würde der Volksgruppe der Roma und Sinti. Thema bei internationalen Konferenzen ist auch,

was die Kirche und was die Gesellschaft von den Roma und Sinti lernen kann (vgl. Interview M).

Die aktive Teilnahme von Roma und Sinti an Messen soll das Bewusstsein für die Vielfalt der Volksgruppen im Burgenland stärken und belastete Beziehungen zu der Mehrheitsbevölkerung auf Grund der historischen Ereignisse verbessern. Es gibt Fortschritte in dieser Richtung, aber es erfordert ein ständiges Engagement von allen Beteiligten. Einmal im Jahr findet eine internationale Konferenz statt, an der auch die MitarbeiterInnen der Diözese teilnehmen. Es ist ein Austausch auf europaweiter Ebene und Ideen können in Österreich umgesetzt werden (vgl. Interview M). „Und dort sind die schon mehr strukturiert, also besser strukturiert als in Österreich. Das ist meine Erfahrung und leider ist es so.“ (Dr. Mmagu) Dr. Mmagu sieht es als Vorteil an, dass er als Priester die Möglichkeit hat, in der Öffentlichkeit etwas zu sagen und sieht dies als Chance an, um etwas zur Bewusstseinsbildung beizutragen (vgl. Interview M).

Im Bereich Rechtshilfe versucht die katholische Kirche den Roma und Sinti eine Stimme zu geben, sie dahin zu unterstützen, dass sie selbst für sich sprechen. Einerseits geht es um Zusammenarbeit und andererseits um die Selbständigkeit von Roma und Sinti (vgl. Interviews M,N). „...sie zu mobilisieren, sie zu stärken, dass sie selbst Stimme ergreifen.“ (Monika Scheweck) Langfristiges Ziel der Kirche ist es, dass die Roma und Sinti ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen (vgl. Interview M). Die katholische Kirche will außerdem ein Miteinander unter den verschiedenen Roma-Gemeinschaften fördern (vgl. Interviews L,N).

Priester und SeelsorgerInnen setzen sich zudem bei den Bürgermeistern und der Polizei für die Rechte von fahrenden Roma und Sinti ein (vgl. Interviews A,L,N). Nach Oberwart kommen beispielsweise seit zwanzig Jahren fahrende Roma und Sinti aus Deutschland und Frankreich. Es sind drei bis vier Gruppen, die jedes Jahr wieder kommen und 2010 wurden sie vom Bürgermeister und der Polizei vertrieben. Monika Scheweck hat sich daraufhin mit dem Bischof in Verbindung gesetzt, der mit dem Bürgermeister reden sollte. Unter bestimmten Bedingungen durften die Roma dann doch auf dem Rastplatz bleiben. In solchen Situationen hat die Kirche die Möglichkeit

einzugreifen. Aber auch unter den ansässigen Roma gibt es eine gewisse Skepsis gegenüber den Fahrenden. Außerdem gab es immer wieder Spannungen zwischen Roma und Sinti. Hier versucht Monika als Außenstehende zu vermitteln, auch weil sie durch die langjährige Begleitung der Personen das Vertrauen vieler Roma genießt (vgl. Interview N). So sehen sich SeelsorgerInnen in gewisser Weise als Bindeglied zwischen Roma und Sinti und der Kirche und als VermittlerInnen mit Bürgermeistern und Polizei, sowie zwischen den unterschiedlichen Gruppen und Glaubensgemeinschaften der Roma (vgl. Interview L).

Eines Tages feierte eine Familie in Lisieux in Frankreich eine Taufe. Sie hatten sich auf einem Gelände in der Nähe der Kirche von Lisieux niedergelassen. Während der Tauffeier kam die Gendarmerie und wollte sie vertreiben. Auf Grund einer Verordnung durften sie sich nicht auf dem Grundstück aufhalten. Die Familie wurde gezwungen die Taufe zu unterbrechen und irgendwo anders hinzugehen, wo sie die Tauffeier fortsetzen konnten. In Frankreich gibt es ein Gesetz, wonach jede Gemeinde einer bestimmten Größe dazu verpflichtet ist, fahrende Roma und Sinti aufzunehmen. Dazu wird ein bestimmtes Grundstück zur Verfügung gestellt. Es gibt aber immer noch viele Gemeinden, welche kein Aufnahmegelände haben. Eine andere Gruppe von Roma war von Lourdes bis nach Saintes Maries de la mer gekommen. Jedes Mal, wenn sie auf der Strecke stehenbleiben wollten, wurden sie weggeschickt. „Gut, sie waren entmutigt.“ (Priester von Saintes Maries de la mer). Die Gruppe ließ sich auf einer Parkanlage in der Nähe der Stadt nieder und bekam ein Strafmandat (vgl. Interview P). „So ist es. Also, das war...das war der Tropfen, der das Fass zum Überlaufen bringt, nicht wahr.“ (Priester von Saintes Maries de la Mer) Fahrende Roma und Sinti haben stets Schwierigkeiten, sich irgendwo nieder zu lassen. In Saintes Maries de la mer dürfen sie zwar während der Wallfahrtswoche bleiben, die Wohnwägen werden von der Polizei registriert. Danach müssen aber alle die Stadt wieder verlassen (vgl. Interview P, informelle Gespräche).

7.5.2 Spirituelle Hilfe

Katholische Roma und Sinti wollen, dass Priester sie in ihre Gebete einschließen (vgl. Interview S,P). In Krisenzeiten suchen Menschen die Nähe der Kirchen (vgl. Interviews G,I,S) und sind demnach umso enttäuschter, wenn ihnen in solchen Zeiten die Hilfe verwehrt wird. Dennoch kann der Glaube in Krisenzeiten erstarken (vgl. Interview S; informelle Gespräche). Die katholische Kirche bietet eine Begleitung im Glauben an (vgl. Interview N) und Sterbebegleitung. Als ein junger Rom in der Siedlung Oberwart im Sterben lag, besuchte Monika Scheweck ihn zusammen mit seinen Geschwistern. Als er starb, wollte die Familie mit ihm alleine sein, hat aber trotzdem Monika Bescheid gesagt, dass der junge Mann gestorben war. Monika hat für ihn gebetet und hat dann die Familie doch noch einmal angerufen, ob sie etwas brauchen. „Und donn homs gsogt, najo, sie brauchatn an Striezl, an Kaffee, wos woas i wos ols...jo des war guat, wennst uns des vorbeibringst.“ (Monika Scheweck) Als Monika bei der Familie ankam, hatten sie schon alles Zuhause, sie wollten einfach, dass sie dabei ist. Monika hatte den Mann lange Zeit begleitet und hatte gute Beziehungen zu den Geschwistern aufgebaut, so dass diese sie auch in dieser Zeit bei sich haben wollten (vgl. Interview N). SeelsorgerInnen und Priester geben den Roma Marienanhänger als Schutz oder ein Kreuz für die Kranken. Diese kleinen Symbole im Alltag können oft viel bewirken (vgl. Interviews P,N). Monika erzählt von einem Gespräch mit einem Rom, dessen Frau einen Schlaganfall hatte. „... der gsogt hot, Monika, woast eh, des Gebet des trogt mi schon...und des is holt a...wenn er sogt, Mensch, wenn i in Herrgott holt net het...und wast wia guat des tuat wenn mir do in die Kirchn gehen und uanfoch ruhig sitzn, gel.“ (Monika Scheweck)

Eines der wichtigsten Dinge, was alle SeelsorgerInnen und Priester gesagt haben, ist die Anerkennung, der Respekt für Roma und Sinti, dass die Kirche dies durch bestimmte Aktionen zum Ausdruck bringt, dass Roma und Sinti ihren Platz in der katholischen Kirche beanspruchen und bei Entscheidungen mit einbezogen werden. Außerdem ist es die Akzeptanz für ihren Glauben, der manchmal nichts damit zu tun hat, in die Kirche zu gehen, die Wertschätzung der eigenen privaten, sehr persönlichen Spiritualität (vgl. Interview N). Monika Scheweck sagt, es sind oft die kleinen Dinge,

die Begegnungen mit den Roma, die wichtig sind. Einige kennt sie schon seit ihrer Kindheit. Sie teilen persönliche Geschichten und Erfolge, zum Beispiel wenn ein Kind geboren wird, oder wenn sie Arbeit gefunden haben. In Gesprächen berichten Roma, dass Gebete gut tun, wenn sich etwas im Leben positiv verändert hat und wollen diese Erfahrungen mit der Seelsorgerin teilen. Manchmal genügt es auch, den Kranken ein Kreuz zu bringen, oder den Durstigen ein Glas Wasser zu geben (vgl. Interviews N,P).

Während der Wallfahrtswoche in Saintes Maries de la Mer klingeln Roma und Sinti häufig beim Priester und bitten ihn um Segnungen, beispielsweise von einer Statue von Sara, welche sie gekauft haben. Sie bitten den Priester um Gebete für bestimmte Personen. Eines Morgens nach der Messe kam ein junger Rom zum Priester von Saintes Maries de la mer, der ihn um ein kleines Tuch, das bei der Messe verwendet wurde, bat um es für eine kranke Person mitzunehmen. Der Priester konnte ihm das Tuch nicht geben, aber er ging vier kleine Marienanhänger holen, die er segnete und dem jungen Rom für seine Familie gab. Der Priester sagt, dass es oft die kleinen Gesten sind, mit denen er den Leuten eine Freude machen kann, die aber oft sehr wichtig sind (vgl. Interview P).

7.5.3 Verweigerung von Hilfe in der Zeit des Nationalsozialismus

Bereits in der Weimarer Republik begann eine länderübergreifende Koordinierung der polizeilichen Erfassung von Roma und Sinti in Deutschland. 1936 wurden die Bestimmungen zur Bekämpfung des „Zigeunerwesens“ noch einmal ausgearbeitet und die Registrierung von Roma und Sinti durch die deutschen Behörden stärker zentralisiert (vgl. Zimmermann, 1989:23). Im Zuge dieser Entwicklungen wurden auch alle Roma und Sinti in Österreich von der Zentralstelle in Wien registriert. Im Burgenland gab es bereits eine Kartei, in der schon vor 1938 ca. 8000 Roma erfasst waren (vgl. Thurner/Rieger, 1994:51). Die Maßnahmen gegen Roma und Sinti verschärften sich bei der Machtübernahme Hitlers im Nationalsozialismus drastisch²⁷.

²⁷ vgl. auch Kenrick, 2006 zu Roma und Sinti im II Weltkrieg

Willkürliche Klassifikationsschemata von Roma und Sinti wurden im Nationalsozialismus übernommen. Ärzte und Anthropologen führten diese Unterteilungen auf rassische Zugehörigkeiten zurück. Dr. Robert Ritter leitete die damalige „rassenhygienische Forschungsstelle“, welche mit Polizei und Verwaltung kooperierte. Für die Definition „des Zigeuners“ wurden genealogische Erklärungen herangezogen, basierend auf rassenpsychologischen und ethnologischen Vorarbeiten. Die MitarbeiterInnen der Forschungsstelle Adolf Würth, Ruth Kellermann, Sophie Ehrhardt und Eva Justin waren maßgeblich an der Erfassung aller Roma und Sinti beteiligt. Diese wurden in unterschiedliche Gruppen eingeteilt: Sinti, Rom-, „Zigeuner“ (Lovara und Kelderari), Lalleri sowie die „burgenländischen Zigeuner“. Justin und Ritter waren in den Konzentrationslagern und bei den Deportationen anwesend. Es wurden Klassifizierungen erstellt von „Zigeunern“ und „Zigeunermischlingen“. Vorstellungen von „Rasse“ wurden mit Asozialität verbunden, was Ritter dazu veranlasste, Zwangssterilisierungen durchführen zu lassen. Ritter und seine MitarbeiterInnen arbeiteten mit der Polizei, mit den Kirchen, Gesundheitsämtern usw. zusammen. Eva Justin führte unter anderem Untersuchungen bei „Zigeunerkindern“ in einer katholischen Jugendpflege durch. Bis auf zwei wurden alle Kinder in Auschwitz getötet (vgl. Reemtsma, 1996a:15-20).

Die Klassifizierung nach rassenbiologischen Kriterien auf Grund der Forschungen Robert Ritters und seinen MitarbeiterInnen bestimmte die genealogisch begründete „Minderwertigkeit“ der „Zigeuner“ und „Zigeunermischlinge“ und legitimierte die Deportationen von Roma und Sinti in die Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, Dachau, Buchenwald und andere. Die „wissenschaftlichen“ Konzepte der Forschungsstelle wurden von Politik und Polizei übernommen. Ritter, der sich zwischen 1934 und 1935 der Erforschung der „Asozialen, Vagabunden und Zigeunermischlinge“ widmete, forderte die Unterbindung der Fortpflanzungsfähigkeit von Roma und Sinti im Zuge einer „rassenhygienischen und kriminalbiologischen „Lösung“. Die zunehmend radikalisierte „Zigeunerpolitik“ war das Todesurteil für die meisten Sinti in Deutschland (vgl. Reemtsma, 1996b:99-106)²⁸.

²⁸ vgl. auch Fings/Heuss/Sparing, 1997 zu den Deportationen der Roma und Sinti in die Konzentrationslager

Ab 1934 begannen Landeskirchen in Deutschland die Kirchenbücher für die rassenkundlichen Forschungen zu öffnen. Robert Ritter dankte in seiner Habilitationsschrift dem Oberkirchenrat in Württemberg, dem erzbischöflichen Ordinariat in Freiburg und dem bischöflichen Ordinariat in Rottenburg für die Unterstützung (vgl. Rose, 2008:8). Die Kirchenkanzlei der Deutschen Evangelischen Kirche und die Vorsitzenden der Katholischen Bischofskonferenz wurden zur Kooperation mit der Kriminalpolizei und der Forschungsstelle Ritters verpflichtet. Die Zusammenarbeit von Wissenschaft, Polizei und Kirche mit Ritters Institut führte zur vollständigen Entrechtung der Sinti und Roma (vgl. Reemtsma, 1996b:106,107). Die Einsicht in Kirchenbücher und die Freigabe von Namen sowie die Unterlassung von Hilfsleistungen von Seiten der evangelischen und katholischen Kirchen verletzte das Vertrauen vieler Roma und Sinti schwer. Diese belastenden Beziehungen wirken bis heute (vgl. Interviews M,N).

„... [Es gibt] bis heute kein eindeutiges Bekenntnis des Vatikans oder der deutschen Bischöfe zur Mitverantwortung der Katholischen Kirche ... Nicht wenige Angehörige unserer Minderheit haben sich aufgrund dieser leidvollen Erfahrung von der Katholischen Kirche abgewandt.“ (Rose, 2008:12)

Es gab Bittschreiben von Seiten der Roma an die Bischöfe, die sie auf die Deportationen aufmerksam machen sollten und in denen Roma um die Unterstützung der katholischen Kirche baten. Kinder wurden aus katholischen Heimen weggebracht. Einige Bischöfe reagierten mit Bestürzung auf den Abtransport der Kinder aus ihrer Diözese, haben dagegen aber wenig unternommen. Das Katholische Hilfswerk beim bischöflichen Ordinariat in Berlin verfasste einen mehrseitigen Bericht, in dem auf die Lage der Roma und Sinti hingewiesen wurde. Die Mehrheit der Bischöfe lehnte es aber ab, sich aktiv für den Schutz der Roma und Sinti einzusetzen. Erst über ein halbes Jahr später im September 1943 ließen die Bischöfe den sogenannten „Dekalog-Hirtenbrief“ von den katholischen Kanzeln verlesen. Dieser war aber sehr allgemein gehalten und hatte wenig mit der ursprünglichen Forderung nach einem öffentlichen

Protest gegen die Verschleppung der Kinder von den katholischen Heimen zu tun (vgl. Rose, 2008).

Ceija Stojkas Vater war in Dachau umgebracht worden. Sie, ihre Mutter und ihr Bruder hatten sich in Wien versteckt. „Und, aber es gab Situationen, wo ich mit meiner Mama und klein Ossi auf der Straße war, wo wir um Brot schnell gelaufen sind und eine Kirche, also, wäre ein Ausweg gewesen. Aber das war zu, immer zu. Und dann setzten wir uns ganz ruhig, also auf die Stufen, oder standen dort so. Ja.“ (Ceija Stojka) Am Tag der Beerdigung ihres Vaters wurden sie verhaftet, sie durften nicht an der Beerdigung teilnehmen. Ceija Stojka ist in Auschwitz zehn Jahre alt geworden. Sie erzählt, dass es für sie als Kinder besonders schlimm war, weil sie vorher immer in Freiheit gelebt hatten. Sie waren fahrende Roma, hatten Pferde und Wagen²⁹. Im Konzentrationslager waren Gebete verboten. „Aber in Gedanken konnten sie nicht eingreifen. Die Nazi, gel. Und das war wichtig für uns, also, die Gebete gemeinsam, auf der Buchse, wenn kein Capo oder keine Nazi in der Gegend war.“ (Ceija Stojka) Nur der Gedanke an ihre Familien hielt viele Frauen im Lager noch am Leben. „Und, es, diese Menschen, die dort waren, die waren sich alle einig, gell. Hat uns Gott vergessen? Aber er hat uns nicht vergessen.“ (Ceija Stojka) Ceija Stojka erzählt, dass ihr Glaube in dieser Zeit stärker geworden ist und ihnen half zu überleben, Gott und Maria waren auch im Konzentrationslager anwesend. Sie sagt auch, dass sie heute keine Zeremonien braucht, weil sie das in Auschwitz auch nicht hatten (vgl. Interview S). Abgesehen von der Taufe, sagt sie, dass sie selbst ihre eigenen „Seelenversorger“ (Ceija Stojka) sind. „Sonst wären wir nicht aus Auschwitz gell, gekommen.“ (Ceija Stojka)

7.5.3.1 Wiedergutmachungspraxis der katholischen Kirche

In Deutschland war die Verantwortung der katholischen Kirchen am Holocaust lange Zeit kein Thema. Im Schuldbekenntnis der Kirche vom 23. August 1945 wurden die Roma und Sinti mit keinem Wort erwähnt. Auch später fanden die überlebenden Roma

²⁹ vgl. auch Stojka, 1995

und Sinti kaum Unterstützung von der Kirche (vgl. Rose, 2008:11f). Auch in Österreich wurde die Verfolgung von Roma und Sinti in der Zeit des Nationalsozialismus lange Zeit nicht in der Öffentlichkeit thematisiert. Erst 1966 leitete Selma Steinmetz mit ihrer Publikation den Diskurs ein, der sich in den 1970er Jahren fortsetzte, dass die Verfolgungen der Roma nicht als kriminalpräventive Maßnahmen gewertet werden, sondern als Genozid, mit Parallelen zur Verfolgung der Juden. Die Betroffenen wurden zunehmend in die Geschichtsaufarbeitung mit einbezogen (vgl. Thurner/Rieger, 1994:49).

Nach dem zweiten Weltkrieg bildete sich in Frankreich eine Gruppe von Priestern, unter anderem auch Pater Fleury³⁰, um auf der Grundlage des Inlandsplans eine Pfarrei zu bilden. Zu Beginn waren es ca. fünf, sechs Personen, die sich für die Gruppen der Roma einsetzten. Daraufhin wurden sie Seelsorger der fahrenden Roma und Sinti. Sie ergriffen auch die Initiative, dass Roma und Sinti auf die Wallfahrten gehen (vgl. Interview L). In Österreich gibt es heute ein ökumenisches Projekt der katholischen Kirche, Gedenktafeln für die Ermordeten Roma im II. Weltkrieg aufzustellen (vgl. Interview M). In allen Gemeinden im Burgenland, wo Roma gelebt haben, sollen diese Gedenktafeln aufgestellt werden, um daran zu erinnern, dass diese Personen dort gelebt haben und um den Toten einen Platz auf dem Friedhof zu geben. Das Referat für ethnische Gruppen im Burgenland veranstaltet außerdem regelmäßig Gedenkfeiern (vgl. Interview N).

Zu Ostern 1980 gab es einen international beachteten Hungerstreik von 12 Sinti in der KZ-Gedenkstätte Dachau. Sie forderten eine größere Aufmerksamkeit für den nationalsozialistischen Völkermord und die Aufklärung über den Verbleib von Planungsunterlagen des Reichssicherheits-Hauptamtes³¹. Zu Beginn des Hungerstreiks am Karfreitag 1980 lasen ein Pastor und der katholische Hausgeistliche des Karmelklosters in Dachau gemeinsam den ökumenischen Gottesdienst (vgl. Rose, 1981: 111). Der Bischof für Schleswig-Holstein der Evangelischen Kirchen in Deutschland sprach

³⁰ In den Konzentrationslagern in Frankreich erhielten einige Priester Zugang, um den Leuten dort ihre Hilfe anzubieten. Im Auftrag der Sozialfürsorge begann der Jesuit Pater Fleury seine Tätigkeit im Konzentrationslager von Poitiers. Er war es auch, der nach dem II Weltkrieg die Seelsorge für Roma und Sinti gründete. <http://www.memoires-tsiganes1939-1946.fr/> (5.6.2012)

³¹ vgl. <http://zentralrat.sintiundroma.de/content/index.php?navID=9&aID=13> (8.6.2012)

bei der Gedenkkundgebung in Bergen-Belsen am 27. Oktober 1979 über die Mitschuld der Kirche am Holocaust an hunderttausenden Roma und Sinti. Sie habe ihnen in dieser Zeit den benötigten Schutz verwehrt und dem Schicksal der Roma sei in der deutschen Öffentlichkeit viel zu wenig Beachtung geschenkt worden. Die Teilnahme des Bischofs an der Kundgebung lässt den Wunsch der Kirche nach Wiedergutmachung erkennen: „Wenn Gottes Wirt sagt, 'Der Fremdling soll bei Euch wohnen, wie ein Einheimischer unter Euch und Du sollst ihn lieben, wie Dich selbst', ist das eine klare und un-zweideutige Sprache.“ (Rose, 1981:71) Er wies darauf hin, dass Europa für Roma und Sinti schon lange eine Heimat sei und betonte die Notwendigkeit der Akzeptanz dieser 'ethnischen Minderheit' und deren eigenen „besonderen Traditionen und Lebensgewohnheiten...“. (Rose, 1981: 72) Der Bischof sprach auch über die Verantwortung der kirchlichen und politischen Autoritäten, hinsichtlich der Bereitstellung von Wohnplätzen, der schulischen und beruflichen Ausbildung der Kinder, der sozialen Integration und der Anerkennung der Staatsbürgerschaft (vgl. Rose, 1981: 71-73).

Heute sind die katholische Kirche und auch viele katholische Roma an einer Versöhnung und einem Neuanfang interessiert (vgl. Interviews I,L,N). Eine bessere Zusammenarbeit zwischen Roma und Sinti und der Kirche könnte diese Versöhnung begünstigen (vgl. Interview I).

8. Ergebnisse

8.1 Der Einfluss der katholischen Kirche auf lokale Gemeinschaften von Roma und Sinti

Die katholische Kirche kreiert transnationale religiöse Netzwerke, denen lokale Gemeinschaften und Individuen von Roma und Sinti beitreten können. Die lokalen Kirchen sind untereinander vernetzt und katholische Roma sind Teil der Pfarrgemeinde in ihrer Umgebung. Es gibt eine eigene Pastoral für Roma und Sinti, SeelsorgerInnen und Priester arbeiten auf lokaler Ebene mit Roma zusammen. Einen zentralen Stellenwert nehmen Wallfahrten ein, die insbesondere den Roma gewidmet sind. Die Messen werden in Zusammenarbeit mit den Roma gestaltet und organisiert. Auf der Wallfahrt in Mariazell werden Teile der Messe in Romanes gelesen, in Saintes Maries de la mer auf Italienisch, auf Grund der großen Anzahl italienischer Roma und Sinti, die daran teilnehmen. In Saintes Maries de la mer nehmen zudem Priester und Diakone aus den Roma-Gemeinschaften teil (vgl. Kapitel 7).

Dass Roma und Sinti selbst zu Priestern geweiht werden, ist eine neue Entwicklung in Frankreich. In Österreich gibt es das in dieser Form noch nicht, aber es gibt ebenfalls das Ziel einer internen Seelsorge unter den Roma. Die Diözese im Burgenland arbeitet mit einem Rom aus der Siedlung in Oberwart zusammen, der in seiner Gemeinschaft seelsorgerisch tätig ist, Leute mobilisiert und bei der Organisation der Wallfahrt in Mariazell beteiligt ist. In Frankreich werden von den Bischöfen sogenannte Geleitbriefe ausgestellt, die Roma und Sinti dazu befähigen, in ihren Gemeinschaften religiöse Dienste zu übernehmen. Auf den Wallfahrten sorgen Roma und Sinti für die musikalische Begleitung der Messen. In Saintes Maries de la mer finden jeden Abend Andachten statt, die von einem Team von SeelsorgerInnen und Priestern, den sogenannten „Rachais“ vorbereitet werden. Diese Abendandachten haben jeweils unterschiedliche Themen und sind in Form und Inhalt für Roma und Sinti ausgerichtet. Roma und Sinti, die aus ganz Europa nach Saintes Maries de la mer kommen, nehmen gerne und zahlreich an diesen Andachten teil. Am Tag der Prozession der Heiligen

Sara, der Schutzpatronin der Roma und Sinti, tragen sie die Statue ans Meer (vgl. Kapitel 4,7).

8.1.1 Homogenisierung von Identität

Die katholische Kirche postuliert eine universelle Gültigkeit und kreiert homogene Identitäten. Ihre missionarische Tätigkeit gründet sich darin, den katholischen Glauben zu verbreiten. Dass manche Roma zwar getauft sind, aber außer an den Wallfahrten nicht an den Zeremonien der katholischen Kirche teilnehmen, bezeichnet die Kirche als ungenügend und fordert eine stärkere Missionierung, um Roma zum „rechten Glauben“ zu bringen. Dafür setzt sie SeelsorgerInnen ein, die unter den Roma leben sollen, damit diese von innen den christlichen Glauben vertiefen. Die Kirche begründet eine spezielle Seelsorge für Roma auf Grund deren „Andersartigkeit“ und ihrer Marginalität bezüglich der Mehrheitsbevölkerung (vgl. Kapitel 3).

Die Kirche neigt zu Homogenisierungen, was sich auch in der Bezeichnung „gens de voyage“ in der Seelsorge für Roma und Sinti in Frankreich widerspiegelt. Der Kirche ist zwar bewusst, dass der Großteil der Roma sesshaft lebt, nimmt aber in der Begründung für eine besondere Seelsorge Bezug zu Bibelstellen, die sich auf das Reisen beziehen. Was von Roma und Sinti stark kritisiert wird, ist, dass die katholische Kirche immer noch den rassistischen und von der Wissenschaft konstruierten Begriff „Zigeuner“ verwendet. Es wird zwar darauf hingewiesen, dass unterschiedliche Gruppen von Roma und Sinti gemeint sind, die Kirche will aber nicht von der Bezeichnung abweichen. Die katholische Kirche schreibt den Roma in einer homogenisierenden Betrachtungsweise Eigenschaften zu, die nicht den christlichen Werten entsprechen. Dabei geht es unter anderem um die Stellung der Frau, um Arbeit und Beziehungen zu den *Gadje* (vgl. Kapitel 3). Die Kirche verwendet hierbei Stereotype und Zuschreibungen, mit denen Roma und Sinti schon seit ihrer Ankunft in Europa konfrontiert waren und die ihren Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft legitimierten (vgl. Kapitel 2).

8.2 Netzwerkbeziehungen

Die katholische Kirche ist in unterschiedlichen Bereichen tätig und überregional vernetzt. Sie setzt SeelsorgerInnen und Priester ein, die Roma und Sinti über einen bestimmten Zeitraum begleiten.

Die SeelsorgerInnen in Frankreich, mit denen ich gesprochen habe, arbeiten vor allem mit Roma zusammen, die auf Rastplätzen in ihrer Umgebung leben. Sie besuchen sie regelmäßig und sind mit einigen Familien gut befreundet und begleiten manche auch während des Jahres zu lokalen Wallfahrten. In Frankreich gibt es außerdem Schwestern der „Petites Soeurs de Jésus“, die die fahrende Lebensweise von Roma und Sinti übernommen haben und sehr gute Beziehungen zu den Roma pflegen. Der Priester von Saintes Maries de la mer nimmt die Roma auf, die während des Jahres und zur Wallfahrtswoche in die Stadt kommen. Durch seine Teilnahme auf anderen Wallfahrten, trifft er dort die Leute wieder. Er kennt einige gut und weiß Bescheid, wo sie sich aufhalten.

Dr. Mmagu, der Priester der Diözese Eisenstadt betreut drei Pfarreien und ist zudem für die Romaseelsorge zuständig. Hin und wieder veranstaltet er Messen in der Siedlung in Oberwart und liest die Messe bei der Wallfahrt in Mariazell. Monika Scheweck ist Angestellte des Referates für ethnische Gruppen im Burgenland und betreut Roma und Sinti über einen längeren Zeitraum. Sie pflegt gute Kontakte und genießt das Vertrauen vieler Roma in der Diözese. Sie ist organisatorisch an der Wallfahrt in Mariazell beteiligt und begleitet jedes Jahr einige Roma dorthin. Besuche auf Rastplätzen und in Siedlungen sowie die Begleitung von Roma und Sinti über einen längeren Zeitraum hinweg, erhalten die persönlichen Kontakte. Gemeinsame Messen und die regelmäßige Teilnahme an lokalen und transnationalen Wallfahrten fördern die Kommunikation und den Austausch zwischen Priestern und Roma und Sinti (vgl. Kapitel 7).

8.2.1 Zentrale Anliegen der Roma und Sinti

Die Anliegen, mit denen Roma und Sinti zu SeelsorgerInnen und Priestern kommen, sind vielfältig. Eine wichtige Rolle spielt die Taufe. Oft lassen sie mehrere Kinder gleichzeitig auf den Wallfahrten taufen. Einige Roma haben in ihrer Kindheit aus unterschiedlichen Gründen keine Kommunion oder Firmung erhalten und wollen das auf den Wallfahrten nachholen. Durch die Vernetzungen mit SeelsorgerInnen wird dies ermöglicht. Taufe, Kommunion und Firmung werden von den Familien zusammen mit den SeelsorgerInnen vorbereitet. SeelsorgerInnen und Priester geben Informationen weiter und vermitteln christliche Werte und Glaubensvorstellungen. Alle Roma, mit denen ich gesprochen habe, kennen persönlich geistliche Würdenträger. Wichtig dabei ist, Anerkennung zu erhalten und das Engagement der jeweiligen Personen. Wenn sich gute Beziehungen entwickeln, gibt es auch Freundschaften auf privater Ebene. Die Kommunikation findet vorwiegend auf telefonischem Weg statt. Die meisten fahrenden Roma und Sinti besitzen ein Mobiltelefon und geben den SeelsorgerInnen, die sie gut kennen, Bescheid, wo sie sich aufhalten. Roma wollen die Tradition der Wallfahrten fortsetzen. Ihre Einbeziehung in Organisation und Entscheidungen, sowie die Heiligsprechung von Sara und die Einladungen des Papstes in Rom sind als Zeichen der Anerkennung der katholischen Kirche zu werten. Im Bereich der Organisationsebene der Roma-Seelsorge gibt es Unterschiede in den verschiedenen Ländern in Europa. Meine InterviewpartnerInnen in Frankreich erzählten von der intensiven Arbeit mit den Roma und Sinti. In Österreich könnten hinsichtlich einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen Roma und SeelsorgerInnen einige Strukturen verbessert werden. Dabei ist es wichtig, dass Leute aus den Roma-Gemeinschaften gemeinsam mit den SeelsorgerInnen Treffen vorbereiten. Das sind auch Zielsetzungen des Vatikans. SeelsorgerInnen und Priester, die Nicht-Roma sind, werden zu einem bestimmten Teil immer Fremde in den Gemeinschaften bleiben (vgl. Kapitel 3,7).

8.3 Transformationen der letzten fünfzig Jahre

Seit 1975 haben sich auf der Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer einige Dinge geändert. Zum einen wurde Sara, die Schutzpatronin der Roma und Sinti im Jahr 2000

von der katholischen Kirche zur Heiligen erklärt. Die Zeremonien sind im Wesentlichen gleich geblieben, heute nehmen aber viel mehr Roma und Sinti an den Abendandachten teil. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass die Heilige Sara in Lieder und Gebete mit einbezogen wird. Auch Priester und Diakone aus Roma-Gemeinschaften beteiligen sich an Messen und an der Prozession. Dass Roma zu Priestern geweiht werden, sind neue Entwicklungen innerhalb der katholischen Kirche (vgl. Kapitel 6.1). Priester aus den eigenen Reihen zu haben, ist auch ein wichtiger Punkt bei der Entwicklung der evangelischen Pfingstkirchen, die in den letzten fünfzig Jahren einen großen Zuwachs an Roma und Sinti verzeichneten. Dort werden Roma selbst zu Priestern ausgebildet. Diese können in lokalen Gemeinschaften schon in jungen Jahren als Autoritätspersonen in Entscheidungsprozesse mit eingebunden werden (vgl. Kapitel 6.2). Bei manchen Gruppen von fahrenden Roma und Sinti der Freien Christengemeinde ist der Pastor die Ansprechperson nach außen und er ist außerdem für Organisation und Kommunikation in der Gruppe zuständig (vgl. Kapitel 6.4). Die katholische Kirche reagierte auf diese neuen Entwicklungen mit einer stärkeren Einbindung von Roma und Sinti, um Konversionen zu den „Sekten“ entgegenzuwirken (vgl. Kapitel 3.2).

8.3.1 Veränderungen von Identitätskonstruktionen

Greverus (1979) deutete die Verehrung von Sara als Projektion und stellvertretend für die Stellung der Roma und Sinti in der katholischen Kirche. Neue Konzepte zu Identität hinsichtlich der Entwicklung von transnationalen religiösen Bewegungen beziehen sich auf eine Deterritorialisierung von Identität und Religion (vgl. Kapitel 6.2). Durch die Expansion von religiösen Netzwerken entstehen multiple Identitäten, die nationale Grenzen überschreiten. Lokale Individuen und Gemeinschaften können globalen religiösen Bewegungen beitreten. Diese basieren auf einer homogenisierten Form von Verehrung, wobei lokale Praxen unterschiedlicher Art sein können. Menschen unterhalten unterschiedliche Beziehungen zu Orten, die von religiösen Symbolen bestimmt sein können. Religiöse Transformationen können soziopolitische Veränderungen herbeiführen, es entstehen neue Formen von transnationalen Gemeinschaften, Solidaritäten und internationalen Beziehungen (vgl. Kapitel 5). Der

Einfluss der „Iglesia de Filadelfia“ in Spanien verändert die Konstruktion von Identität der konvertierten Gitanos. Sie sehen sich als von Gott auserwähltes Volk, das die Konvertiten überall verbindet. Sie grenzen sich von den nicht-konvertierten Gitanos ab und postulieren ihre moralische Überlegenheit. Trotzdem bleiben die Beziehungen zu Verwandtschaftsgruppen in der Nachbarschaft bestehen. Fahrende Roma und Sinti der „Freien Christengemeinde“ verbinden ihre fahrende Lebensweise mit der Verkündigung Gottes. Die Konversion trägt maßgeblich zur Konstruktion von Identität und den Zusammenhalt innerhalb der Gruppe bei. Zudem entstehen religiöse Netzwerke in Beziehung zu anderen Mitgliedern der Pfingstbewegung (vgl. Kapitel 6).

8.4 Soziale Hilfe in der katholischen Kirche

Die katholische Kirche bietet für Roma und Sinti unterschiedliche Formen von sozialer Hilfe an. Zum einen engagiert sie sich in der Bildungsarbeit. SeelsorgerInnen und Priester geben Hilfsunterricht, es werden Bibeln und Gebetstexte übersetzt, auch um den Verlust der Sprache, des burgenländischen Romanes zu verhindern. Die Kirche versucht auf historische Erfahrungen von Roma und Sinti in der Vergangenheit hinzuweisen und ist bemüht, die Beziehungen von Roma und Sinti zur Mehrheitsbevölkerung zu verbessern. Priester und SeelsorgerInnen vermitteln zwischen Roma und den jeweiligen Gemeinden, um fahrenden Roma und Sinti die Niederlassung auf Rastplätzen zu gewährleisten. Geistliche Würdenträger sind aktiv in der Öffentlichkeitsarbeit tätig und auf internationaler Ebene vernetzt. Die Kirche weist auf Misstände im Umgang mit Roma und Sinti hin und macht Druck auf die Politik um die Rechte der Roma und Sinti zu schützen. Hinsichtlich materieller Hilfe stellt die Kirche Kleider und Lebensmittel für bedürftige Roma zur Verfügung. SeelsorgerInnen unterstützen junge Mütter und jugendliche Roma, in dem sie ein Freizeitprogramm organisieren. Sie machen Krankenbesuche und besuchen Häftlinge in den Gefängnissen. Das Selbstbewusstsein der Roma und Sinti soll gestärkt werden, dass sie selbst Stimme ergreifen und für sich selbst eintreten. Das ist das längerfristige Ziel der katholischen Kirche. Auf Europa-Ebene werden Programme ausgearbeitet, die in den einzelnen Ländern umgesetzt werden. Weiters stellt die katholische Kirche

spirituelle Hilfe zur Verfügung in Krisenzeiten, in Glaubensfragen und bei der Begleitung der Familien (vgl. Kapitel 7.5).

8.4.1 Belastete Beziehungen

Die Öffnung der Kirchenbücher im Jahr 1934 unterstützte die Erfassung von Roma und Sinti in der rassenhygienischen Forschungsstelle. Robert Ritter dankte in seiner Dissertation über rassenkundliche Forschungen zu den „Zigeunern“ öffentlich den katholischen Würdenträgern. Die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche trug zur massenhaften Deportation von Roma und Sinti in die Konzentrationslager bei. Kinder wurden aus katholischen Heimen verschleppt. Katholische Roma und Sinti baten in anonymen Bittschreiben die Bischöfe um Hilfe, die Mehrheit der Bischöfe lehnte es jedoch ab, aktiv für die Opfer einzutreten. Roma und Sinti hätten in dieser Zeit den Schutz der Kirchen benötigt. In den Konzentrationslagern waren gemeinsame Gebete verboten, der Glaube wurde aber stärker in dieser Zeit und ermutigte die inhaftierten Roma zu überleben. Lange Zeit gab es kein Schuldbekenntnis von Seiten der katholischen Kirche, weshalb sich viele katholische Roma von der Kirche abwendeten. Heute veranstaltet die katholische Kirche Gedenkfeiern für die Opfer des Nationalsozialismus und stellt Gedenktafeln für die ermordeten Roma und Sinti auf. So sollen die Leute in den Gemeinden nicht vergessen, dass dort Roma und Sinti gelebt haben. Die katholische Kirche bemüht sich um eine Aufarbeitung der Vergangenheit und ist bestrebt, durch diese Aktionen die Beziehungen zu den Roma zu verbessern.

Zusammenfassung

Jedes Jahr nehmen zehntausende fahrende und sesshafte Roma und Sinti aus mehreren Ländern Europas an der Wallfahrt in Saintes Maries de la Mer in Südfrankreich teil. Höhepunkt ist die Prozession der Heiligen Sara, der Schutzpatronin der Roma und Sinti am 24. Mai. Eine Woche vor der Wallfahrt trifft sich ein Team von SeelsorgerInnen und Priestern aus unterschiedlichen Regionen Frankreichs und anderen Ländern Europas, um die Andachten vorzubereiten, die jeden Abend in der Krypta der Kirche stattfinden. Roma und Sinti nehmen gerne und zahlreich an diesen Abendandachten teil. Einige beteiligen sich an der Gestaltung der Messen. Bei der Prozession der Heiligen Sara sind auch Priester und Diakone aus Roma-Gemeinschaften anwesend.

In Mariazell findet jedes Jahr zu Mariä Himmelfahrt eine Wallfahrt für Roma und Sinti statt. Diese kommen aus Österreich, Deutschland und Slowenien. Nach der Messe gibt es ein gemeinsames Mittagessen und einen kulturellen Nachmittag mit Musik. Teile der Messe in Mariazell werden in Romanes gelesen. Roma und Sinti, sowie SeelsorgerInnen und Priester kommen regelmäßig wieder auf die Wallfahrten und nehmen auch an anderen lokalen Wallfahrten teil. Einige Roma fahren gemeinsam mit SeelsorgerInnen und Priestern zu den Wallfahrten. Auf lokaler Ebene arbeiten SeelsorgerInnen und Priester in unterschiedlichen Bereichen mit Roma und Sinti zusammen. Die katholische Kirche als transnationale religiöse Bewegung setzt Aktionen wie die Wallfahrten, um religiöse Netzwerke über nationalstaatliche Grenzen hinweg zu kreieren.

Die katholische Kirche betrachtet Roma und Sinti als „besondere Minderheit“ und gibt eigene Empfehlungen für eine Pastoral für Roma heraus. Programme für die Pastoral werden auf internationalen Konferenzen, teilweise in Zusammenarbeit mit Roma ausgearbeitet und auf lokaler Ebene umgesetzt. Viele Roma kritisieren, dass in der Katholischen Kirche noch immer der rassistische und von der Wissenschaft konstruierte Begriff „Zigeuner“ verwendet wird. SeelsorgerInnen und Priester, die in lokalen Gemeinschaften tätig sind, distanzieren sich von dieser Bezeichnung. Auf

transnationalen Ebene tendiert die katholische Kirche zu einer Homogenisierung von Identität, geistliche Würdenträger auf lokaler Ebene nehmen eine differenziertere Haltung ein.

Einschneidende Veränderungen in den letzten fünfzig Jahren sind die zahlreichen Konversionen von Roma und Sinti zu den evangelischen Pfingstkirchen. Dadurch änderte sich auch zum Teil die Arbeit von SeelsorgerInnen, da oftmals Roma und Sinti unterschiedlicher Konfessionen auf denselben Geländen leben. Roma können bei den evangelischen Pfingstkirchen selbst zu Priestern ausgebildet werden. Fahrende Roma und Sinti haben häufig einen eigenen Priester in der Gruppe, der organisatorische Aufgaben übernimmt und als Ansprechperson nach außen fungiert. In der katholischen Kirche gibt es bis jetzt nur wenige Roma und Sinti, die zu Priestern geweiht wurden. Die Kirche will aber vermehrt Roma für seelsorgerische Tätigkeiten in ihren Gemeinschaften beauftragen. SeelsorgerInnen und Priester sagen selbst, dass sie als *Gadje*, als Nicht-Roma in gewisser Weise immer Fremde in den Gemeinschaften der Roma bleiben, obwohl sich durch regelmäßige Kontakte und die Begleitung von Roma und Sinti über einen längeren Zeitraum hinweg, persönliche Beziehungen und zum Teil auch Freundschaften entwickeln können.

Die Wallfahrt in Saintes Maries de la mer kann als transnationales Event gesehen werden, weil die beteiligten Personen aus mehreren Ländern Europas kommen. Demnach sind Roma und Sinti, die daran teilnehmen, transnationale AkteurInnen, die Beziehungen unterschiedlicher Art über nationalstaatliche Grenzen hinweg unterhalten. Dass auch evangelische Roma bei der Wallfahrt in Saintes Maries de la mer anwesend sind, zeigt, dass Netzwerke unterschiedlicher Art nebeneinander bestehen können und die Grenzen fließend sind. Die Wallfahrt in Mariazell ist eher eine lokale Veranstaltung. Wie die weitere Entwicklung sein wird, ist heute noch nicht vorhersehbar.

Interviews

Transkribierte Interviews:

A: Alexis Mignot, Seelsorger in Frankreich

G: Romnja aus Neusiedl am See, Pensionistin

I: Ilija Jovanović, Dichter und ehemaliger Obmann des Romano Centro in Wien

L: Madame Lelaure, Seelsorgerin in Frankreich

M: Mag. Dr. Fabian N. Mmagu, Priester und Seelsorger der Diözese Eisenstadt

N: Monika Scheweck, Seelsorgerin der Diözese Eisenstadt

P: Priester von Saintes Maries de la Mer

S : Ceija Stojka, Malerin und Autorin aus Wien

Informelle Gespräche und Notizen:

R: Fahrender Rom aus Frankreich, Tischler

J: Fahrender Rom aus den Niederlanden, ehem. Puppenmacher

K: Romnja aus Frankreich

B: Romnja aus Bulgarien

C: Angehörige der Manuš aus Belgien

E: Evangelische Romnja aus Frankreich

Literaturliste

ACTON, Thomas/MUNDI, Gary. 1999. *Romani culture and Gypsy identity*. Univ. of Hertfordshire Press.

ACTON, Thomas/NICOLAE, Gheorghe. 2001. Citizens of the world and nowhere: Minority, ethnic and human rights for Roma during the last hurrah of the nation-state, in Guy, Will (Hg.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: Univ. of Hertfordshire Press: 54-70

ANDERSON, Allan. 2004. *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge Univ. Press.

ANDERSON, Benedict. 1936. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso.

APPADURAI, Arjun. 1996/2010. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press.

BARANY, Zoltan. 2002. *The East European Gypsies: Regime, Change, Marginality, and Ethnopolitics*. Cambridge Univ. Press.

BARTH, Frederik (Hg.). 1970. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo (u.a.), Universitetsforlaget.

BASCH, Linda/GLICK SCHILLER, Nina/SZANTON BLANC, Cristina (Hg.). 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: OPA/Gordon and Breach Publishers.

BAUMANN, Gerd. 1996. *Contesting Culture: Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge Univ. Press.

BAUMER, Iso. 1977. *Wallfahrt als Handlungsspiel: Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handelns*. Bern/Frankfurt a. M.

BEER, Bettina (Hg.). 2003. *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

BEYER, Peter (Hg.). 2001. *Religion im Prozeß der Globalisierung*. Würzburg: Ergon Verlag.

BURGUIÈRE, André/GREW, Raymond (Hg.). 2001. *The Construction of Minorities: Cases for Comparison Across Time and Around the World. The comparative studies in society and history book series*. Ann Arbor, Michigan: Univ. of Michigan Press.

CASANOVA, José. 1997. Globalizing Catholicism and the Return to a “Universal Church”, in: Hoeber Rudolph, Susanne/Piscatori, James (Hg.): *Transnational Religion and Fading States*. Colorado/Oxford: Westview Press: 121-143

CASCALES, Josef G. 1997. *El Pelé: Ein seliggesprochener Zigeuner*. Wien/Klagenfurt: Hermagoras Verlag.

COHEN, Robin. 1997. *Global Diasporas: An introduction*. London: UCL Press.

COHEN, Robin. 2008. *Global Diasporas: An introduction*. London/New York: Routledge (2. vollständig überarbeitete Auflage).

COLEMAN, Simon. 2000. *The globalisation of charismatic christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge Univ. Press.

COLEMAN, Simon/COLLINS, Peter. 2004. *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*. Cornwall: MPG Books.

FINGS, Karola/HEUSS, Herbert/SPARING, Frank. 1997. *From „Race Science“ to the Camps: The Gypsies during the Second World War*. Gypsy Research Centre: University of Hertfordshire Press.

FLICK, Uwe. 2002. *Qualitative Sozialforschung: Eine Einführung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

FLICK, Uwe/VON KARDOFF, Ernst/STEINKE, Ines (Hg.). 2000/2007. *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

GAY Y BLASCO, Paloma. 2000. *Gitano Evangelism: The Emergence of a Politico-Religious Diaspora*. Paper presented at the 6th EASA Conference, Krakow 26-29 July

<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-04%20Gayyblasco.pdf>
(14.5.2012)

GIDDENS, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Polity Press.

GIERE, Jacqueline (Hg.). 1996. *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

GINGRICH, Andre. 2004. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering, in: *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York/Oxford: Berghahn Books: 3-17

GLASER, Barney G./STRAUSS, Anselm L. 1967/2009. *The Discovery of Grounded Theory: strategies for qualitative research*. New Brunswick/London: Aldine Transaction Publishers.

GLICK SCHILLER, Nina/FAIST, Thomas. 2010. *Migration, Development, and Transnationalization: A Critical Stance*. New York/Oxford: Berghahn Books.

GREVERUS, Ina-Maria. 1975. *Zigeuner und wir*. Frankfurt: Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie der Johann Wolfgang Goethe-Universität.

GREW, Raymond. 2001. Introduction, in: Burguière, André/Grew, Raymond (Hg.): *The Construction of Minorities. Cases for Comparison Across Time and Around the World*. The comparative studies in society and history book series. Ann Arbor, Michigan, Univ. of Michigan Press: 1-14

GUY, Will. 2001. *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: Univ. of Hertfordshire Press.

HANNERZ, Ulf. 1996. *Transnational connections: Culture, people, places*. London: Routledge.

HAUPT, Gernot. 2007. „Eine eigene Religion haben sie nicht...“? Über den religiösen Antiziganismus gegenüber Roma und Sinti. Klagenfurt: XVII. Europäischer Volksgruppenkongress.

<http://www.ifsoz.org/content/download/pdf/071113klgft.pdf> (23.6.2012)

HECKMANN, Friedrich. 1992. *Ethnische Minderheiten, Volk und Nation: Soziologie inter-ethnischer Beziehungen*. Stuttgart: Enke.

HEINSCHINK, Mozes F/HEMETEK, Ursula (Hg.). 1994. *Roma: Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1997. Faces of Catholic Transnationalism: In and Beyond France, in: Hoeber Rudolph, Susanne/Piscatori, James (Hg.): *Transnational Religion and Fading States*. Colorado/Oxford: Westview Press.

HEUß, Herbert. 1996. Die Migration von Roma aus Osteuropa im 19. und 20. Jahrhundert: Historische Anlässe und staatliche Reaktion- Überlegungen zum Funktionswechsel des Zigeuner-Ressentiments, in Giere, Jacqueline: *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/New York: Campus Verlag: 109-131

HINNELS, John R. (Hg.) 2010. *The Routledge Companion to the Study of Religion: Second edition*. London/New York: Routledge.

HOEBER RUDOLPH, Susanne/PISCATORI, James (Hg.) 1997. *Transnational Religion and Fading States*. Colorado/Oxford: Westview Press.

HUND, Wulf. 2000. *Zigeunerbilder: Schnittmuster rassistischer Ideologie*. Duisburg: DISS.

JANSEN, Dorothea. 2003. *Einführung in die Netzwerkanalyse*. Opladen: Leske und Budrich.

KENRICK, Donald (Hg.). 2006. *The Gypsies during the Second World War 3: The Final Chapter*. University of Hertfordshire Press.

KÖHLER-ZÜLCH, Ines. 1996. Die verweigerte Herberge: Die Heilige Familie in Ägypten und andere Geschichten von „Zigeunern“ – Selbstäußerungen oder Außenbilder?, in: Giere, Jacqueline: *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/New York: Campus Verlag: 46-86

KOKOT, Waltraud/TÖLÖLYAN, Khachig/ALFONSO, Carolin (Hg.). 2004. *Diaspora, Identity and Religion: New directions in theory and research*. London/New York: Routledge.

KOVATS, Martin. 2001. The Emergence of European Roma Policy, in: Guy, Will (Hg.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: Univ. of Hertfordshire Press: 93-116

KÜCHER, Gertraud. 2006. *Fahrende Roma und Sinti in Österreich im beginnenden 21. Jahrhundert: Eine Untersuchung sozialanthropologischer Theorieansätze ausgehend vom Rastplatz für fahrende Roma und Sinti in Braunau am Inn*. (Diplomarb.) Wien

KURTZ, Lester R. 1995. *Gods in the global village*. Thousand Oaks, Calif. (u.a.): Pine Forge Press.

LEUTLOFF-GRANDITS, Carolin/ PELEIKIS, Anja/ THELEN, Tatjana (Hg.). 2009. *Social Security in Religious Networks: Anthropological Perspectives on New Risks and Ambivalences*. New York, Oxford: Berghahn Books.

LEVITT, Peggy. 2001. *Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the study of transnational religion*. Paper presented at workshop on "Transnational Migration: Comparative Perspectives", June 30-July 1, Princeton University
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Levitt.pdf> (14.5.2012)

LIÉGEOIS, Jean, Pierre. 1987. Governments and Gypsies: From Rejection to Assimilation, in Rao, Aparna: *The other Nomads: Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln: Böhlau Verlag: 357-372

LIÉGEOIS, Jean, Pierre. 2007. *Roma in Europe*. Council of Europe.

LUCASSEN, Leo/WILLEMS, Wim/COTTAAR, Annemarie. 1998. *Gypsies and Other Itinerant Groups: a Socio-Historical Approach*. Univ. of Amsterdam: Centre for the History of Migrants.

MACIEJEWSKI, Franz. 1996. Elemente des Antiziganismus, in: Giere, Jacqueline: *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/New York: Campus Verlag: 9-28

MARTIN, David. 2002. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell Publishers.

MAYER, Daniela. 2009. Mariazell: "Holy Mother Mary, Pray for Us Sinners" – Catholic Pilgrimage in Austria, in: Shahshahani, Soheila (Hg.): *Cities of Pilgrimage*. Berlin: Lit: 127-148.

MITCHELL, J.C. 1969 (Hg.). *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: University Press.

OKELY, Judith. 1983/1994. *The Traveller-Gypsies*. Cambridge Univ. Press

OKELY, Judith. 1999. Cultural ingenuity and travelling autonomy: not copying, just choosing, in: Acton, Tomas/Mundy, Gery: *Romani culture and Gypsy identity*. Univ. of Hertfordshire Press.

RAO, Aparna. 1987. *The other Nomads: Peripatetic minorities in cross-cultural perspective*. Köln: Böhlau Verlag.

RAO, Aparna. 1975. Some Mānuš Conceptions and Attitudes, in: Rehfisch, Farnham: *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London/New York/San Francisco: Academic Press.

REEMTSMA, Katrin. 1996a. *Zigeuner in der ethnografischen Literatur: Die „Zigeuner“ der Ethnografen*. Frankfurt a. M.: Fritz Bauer Institut.

REEMTSMA, Katrin. 1996b. *Sinti und Roma: Geschichte, Kultur, Gegenwart*. München: Verlag C.H.Beck.

REHFISCH, Farnham. 1975. *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London/New York/San Francisco: Academic Press.

ROSE, Romani. 1981. *In Auschwitz vergast, bis heute verfolgt: Sinti und Roma im ehemaligen KZ Bergen Belsen am 27. Oktober 1979*. Göttingen: Gesellschaft für bedrohte Völker.

ROSE, Romani. 2008. *...wenn unsere katholische Kirche uns nicht in ihren Schutz nimmt: Die katholischen Bischöfe und die Deportation der Sinti und Roma nach Auschwitz-Birkenau*. Dokumentations- und Kulturzentrum deutscher Sinti und Roma. http://www.sintiundroma.de/content/downloads/publikationen/online/rose_kath_kirche.pdf (14.5.2012)

SCHENK, Michael. 1984. *Soziale Netzwerke und Kommunikation*. Habilitationsschrift der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg. Tübingen: Mohr.

SCHLEHE, Judith. 2003. Formen qualitativer ethnografischer Interviews, in: Beer, Bettina (Hg.): *Methoden und Techniken der Feldforschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag: 71-93.

SCHMIDT, Christiane. 2000/2007. Analyse von Leitfadeninterviews, in: Flick, Uwe/Von Kardoff, Ernst/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag: 447-455.

SCHNEGG, Michael/LANG, Hartmut (Hg.). 2002. *Netzwerkanalyse: Eine praxisorientierte Einführung*. In: Methoden der Ethnographie, Heft 1. <http://www.methoden-der-ethnographie.de/heft1/Netzwerkanalyse.pdf> (14.5.2012)

SENFT, Gunter. 2003. *Zur Bedeutung der Sprache für die Feldforschung*. In: Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag: 55-70

SHAHSHAHANI, Soheila (Hg.). 2009. *Cities of Pilgrimage*. Berlin: Lit.

SIX-HOHENBALKEN, Maria Anna/TOSIC, Jelena (Hg.) 2009. *Anthropologie der Migration: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas

SIX-HOHENBALKEN, Maria Anna. 2009. Religionen in Bewegung, in: Six-Hohenbalken, Maria Anna/Tošić, Jelena (Hg.): *Anthropologie der Migration: Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien: Facultas: 247-263

SMITH, Michael Peter/GUARNIZO, Luis (Hg.). 1998. *Transnationalism from Below: Comparative Urban and Community Research*. Volume 6. New Brunswick/London: Transaction Publishers.

- SPRADLEY, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York.
- STEWART, Michael. 2001. Communist Roma policy 1945-89 as seen through the Hungarian case, in: Guy, Will (Hg.): *Between Past and Future: The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: Univ. of Hertfordshire Press: 71-92
- STOJKA, Ceija. 1995. *Wir leben im Verborgenen: Erinnerungen einer Rom-Zigeunerin*. Wien: Picus Verlag.
- STRAUSS, A.L. 1991. *Grundlagen qualitativer Sozialforschung: Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*. München: Fink.
- SUTHERLAND, Anne. 1975. Gypsies: The Hidden Americans, in: Rehfisch, Farnham: *Gypsies, Tinkers and other Travellers*. London/New York/San Francisco: Academic Press.
- THURNER, Erika/RIEGER, Barbara. 1994: Nationalsozialistische Verfolgung, "Wiedergutmachungs"- Praxis und Lebensverhältnisse der Sinti und Roma, in: Heinschink, Mozes F.: *ROMA: Das unbekannte Volk. Schicksal und Kultur*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- TURNER, Victor/TURNER, Edith. 1978/1995. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- VAN DER VEER, Peter. 1999. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton Univ. Press.
- VAN DER VEER, Peter. 2001. *Transnational Religion*. Paper given to the conference on Transnational Migration: Comparative Perspectives. Princeton University, 30 June- 1 July
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-0118%20Van%20der%20Veer.pdf> (14.5.2012)
- VAN GENNEP, Arnold. 1981. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.

VERTOVEC, Steven. 2000. *Religion and Diaspora*. Paper presented at the conference on 'New Landscapes of Religion in the West', School of Geography and the Environment, University of Oxford, 27-29 September

<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> (14.5.2012)

VERTOVEC, Steven. 2010. *Transnationalism*. New York: Routledge.

VOSSSEN, Rüdiger. 1983. *Roma, Sinti, Gitanos, Gypsies: Zwischen Verfolgung und Romantisierung*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien: Katalog zur Ausstellung des Hamburgischen Museums für Völkerkunde.

WILLEMS, Wim. 1996. Außenbilder von Sinti und Roma in der frühen Zigeunerforschung, in: Giere, Jacqueline: *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners: Zur Genese eines Vorurteils*. Frankfurt/New York: Campus Verlag: 87-108

WILLEMS, Wim/LUCASSEN, Leo. 1998. The Church of Knowledge: Representation of Gypsies in Encyclopaedias, in: Lucassen, Leo/Willems, Wim/Cottaar, Annemarie: *Gypsies and Other Itinerant Groups: a Socio-Historical Approach*. Univ. of Amsterdam: Centre for the History of Migrants.

ZIMMERMANN, Michael. 1989. *Verfolgt, vertrieben, vernichtet: die nationalsozialistische Vernichtungspolitik gegen Sinti und Roma*. Essen: Klartext-Verlag.

Zeitschriften

CANTON DELGADO, Manuela. 2004. Croyances protestantes: Stratégies Gitanes, in *Religions revisitées*. Revue trimestrielle numéro 20: 88-106.

SOLMS, Wilhelm. 2008. Das Zigeunerbild in den „Orientierungen für eine Pastoral“, in *Die Stellung der Kirchen zu den deutschen Sinti und Roma: Beiträge zur Antiziganismusforschung*. Band 5: 105-112.

Internetquellen

http://www.martinus.at/fmi/xsl/martinuspro/allgemein/Allgemein/browse/browserecord.xsl?-lay=WEB_Seite&WEB_BEREICH:: kp_BereichID=14321122007205529&-sortfield.1=Reihenfolge&-sortfield.2=ref_Sortierung_Aktuell&-sortfield.3=ref_Sortierung_Termin&-sortorder.1=ascend&-sortorder.2=descend&-sortorder.3=ascend&-max=1&-find (21.5.2012)

<http://assembly.coe.int/main.asp?Link=/documents/workingdocs/doc10/edoc12174.htm> (26.4.2012)

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20051208_orientamenti-zingari_ge.html (26.4.2012)

<http://www.camargue.fr/pages/histosmm.html#2> (13.5.2012)

<http://www.memoires-tsiganes1939-1946.fr/> (5.6.2012)

<http://www.camargue.fr/pages/pelrina.html> (5.6.2012)

<http://zentralrat.sintiundroma.de/content/index.php?navID=9&aID=13> (8.6.2012)

http://vieetlumiere.fr/Vie_et_Lumiere/Bienvenue.html (18.6.2012)

Weitere Quellen

Teilnehmende Beobachtung In Saintes Maries de la Mer und Mariazell.

Public Lecture: *Facing Discrimination everywhere. The Situation of Roma in the European Union*. Wien, 29.3.2011, veranstaltet von der Forschungsplattform "Human Rights in the European Context" der Universität Wien in Kooperation mit Amnesty International Österreich und dem Haus der Europäischen Union.

Anhang

Abstract

This diploma thesis focuses on transnational religious networks of Roma and Sinti. The methodological approach is based on fieldwork at the annually pilgrimages in Saintes Maries de la Mer in France and Mariazell in Austria. Through interviews with Roma and Priests, the author analyzes the relationships and interactions in religious networks of Roma. The Catholic church has created and maintains transnational religious networks, where local individuals and groups of Roma can join. The Vatican has published specific recommendations for a pastoral with Roma and Sinti. This thesis points out tendencies of homogenization in the Catholic church and the construction of identity. Recent studies on transnational religious movements focus also on religious transformations. The comparison with a study from the 1970s in Saintes Maries de la Mer illustrates transformations in religious practices. In the last fifty years, numerous Roma converted to the Evangelical Pentecostal Churches. This thesis shows, how conversions transform socio-political relationships and the construction of multiple identities in Roma-societies. In addition, there are illustrated different forms of social security in religious communities. The Catholic church offers various kinds of material and spiritual aid to Roma and Sinti. This thesis concerns also the denial of aid of the Catholic church during the nationalsocialism and the significance for the relationship between the church and the Roma.

Thema der vorliegenden Arbeit sind transnationale religiöse Netzwerke von Roma und Sinti. Der methodische Zugang basiert auf Feldforschungen bei den jährlich stattfindenden Wallfahrten in Saintes Maries de la Mer und in Mariazell. Mittels Interviews mit Roma und Sinti sowie Priestern und SeelsorgerInnen der katholischen Kirche werden Beziehungen und Interaktionen in religiösen Netzwerken analysiert. Die katholische Kirche kreiert und erhält transnationale religiöse Netzwerke, denen lokale Individuen und Gruppen von Roma beitreten können. Der Vatikan veröffentlichte Empfehlungen für eine spezifische Pastoral mit Roma und Sinti. Diese Arbeit thematisiert Homogenisierungstendenzen innerhalb der katholischen Kirche

sowie die Konstruktion von Identität. Rezente Studien zu transnationalen religiösen Bewegungen beziehen sich zudem auf die Analyse von religiösen Transformationen. Der Vergleich mit einer Studie von 1975 in Saintes Maries de la Mer zeigt Veränderungen von religiösen Praxen auf. Einschneidende Entwicklungen in den letzten fünfzig Jahren brachte zudem der Zuwachs an Roma und Sinti bei den evangelischen Pfingstkirchen. Es wird aufgezeigt, welche soziopolitischen Transformationen mit diesen Konversionen einhergehen. Zudem wird in dieser Arbeit thematisiert, inwiefern die katholische Kirche den Roma unterschiedliche Formen von sozialer Sicherheit bietet. Dabei wird auch auf die Verweigerung von Hilfe von Seiten der katholischen Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus hingewiesen und deren Bedeutung für die Beziehung von Roma zur katholischen Kirche.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Daniela Gruber

geb. am 19. Oktober 1984 in Meran

e-mail: a0408747@unet.univie.ac.at

Schulbildung:

Juli 2003: Matura an der Fachoberschule für Soziales „Marie Curie“ mit Fachrichtung Fremdsprachen und Tourismus in Meran

seit Oktober 2004: Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie an der Universität Wien

Auslandsexkursion durch die Universität Wien:

Februar 2009 in Indien

Berufliche Tätigkeiten und Praktika:

Dezember 2010 – Februar 2011: Praktikum in der Redaktion der Gesellschaft für bedrohte Völker Wien

2008: Feldforschungspraktikum zu alternativen Heilmethoden an der Universität Wien

Schuljahr 2007/08: Deutschunterricht und Aufgabenhilfe für Kinder von türkischen MigrantInnen in Österreich

Publikation:

„Bettelverbot entzieht vielen Roma und Sinti die Lebensgrundlage“ Artikel in der Zeitschrift für bedrohte Völker Österreich Nr. 1/Lfd.Nr. 106, April/Mai 2011, S.17

Sprachen: Deutsch, Italienisch, Englisch, Französisch, Spanisch, Hindi
