

4. Kontrafaktische Untersuchungen in der Praxis

Der praktischen Untersuchung wird eine kurze theoretische Erläuterung der normativen Theorieerzählung vorangestellt, die sich besonders für Texte mit rechtlichen Referenzen eignet, bevor zur praktischen Untersuchung übergegangen wird. Die folgenden literarischen Werke sollen im Rahmen des praktischen Teils der Arbeit untersucht werden:

1. Karine Tuils Roman *Diese eine Entscheidung* (2022), der den:die Leser:in mit der Arbeit einer Untersuchungsrichterin in der französischen Antiterrorabteilung und mit der französischen Antiterrorgesetzgebung bekannt macht;
2. Elvira Dones' Roman *Hana* (2017), der die Entrechtung der Frau nach dem Kanon des albanischen Gewohnheitsrechts *Kanun* thematisiert, dem Hana durch den Schwur ewiger Jungfräulichkeit zu entkommen sucht;
3. Deborah Feldmans autobiografischer Roman *Unorthodox* (2012), der die Kondition der Protagonistin/Autorin als Frau in der ultraorthodoxen jüdischen Satmar-Gemeinde in New York und ihre Zwangsheirat nach dem jüdisch-talmudischen Gesetz beschreibt;
4. Claude Chossats ebenfalls autobiografischer Roman *Repenti* (2017), in dem der Autor die noch heute gültigen ungeschriebenen Regeln der Blutrache (*Vendetta*) auf Korsika erläutert;
5. Abbas Khiders Roman *Ohrfeige* (2016), der durch den Verwaltungs- und Behördenschwungel führt, dem Asylbewerber:innen in Deutschland ausgesetzt sind.

Die Auswahl dieser fünf Werke erklärt sich zum einen daraus, dass die in ihnen aufgezeigten Wechselwirkungen zwischen Recht und Gesellschaft für eine interdisziplinäre kontrafaktische Untersuchung von besonderem Interesse sind, und zum anderen aus dem Bestreben, das in der Literatur traditionell überrepräsentierte Strafrecht durch neue Rechtsgebiete – wie die Terrorismusbekämpfung, Familien- und Asylrecht, talmudisches Recht und Gewohnheitsrecht – zu transzendieren.

Die Untersuchung jedes der fünf Werke wird der in Kapitel 3.2 ausführlich dargelegten Arbeitsmethode folgen, um die praktische Anwendbarkeit der theoretisch skizzierten Methode der juristischen Kontrafaktik zu erproben.

4.1 Erzählungen zwischen Fakt und Fiktion

Alle fünf Romane, die im Folgenden untersucht werden, beziehen sich mehr oder weniger explizit auf sehr unterschiedliche faktisch-rechtliche Zusammenhänge der realen Welt, die in der literarischen Fiktion kontrafaktisch zu eben dieser realen Welt variiert, d. h. ›erzählt‹ werden. Unter dem Begriff der ›Erzählung‹ sei, so Willy Viehöver, die »sprachliche Darstellung eines Geschehens, also einer zeitlich organisierten Abfolge von Ereignissen« zu verstehen, deren Zusammenhänge sinnstiftend sind und die sich unter Umständen in bestimmte übergeordnete Narrative einordnen lassen,¹ die z. B. auch rechtliche Verhältnisse betreffen können. Matías Martínez und Michael Scheffel definieren den Begriff der ›Erzählung‹ in ähnlicher Weise als »eine Art von mündlicher oder schriftlicher Rede, in der jemand jemandem etwas Besonderes mitteilt; sieht man von einer Bedeutung im weiteren Sinne von ›im Vertrauen mitteilen, sagen‹ [...] ab, so heißt eine Rede offenbar eine ›Erzählung‹, wenn diese Rede einen ihr zeitlich vorausgehenden Vorgang vergegenwärtigt, der als ›Geschehnis‹ oder ›Begebenheit‹ bestimmt werden kann.«² Die beiden Autoren unterscheiden dabei zwischen der Erzählung realer (faktischer) oder erfundener (fiktiver) Ereignisse sowie zwischen literarischer Fiktion und nicht-literarischer Alltagsrede.³

Bei den für die Studie selektierten Werken wird es sich in diesem Sinne um Fiktionen handeln, deren Referenzialität zu realen Rechtsverhältnissen zu untersuchen sein wird. Es wird zu klären sein, wie realweltliche rechtliche Fakten in der Fiktion dargestellt und gegenüber der Rechtswirklichkeit modifiziert werden oder nicht. Dabei wird die Möglichkeit der Vermischung von Faktizität und Fiktionalität in der Fiktion herauszuarbeiten sein. Es liegt daher nahe, nach der narrativen Form zu fragen, die imstande ist, auf diese Rechtswirklichkeit zuzugreifen, d. h. juristische Fakten und Fiktion zu verbinden. Christian Klein und Matías Martínez prägen dazu den Begriff der *Wirklichkeitserzählung* für Erzählungen, die sich auf die konkrete Wirklichkeit beziehen und »Aussagen mit einem spezifischen Geltungsanspruch« machen.⁴ Ein solcher Wirklichkeitsanspruch kann sich auf den Ist-Zustand des ›So-ist-es‹

1 Christian Klein, »Erzählung«, in: Roland Borgards & al. (Hg.), *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler 2013, S. 17–21, hier: S. 18.

2 Martínez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie*, S. 11–12.

3 Ebd., S. 12. Siehe dazu Kapitel 2.4.1 »Zum Verhältnis zwischen Fiktion und Fakt«.

4 Christian Klein / Matías Martínez, »Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens«, in: Christian Klein / Matías Martínez (Hg.), *Wirklichkeitserzählungen. Felder, Formen und Funktionen nicht-literarischen Erzählens*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2009, S. 1–13, hier: S. 1.

(deskriptive Wirklichkeitserzählung), den Soll-Zustand des ›So-soll-es sein‹ (normative Wirklichkeitserzählung) oder auf den prognostizierten Zustand des ›So-wird-es sein‹ (voraussagende Wirklichkeitserzählung) beziehen.⁵ Für Erzählungen, die auf Rechtsverhältnisse referieren, bietet sich in diesem Zusammenhang tautologisch insbesondere die Unterart der *normativen Wirklichkeitserzählung* an. Dass das Konzept der Wirklichkeitserzählung auch auf literarische Texte anwendbar ist, bestätigt die Auffassung von Klein und Martínez, nach der es auch auf narrativer Ebene zu einer Vermischung von fiktiven und faktischen Referenzen kommen kann:

Auf der Ebene der *histoire* (der Ebene des Erzählten) werden mitunter nicht nur reale Geschehnisse geschildert, sondern z. B. auch fiktive Fallgeschichten (etwa im wirtschaftlichen oder juristischen Diskurs). Da diese fiktiven Elemente aber im Sinne der Praxisregulierung oder der Festlegung allgemeiner Strukturmerkmale mit Bezug auf die außersprachliche Wirklichkeit funktionalisiert werden, verstehen wir sie als *Wirklichkeitserzählungen*.⁶

Dass das Vorkommen von faktischen Referenzen in fiktionalen Texten jenseits der Spezifik des jungen narratologischen Konzepts der ›Wahrheitserzählung‹ durchaus üblich ist, ohne der literarischen Fiktion einen Abbruch zu tun, wurde bereits im Kapitel 2.4.1 zum Verhältnis von Fiktion und Fakt näher erläutert.

4.2 Diese eine Entscheidung (2022) von Karine Tuil⁷

Nach Gerhard Wild sind in Frankreich »Literatur und öffentliches Leben« stärker als in anderen europäischen Ländern »miteinander verflochten.«⁸ Karine Tuil bestätigt diese Feststellung in ihrer Antrittsrede am 14. September 2023 anlässlich der Übernahme des traditionell einjährigen Lehrstuhls, der ausgewählten Schriftsteller:innen am Institut für Politikwissenschaften in Paris (*Sciences Po Paris*) zukommt, und die sie

5 Ebd., S. 6–7.

6 Ebd., S. 7.

7 Karine Tuil, *La décision*, Paris: Gallimard 2022. Für Zitierzwecke wird die französische Originalfassung unter der Sigle ›LD‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet. Die deutsche Übersetzung wurde von Maja Ueberle-Pfaff übernommen: Karine Tuil, *Diese eine Entscheidung*, München: dtv 2023. Für Zitierzwecke wird die deutsche Übersetzung unter der Sigle ›DEE‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet. Wenn ich eine eigene Übersetzung angebe, wird dies mit der Sigle ›EÜ‹ ausgewiesen.

8 Gerhard Wild, »Französische Literatur der Gegenwart«, in: *Kindler Kompakt. Französische Literatur der Gegenwart*. Stuttgart: J. B. Metzler 2017, S. 9.

mit folgendem Satz einleitet: »Littérature est la dernière poche de résistance, dans un monde qui plie.«⁹ Sie betont das gesellschaftliche Engagement ihres Schreibens als Mittel der Wahrheitsfindung durch das Wort, genauso wie das Recht Richter:innen zur Wahrheitsfindung verpflichtet. Die Literatur, so Tuil, sei – wie das Recht – ein Akt der Verteidigung, sie sei die Freiheit im Dienst der Freiheit. Die französische Autorin weiß, wovon sie spricht, denn sie hat selbst Rechtswissenschaften studiert. Literatur und Recht, argumentiert sie, können die Gesellschaft verändern, den Blick auf bestimmte Anliegen lenken und die Perspektive verändern. Literatur eröffnet kontradiktorische, demokratische Debatten, indem sie Fragen stellt, Antworten sucht und den Blick auf Probleme lenkt, die die Gesellschaft bewegen.¹⁰ Eine dieser gerade aktuellen Debatten in Frankreich betrifft den Kampf gegen den islamistischen Terror, der, mit Unterbrechungen, seit 1985 die Öffentlichkeit erschüttert.

Tuils Roman *Diese eine Entscheidung* ist vor dem Hintergrund der neu aufgeflamten islamistischen Terrorgefahr zu lesen, die Frankreich nach einer etwas ruhigeren Phase im Anschluss an die Attentatsserie der 1990er Jahre¹¹ insbesondere seit 2015 wieder heimsucht, wie Wild erläutert: »Seit Anfang 2015 erlebt Frankreich eine beispiellose Serie von islamistischen Terroranschlägen, auf die der Staat mit dem Ausnahmezustand reagiert.«¹² Bereits 1986 wurde in Frankreich ein spezielles Strafrecht eingeführt (loi n° 86-1020 du 9 septembre 1986), das der Schwere und den Eigenheiten des Terroraktes Rechnung tragen sollte. Die aufeinanderfolgenden Attentate wurden jedes Mal zum Anlass für Gesetzesänderungen und -ergänzungen, zuletzt im Juni 2017 (loi n° 2017-1510 du 30 octobre 2017).¹³ Tuils Fokus liege in diesem Kontext, wie Marion Mas hervorhebt, auf der Schwierigkeit, die richtige Entscheidung zwischen der Freilassung oder der Inhaftierung von potenziellen Terrorist:innen zu treffen, die noch keine nachweisbare Tat begangen haben: »Car le but [...] est bien de placer le lecteur au cœur des difficultés propres à l'acte de juger, en l'exposant à la polyphonie.«¹⁴ Das Prinzip der Unschuldsvermutung auf der einen Seite und die Sorge um die öffentliche Sicherheit auf der anderen stehen in einem schwer lösbaren Konflikt zueinander: Die Vermutung terroristischer Absichten liegt jedoch nahe,

9 Karine Tuil, »La littérature, force de changement social«, Antrittsrede an Sciences Po de Paris, 14.9.2023 (Internet-Link im Literaturverzeichnis): »Literatur ist die letzte Bastion des Widerstandes in einer Welt, die aufgibt.« (EÜ)

10 Tuil, »La littérature«.

11 Siehe dazu Trévidic, *Au cœur*, S. 24–25.

12 Wild, »Französische Literatur«, S. 10.

13 Stand: 12.6.2024.

14 Mas, »L'interprétation«, S. 3. Vgl. dazu auch Chelsea Rolle, »Décider ne va pas sans responsabilité«, in: *Le Regard Libre* (2024/3), S. 42–43.

wenn französische Anhänger des Islams nach Syrien reisen, um sich dort vom Islamischen Staat (IS) ausbilden zu lassen. Die Frage nach der Richtigkeit der richterlichen Entscheidung wird, wie gezeigt werden wird, durch subjektive Einflussfaktoren erschwert. Karine Tuil verweise, so Rémy Cabrillac, gekonnt auf das Dilemma zwischen der erdrückenden Verantwortung von Richter:innen, wenn eine Fehlentscheidung Menschenleben kosten oder es in unerträglicher Weise verändern kann, und der Wahrung der Menschlichkeit trotz großer Ängste, Risiken und eines starken gesellschaftlichen Drucks, weshalb der Roman für Jurist:innen von großem Interesse sei: »Le juriste ne manquera pas d'être particulièrement intéressé par cette appréhension fictive mais remarquablement documentée du monde judiciaire.«¹⁵

Tuil beweist mit *Diese eine Entscheidung*, wie sehr Recht und Literatur, Gesetzgebung und Emotionen miteinander verbunden sind. Literatur ist für sie, wie Sophie Tardy-Joubert notiert, ein Ort der Überschreitung und der Überwindung von Tabus: »La littérature doit être le lieu de la transgression, de la levée des tabous et des dénis. Un lieu où on peut tout dire de la société. Être romancier, c'est affirmer cette liberté.«¹⁶ Wie Marc Trévidic, selbst ehemaliger Staatsanwalt und nun Anti-Terrorrichter am Pariser Gericht, bestätigt, erfasse die Autorin treffend die schwierige und zugleich verantwortungsvolle Rolle von Untersuchungsrichter:innen bei der Ermittlung der Wahrheit, indem diese die Beschuldigten nicht nur zu belasten, sondern auch zu entlasten wissen: »Pour ma part j'ai toujours apprécié la notion d'instruction à charge et à décharge, une lourde tâche confiée au juge d'instruction. Mais aussi la noblesse de sa fonction. Quelle plus grande satisfaction peut-il exister que celle, pour un juge, de rechercher la vérité ? Cette satisfaction est à son point culminant quand l'enquête permet d'innocenter un suspect.«¹⁷ Wie Tuil in *Diese eine Entscheidung* – in Übereinstimmung mit Marc Trévidic – deutlich macht, muss es eben auch das Anliegen von Richter:innen sein, den Verdächtigen die Möglichkeit zu geben, ihre Unschuld zu beweisen: Denn nicht im Schuldspruch, sondern in im Freispruch liegt die wahre Befriedigung.

4.2.1 *Diese eine Entscheidung: Inhalt*

Alma Revel, Untersuchungsrichterin und Koordinatorin der französischen Anti-Terror-Abteilung in Paris, ist, neben vielen anderen Fällen mit

- 15 Rémy Cabrillac, »La décision«, in: *La Semaine Juridique* (édition générale) (2022/3), S. 141.
- 16 Sophie Tardy-Joubert, »Karine Tuil, du droit à la littérature ou la réflexion sur la condition humaine«, in: *Droit & Littérature* (2020/4), S. 27–29, hier: S. 29.
- 17 Trévidic, *Au cœur*, S. 140.

der Untersuchung des Falls ›Abdeljalil Kacem‹ betraut, den sie im Binom mit ihrem Kollegen François Vasseur betreut. Dieser Fall ist einer von vielen, in denen sich französische Staatsbürger:innen in Frankreich radikalisierten, nach Syrien reisen, um sich dort vom Islamischen Staat (IS) ausbilden zu lassen und als Attentäter:innen nach Frankreich zurückkehren. Auch Abdeljalil Kacem begab sich 2014 mit seiner Frau Sonia dos Santos in ein IS-Ausbildungslager und kehrte zwei Jahre später wieder nach Frankreich zurück. Eine bereits begangene Tat kann ihm jedoch nicht nachgewiesen werden, lediglich der Verdacht, dass seine Rückkehr nicht in friedlicher Absicht erfolgte, liegt auf der Hand. Die Ermittlungen von Alma Revel sollen Aufschluss darüber geben, ob Kacem aus der Untersuchungshaft ohne Gefahr für die Allgemeinheit entlassen werden kann und soll. Das französische Strafrecht räumt im Rahmen einer speziellen Anti-Terrorgesetzgebung die Möglichkeit ein, Tatverdächtige präventiv anzuklagen und gegebenenfalls aufgrund einer nachgewiesenen kriminellen *Absicht* zu bestrafen. Alma Revels Arbeit wird überschattet durch das Scheitern ihrer Ehe mit Ezra Halevi, durch den großen psychologischen Druck in ihrer Arbeit in ständiger Konfrontation mit der Gewalt der Täter:innen und dem unendlichen Leid der Opfer, sowie durch die ständige Angst um ihr eigenes Leben und das ihrer drei Kinder. In diesem Kontext verliert sie sich, in einem Zustand persönlicher Fragilität und entgegen dem Berufsgebot, Interessenskonflikte zu vermeiden, in den Verteidiger von Abdeljalil Kacem, Emmanuel Forest. Dieser verteidigt Kacem und seine Frau Sonia, die behaupten, in friedlicher Absicht nach Syrien gereist zu sein, um dort nach den Gesetzen des Islam zu leben. Bei ihrer Rückkehr nach Frankreich über die Türkei wurden sie dort gefasst, in ein Lager interniert und wenig später an Frankreich ausgeliefert. Unter dem Verdacht stehend, sich aktiv am Islamischen Staat beteiligt zu haben, wurden sie sofort unter Polizeiaufsicht gestellt (Sonia) bzw. in Untersuchungshaft genommen (Abdeljalil) (LD 118–119 / DEE 118–119). Am Ende ihrer Ermittlungen beschließt Alma Revel, beeinflusst von ihrem Geliebten Emmanuel Forest und dem scheinbar positiven Verhalten von Kacem, diesem die bedingte Freiheit zu gewähren, mit der Auflage eines elektronischen Armbands und regelmäßiger polizeilicher Kontrollen. Diese Entscheidung erweist sich auf dramatische Weise als falsch: Wenige Tage später verübt Kacem einen Anschlag auf den Pariser Nachtclub *L'Entrepôt*, bei dem elf Menschen ums Leben kommen, darunter auch Ali, der Lebensgefährte von Revels Tochter Milena.¹⁸

Nach dieser kurzen Schilderung von Hintergrund und Handlung soll der Blick nun aufmerksam und gezielt auf den *expliziten juristischen Diskurs im Narrativ* gelenkt werden, wie er sich den Leser:innen auch ohne juristisches Hintergrundwissen zum spezifischen französischen

18 Vgl. dazu Charbonnier/Petit, *Quand la littérature*, S. 72–79.

Anti-Terror-Strafrecht erschließt. Aus der Diskursanalyse des Textes werden rechtlich relevante Informationen gewonnen, die im Rahmen der Fiktion ein vorläufiges juristischen Gesamtbild ergeben. In einem zweiten Schritt wird das heute in Frankreich geltende Sonderstrafrecht zur Terrorismus-Bekämpfung dargestellt und dem fiktionalen Gesamtbild kontrafaktisch gegenübergestellt. Erst die Verbindung des diegetischen Rechtsdiskurses mit dem realweltlichen rechtshistorischen Hintergrundwissen über die spezielle Terrorgesetzgebung in Frankreich wird Tuils Roman vollständig erschließen und das Verständnis durch Auslegung entscheidend erhöhen.

4.2.2 Expliziter Rechtdiskurs in der Diegese

Tuils Fiktion bildet die sehr reale Welt des französischen Sonderstrafrechts und seiner Akteure ab – d.h. der Staatsanwält:innen, Untersuchungsrichter:innen, Strafverteidiger:innen, Haftprüfungsrichter:innen, Kriminalpolizei –, ohne jedoch ganz auf die Freiheit der literarischen Fiktion zu verzichten, insofern als die Romanfiguren und ihre Dialoge, ihre Emotionen, Ängste und Hoffnungen fiktiven Ursprungs sind. Rémy Cabrillac bestätigt, wie bereits erwähnt, dass Tuils Fiktion zugleich ein seriös recherchiertes Bild der französischen Anti-Terror-Justiz zeichne.¹⁹ Sie vermittelt, um mit Foucault zu sprechen, die Praxis des Betriebes in der Anti-Terror-Abteilung eines Pariser Gerichts, indem sie sowohl deren Akteure als auch die strafprozessrechtlichen Regeln in der Diegese beschreibt.²⁰ Entsprechend dieser gerichtlichen Praxis skizziert Tuil in *Diese eine Entscheidung* die Konventionen des französischen Sonderstrafrechts, indem sie sich sehr genau an die juristischen Begriffe, an das Fachvokabular und an die normativen Bestimmungen hält.²¹ Die Fiktion versucht, jenseits der explizit nachvollziehbaren strafrechtlichen Regeln, unsichtbare Verhaltensweisen, Einstellungen und Praktiken im spezialstrafrechtlichen Justizbetrieb zu rekonstruieren und deutlich zu machen. Als Text produziert *Diese eine Entscheidung* das ›Hin und Her‹ zwischen dem realen Recht und dem Medium des literarischen Textes als imaginäre Kraft, das Philippe Agresti wie folgt beschreibt: »Le texte. Toujours le texte comme source de réflexion [...]. Les auteurs mettent en exergue les allers-retours incessants que les textes produisent entre la discipline juridique, ancrée dans le réel, et la discipline littéraire interpellant l'imaginaire.«²² Der Rechtdiskurs erscheint auf diese Weise als in eine fiktive,

19 Vgl. Cabrillac, »La décision«, S. 141.

20 Vgl. Foucault, *L'archéologie*, S. 68.

21 Vgl. Link, *Elementare Literatur*, S. 18–25.

22 Agresti, »Préface«.

imaginäre Handlung eingebettet, der zwei Ziele verfolgt: Erstens, die Klärung und Erklärung der Funktionen der strafrechtlichen Institution, des Ablaufs des Strafprozesses, des Gerichtsbetriebs sowie der Funktionen und Interaktionen der einzelnen Akteure in diesem Prozess. Zweitens, die psychologischen und menschlichen Prozesse, Schwierigkeiten und Konflikte, die diese Akteure durchlaufen und mit denen sie zu kämpfen haben, insbesondere wenn es darum geht, die richtige Entscheidung zu treffen. Die professionell wirkenden Verhöre und Befragungen des Beschuldigten Kacem, die das Narrativ durchsetzen, lassen Revel kein klares Bild von Kacems Absichten gewinnen, weder im vorteiligen noch im nachteiligen Sinne. Die Leser:innen hingegen ahnen, dass Kacems Aussagen höchstwahrscheinlich nicht ganz glaubwürdig sind. Die Frage nach der ›richtigen‹ Entscheidung stellt sich Revel sowohl in ihrem fiktionalen Privatleben als auch in ihrer beruflichen Tätigkeit als Untersuchungsrichterin. Sie verweist damit nicht nur kontinuierlich auf die Realität der französischen Anti-Terror-Gesetzgebung, sondern auch auf das kritische Potenzial der Literatur.

Im Folgenden geht es nun darum, die beiden fiktionalen Sphären, das Fiktive und das Faktisch-Reale, auseinanderzuidividieren, um den Rechtsdiskurs freizulegen. In diesem Zusammenhang sei an das mögliche Verhältnis von Fiktionalität und Realität in der Fiktion erinnert, das Wolfgang Iser als sich nicht gegenseitig ausschließend begreift: »Daher ließe sich das Fiktive als eine eigentümliche Übergangsgestalt qualifizieren, die sich immer zwischen das Reale und das Imaginäre zum Zweck ihrer wechselseitigen Anschließbarkeit schiebt.«²³ Anschließbarkeit statt Ausschließbarkeit: Genau dieses Verhältnis, auf das Iser verweist, bestimmt das Verhältnis von fiktivem und faktischem Diskurs im Roman *Diese eine Entscheidung*, insofern reales Recht einerseits und imaginierte Handlungen und Handlungsakteure andererseits im Text miteinander korrelieren. Mit anderen Worten: Literatur und Recht, Fiktion und Fakt treffen im Text aufeinander, ohne sich gegenseitig auszuschließen. Mit Michel Foucault gesprochen, geht es an dieser Stelle um die Frage, wie sich das französische Anti-Terror-Recht im Text äußert und in welchem Verhältnis es zur imaginären Fiktion der handelnden Personen steht.²⁴ Im Prozess der Textinterpretation wird es im Sinne des Gadamer'schen hermeneutischen Zirkels darum gehen, Unzutreffendes allmählich auszusortieren, bis das, was für die vorliegende Untersuchung relevant ist, eng eingekreist ist, nämlich der Rechtsdiskurs mit Bezug auf das französische Anti-Terror-Recht.

Mit dem Satz »En tant que juge antiterroriste« (LD 13 / DEE 9)²⁵ erfolgt ein unmittelbarer Einstieg in die Welt des speziellen französischen

23 Iser, »Akte«, S. 150.

24 Vgl. Foucault, *L'archéologie*, S. 68.

25 »Als Untersuchungsrichterin in der Anti-Terror-Abteilung« (EÜ).

Anti-Terror-Strafrechts. Die gleichzeitige Frage der Ich-Erzählerin und Untersuchungsrichterin in der Anti-Terror-Abteilung, Alma Revel, ob sie ihrer Aufgabe, den Opfern den Schrecken der detaillierten Aufnahmen der Attentate zu zeigen, gewachsen sein wird, verdeutlicht den strafrechtlichen Kontext (LD 13 / DEE 9). Mit der Erwähnung ihres Richterkollegen François Vasseur, der seit dem Attentat auf die Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* die Abteilung verstärkt, verweist Revel auf die richterliche Ermittlungsarbeit in Binomen, in Zusammenarbeit mit dem mit dem Fall betrauten Haupttrichter Éric Macri (LD 14 / DEE 10).

Dass sich Alma Revel mit Terrorfällen befasst, wird aus der Aufzählung dessen, was sie im Laufe ihrer Karriere schon gesehen hat, ersichtlich: »des vidéos d'exécutions, [...] extraits de caméras de surveillance, décapitations«²⁶ und Selbstaufnahmen von Kamikaze-Attentäter:innen, denen es nicht nur um den Terrorakt geht, sondern vor allem um dessen Mediatisierung: »ils calent la caméra sur leur torse à l'aide d'un harnais et l'enclenchent au moment de passer à l'acte, ça ne leur suffit pas de tuer, ils veulent montrer comment ils ont tué« (LD 15–16 / DEE 11–12).²⁷ Genauere Informationen zu ihrer Arbeit als spezialisierte Untersuchungsrichterin liefert Revel, wenn sie schildert, dass sie 2009 ihre Funktion in der Anti-Terror-Abteilung in Paris aufgenommen hat und 2012 zur Koordinatorin von elf Richter:innen aufgestiegen ist (LD 21 / DEE 16). Ihr Kompetenzbereich erstreckt sich auf Attentate ohne geografische Begrenzung, sobald sie Opfer fordern. Zum Status von Untersuchungsrichter:innen führt sie allgemein aus, dass diese Ermittlungen leiten, die Angeklagten und ihre Kompliz:innen verhören und die Familien der Opfer empfangen. Die Aufgabe von Untersuchungsrichter:innen sei nicht, die Schuld zu beweisen, sondern die objektiv feststellbaren Beweise zu sammeln. Drei Dienste arbeiten mit den Untersuchungsrichter:innen und mit dem:der mit dem Fall betrauten Richter:in zusammen: der französische Sicherheitsdienst für Inneres (DGSI)²⁸, die Anti-Terror-Unterabteilung der Gerichtspolizei (SDAT)²⁹ und die Anti-Terror-Abteilung der Kriminalpolizei. Die tägliche Arbeit besteht aus regelmäßigen Besprechungen und der Beauftragung von Expert:innen und Ermittlungshelfer:innen mit zahlreichen Gutachten: DNA-Analysen, Computerdaten, psychologischen

26 »Videos von Hinrichtungen, [...] Ausschnitte von Überwachungskameras, Enthauptungen« (EÜ), S. 11.

27 »Sie befestigen die Kamera auf ihrem Rücken und aktivieren sie in dem Moment, in dem sie zur Tat übergehen, denn es genügt ihnen nicht nur zu töten, sondern sie wollen auch zeigen, wie sie getötet haben« (EÜ).

28 DGSI = Direction Générale de la Sécurité Intérieure. Sie wurde am 30. April 2014 ins Leben gerufen und übernimmt seitdem die Aufgaben der DCRI. Sie untersteht direkt dem Ministerium für Inneres. Vgl. Yves Mayaud, *Prévention du terrorisme*, Paris: Dalloz 2020, S. 22.

29 SDAT = Sous-Direction Anti-Terroriste (Trévidic, *Au cœur*, S. 15).

Gutachten. Zu ihrer täglichen Arbeit gehören weiter, wie Revel erklärt, die Vorbereitung und Durchführung von Verhören, die Durchführung von oft gefährlichen Außeneinsätzen in Gebieten, in denen dschihadistische Truppen operieren, und das Verfassen von Beschlüssen (LD 21–24 / DEE 17–20).

Nach der traumatischen Erfahrung einer langen Serie von Terroranschlägen in den 1990er Jahren³⁰, so Revel, habe sich die Vergeltungsjustiz ab 2015 zur Präventivjustiz gewandelt. Es wurde möglich, schon die Absicht strafrechtlich zu verfolgen, ohne dass tatsächlich eine Tat verübt worden ist: »Aujourd’hui, en matière de terrorisme, on a une infraction par anticipation, on interpelle le plus en amont possible, on incrimine une simple intention« (LD 184 / DEE 188).³¹ Sobald eine Person nach Syrien ausreiste, wurden gegen sie Ermittlungen wegen des Verdachts der Vorbereitung eines Terroranschlags eingeleitet und Haftstrafen verhängt, mitunter zu Unrecht (LD 33 / DEE 30–31).

In diesem Zusammenhang erläutert Revel minutiös das Verfahren, das Syrienrückkehrer:innen bestimmt ist: Sobald sie am Flughafen Orly aus dem Flugzeug steigen, werden sie bereits auf der Landebahn von drei Suchagent:innen in Empfang genommen, einer Identitätskontrolle unterzogen, zur Grenzpolizei des Flughafens Orly gebracht und dort über ihre Rechte unterrichtet. Der DGSi wird informiert, um eine:n Pflichtverteidiger:in und eine:n Arzt:Ärztin zu bestellen. Nach der Identifizierung und Versiegelung des Gepäcks am Flughafen werden die Ankommenden in Levallois in Polizeigewahrsam genommen, wo am nächsten Morgen das Verhör in Anwesenheit von drei Ermittler:innen beginnt: Ein:e Agent:in führt das Verhör durch, ein:e weitere:r Agent:in untersucht das versiegelte Gepäck, und ein:e dritte:r kümmert sich um den Rest (Dateien, Präsenz in Sozialnetzen etc.).

Vor dem Hintergrund der Ausführungen zur Problematik der Syrienrückkehrer:innen und des Vorgehens mit ihnen sind zum einen der beiläufige Einschub zum Fall ›Nadia Karmouche‹ und zum anderen der zentrale Fall von Abdeljalil Kacem und seiner Frau Sonia zu verstehen: Als Anna Revel mit ihrem Ehemann ein Wochenende im Urlaub verbringt,

30 Zwischen 1985 und 1987 wurde Paris von einer Anschlagsserie auf U-Bahn-Stationen (Saint-Michel, Orsay, Maisons-Blanches, Port-Royal), auf Kaufhäuser (Publicis Drugstore, Marks & Spencer, Galeries Lafayette, Fnac, Gibert-Jeunes) und auf der Straße (rue Copernic, rue de Rosiers, rue de Rennes) erschüttert (vgl. Trévidic, *Au cœur*, S. 19–25). 2012 folgten die Anschläge in Toulouse und Montauban, am 7. Januar 2015 auf die Zeitungsredaktion *Charlie Hebdo* in Paris, am 13. November 2015 auf die Konzerthalle *Bataclan* in Paris, am 14. Juli 2016 auf die *Promenade des Anglais* in Nizza.

31 »Heute genügt allein der Verdacht auf die Absicht, einen Terrorakt zu verüben, um eine Person zu inkriminieren, noch bevor sie tatsächlich eine Tat verübt hat.« (EÜ)

um einen letzten Versuch zu unternehmen, ihre Ehe zu retten, wird sie von einem Ermittler der DGSI darüber informiert, dass Nadia Karmouche – die während ihres Versuches, nach Syrien zu gelangen von der Polizei in der Türkei aufgegriffen worden war und derzeit in Frankreich unter gerichtlicher Kontrolle steht – sich nicht pflichtgemäß beim Polizeikommissariat gemeldet hat. Revel befürchtet sogleich, dass Karmouche ihre gerichtliche Verordnung missachtet habe, um ein Attentat zu begehen: »Dans ces moments-là, c'est l'horreur. Vous êtes convaincu que la personne a violé son contrôle judiciaire pour commettre un attentat« (LD 78 / DEE 80).³² Dass sie Nadia Karmouche nicht in Untersuchungshaft genommen hat, begründet Revel damit, dass diese zurückgeschickt worden sei, noch bevor sie überhaupt syrischen Boden betreten habe. Gleichzeitig warnt sie jedoch davor, dass Karmouche dem Islamischen Staat die Treue geschworen habe und daher als gefährlich einzustufen sei (LD 78–81 / DEE 80–83).

In demselben Kontext der strafrechtlichen Verfolgung von Syrienrückkehrer:innen ist der zentrale Fall von Abdeljalil Kacem und seiner Frau Sonia zu verstehen: In dem Moment, in dem sie nach einem mehrwöchigen Aufenthalt in Syrien nach Frankreich zurückkehrten, verhängte Revel gegen Sonia die Polizeikontrolle mit elektronischem Armband und die Untersuchungshaft gegen Abdeljalil (LD 118–119 / DEE 118–119). Seitdem versucht Revel, die Wahrheit zu ermitteln und zu entscheiden, ob die Beweise, über die sie verfügt, ausreichen, um die Angeklagten an Richter Eric Macri zu verweisen. Dies ist hier die zentrale Frage, die sich Revel unaufhörlich stellt: Trifft sie die richtige Entscheidung? »Est-ce que je prends la *bonne* décision? Et qu'est-ce qu'une bonne décision? Bonne pour qui? Le mis en examen? La société? Ma conscience?« (LD 127 / DEE 127).³³

Aus der Beschreibung der Vernehmungen des Angeklagten Abdeljalil gehen deutliche strafprozessrechtliche Normen hervor: Es geht um die Wahrheitsfindung nach strengen Regeln, wobei der:die Gerichtsdien:in ein:e unentbehrliche:r Begleiter:in des:der Untersuchungsrichters:Untersuchungsrichterin ist, der:die sich um Verfahrensbelange kümmert, bei Vernehmungen anwesend ist, berät, zuhört und die Vernehmung protokolliert. Der:die Beschuldigte hat das Recht zu schweigen, was jedoch selten vorkommt, da er:sie weiß, dass die Strafe in diesem Fall in der Regel härter ausfällt (LD 95–96 / DEE 95–96).

32 »Solche Momente sind der reinste Horror.« (DEE 80) »Man ist überzeugt, dass die betreffende Person ihrer Meldepflicht nicht nachkommt, in der Absicht, ein Attentat zu verüben.« (EÜ)

33 »Treffe ich die *richtige* Entscheidung? Und was ist eine richtige Entscheidung? Richtig für wen? Den Beschuldigten? Die Gesellschaft? Mein Gewissen?« (EÜ)

Revels Ermittlungen werden durch ihre ehebrecherische Liebesbeziehung mit dem Rechtsanwalt Emmanuel Forest, der Abdeljalil Kacem in dem von ihr geleiteten Untersuchungsverfahren verteidigt, erschwert. Subjektiv-emotionale Faktoren bergen die Gefahr, dass sie sich in dieser Situation nicht an das Gebot hält, Interessenskonflikte zwischen Richterinnen und Anwalt zu vermeiden: »Quand on a des dossiers en commun, il peut y avoir conflit d'intérêts« (LD 58 / DEE 57).³⁴ Tatsächlich versucht Forest, seine Geliebte und Richterin Revel hinsichtlich des Untersuchungsergebnisses im Fall Abdeljalil Kacem zu beeinflussen, indem er argumentiert, sie habe keine handfesten Beweise dafür, dass sein Mandant an Attentaten beteiligt gewesen sei (LD 183–185 / DEE 187–189). In einem Gespräch mit Revel und ihrem Binom François Vasseur drängt Forest wiederholt darauf, Kacem freizulassen und untermauert seine Forderung mit der Entscheidung des Haftüberprüfungsrichters, nach dessen Wortlaut keine Gefahr bestehe, Kacem freizulassen. Außerdem seien alle materiellen Voraussetzungen für seine Freilassung erfüllt: Seine Mutter habe sich bereit erklärt, ihren Sohn aufzunehmen, seine Ehefrau sei dabei, eine Arbeit zu finden, und das Ergebnis der Machbarkeitsprüfung sei positiv (LD 220–225 / DEE 227–231). Die Berichte der Dienststelle für Bewährungshilfe (*service de probation et de l'insertion pénitentiaire*) (LD 229 / DEE 235), der Psycholog:innen, der Psychiater:innen (LD 234 / DEE 239), der Gutachter:innen und der Gefängnisverwaltung seien positiv (LD 230 / DEE 237). Kacems Persönlichkeit werde als wenig beeinflussbar eingestuft, mit dem Willen, sich in die Gesellschaft zu integrieren (LD 234 / DEE 239). Die geschickte Argumentation von Forest und Revels emotionale Befangenheit führen dazu, dass Revel Forests Ansuchen stattgibt und bei der Staatsanwaltschaft Kacems Entlassung aus der Haft beantragt (LD 235 / DEE 240). Wenig überraschend wird der Antrag von dieser zunächst abgelehnt. Revel beschließt daraufhin, von ihrem Recht auf Alleinentscheidung Gebrauch zu machen (LD 238–238 / DEE 242–243). Die Staatsanwaltschaft legt erwartungsgemäß Berufung ein (LD 240 / DEE 245), aber der erste Präsident des Berufungsgerichts bestätigt Revels Beschluss in der Berufungsinstanz und Kacem kommt frei unter der Bedingung, dass er das elektronische Armband trägt und sich täglich bei der Polizei meldet (LD 243 / DEE 249–250).

Zu allem Überfluss wird Revel von der Ehefrau und Kanzleipartnerin von Emmanuel Forest als Zeugin im Prozess gegen den Terroristen Mohammed Abdallah vorgeladen, gegen den sie Vorermittlungen geführt hat, eine Situation, die selten vorkommt und für die Richterin sehr unangenehm ist. Sie wird dabei von Abdallah mit dem Tode bedroht und

34 »Wenn man dieselben Fälle behandelt, kann es zu Interessenskonflikten kommen.« (EÜ)

auf der Toilette von einem mutmaßlichen Komplizen Abdallahs angegriffen und verletzt (LD 101–102 / DEE 102–103).

Revel fürchtet vor allem den Moment, in dem die Untersuchungsrichter:innen die Anwälte:innen und Zivilkläger:innen über das Ergebnis der Ermittlungen hinsichtlich jedes:r Angeklagten öffentlich informieren und darüber Rechenschaft ablegen müssen: »Je devais résumer des mois de travail en trois heures. Je présentais les faits de l'évolution de l'enquête, nommais les responsables, décrivais leurs parcours – je ne dissimulais rien. Je lisais des extraits de retranscription de SMS, de conversations des mis en cause [...]. Je posais les questions que suscitait l'enquête« (LD 193 / DEE 198).³⁵

Kurz nach seiner Freilassung besorgt sich Kacem Waffen und verübt einen blutigen Anschlag auf den Pariser Nachtclub *L'Entrepôt*, bei dem elf Menschen ums Leben kommen. Als er sich im Büro des Nachtclubs verschanzt, kommt es zu telefonischen Verhandlungen mit Mitarbeiter:innen der DGSI, die versuchen, ihn zur Aufgabe zu bewegen, um ein weiteres Blutbad zu vermeiden. Kacem weiß, dass er, wenn er sich stellt, nach französischem Strafgesetz die höchste Freiheitsstrafe von dreißig Jahren mit einer inkompressiblen Sicherheitsperiode von zweiundzwanzig Jahren riskiert (LD 266 / DEE 274).

Aus dieser Analyse des Rechtsdiskurses in *Diese eine Entscheidung* ergibt sich nun zusammenfassend folgendes rechtliches Gesamtbild:

Die Pariser Anti-Terror-Abteilung hat die Aufgabe, bei Anklagen gegen Terrorist:innen, Dschihadist:innen und Attentäter:innen, deren Anschlägen französische Staatsbürger:innen weltweit zum Opfer fallen, ein Beweisermittlungsverfahren einzuleiten, um zu entscheiden, ob der:die Angeklagte freizulassen oder an den zuständigen Hauptrichter zu verweisen ist. Sie besteht aus zwölf Untersuchungsrichter:innen, die – nach dem Vier-Augen-Prinzip – in Binomen arbeiten. Das spezielle französische Strafrecht erlaubt die präventive Verfolgung und Bestrafung terroristischer Absichten, auch wenn noch keine materielle terroristische Tat verübt worden ist. Die Rückkehr französischer Staatsbürger:innen aus Syrien, bei denen terroristische Absichten vermutet werden, fällt daher in den Bereich dieser präventiv-strafrechtlichen Kompetenz. Bei ihrer Ankunft am Flughafen werden die Verdächtigten sofort in Gewahrsam genommen, ihre Identität wird überprüft und ihr Gepäck versiegelt. Sie werden durch die Polizei verhört und entweder unter Polizeikontrolle

35 »Ich hatte drei Stunden, um die Arbeit von drei Monaten zusammenzufassen. Ich präsentierte die Fakten und den Verlauf der Ermittlungen, nannte die Verantwortlichen, beschrieb ihren Werdegang – ich ließ nichts aus. Ich las Auszüge der transkribierten SMS-Nachrichten und der Konversationen der Beschuldigten vor [...]. Ich erwähnte die Fragen, die sich im Laufe der Untersuchung stellten.« (EÜ)

– mit der Verpflichtung, ein elektronisches Armband zu tragen und sich täglich beim zuständigen Wachposten zu melden – platziert, oder aber sie werden in die Untersuchungshaft überführt. Für die Beweisfindung stützt sich der:die Untersuchungsrichter:in im Rahmen des Ermittlungsverfahrens auf Partnerinstitutionen wie den DGSI, die SDAT, die spezialisierte Kriminalpolizei, Psycholog:innen, Psychiater:innen und Expert:innen. Er:sie führt Feldoperationen durch, sammelt Beweise aller Art und verhört die Angeklagten unter Beachtung strenger Regeln und in Gegenwart eines:r Gerichtsdieners:Gerichtsdienerin. Die Angeklagten haben das Recht zu schweigen, aber jede Aussageverweigerung wird zu ihren Ungunsten ausgelegt. Einer eventuellen Entscheidung der Freilassung der Angeklagten werden die Berichte des:der Haftüberprüfungsrichters:Haftüberprüfungsrichterin, der Dienststelle für Bewährungshilfe, der Psycholog:innen, Psychiater:innen und Gutachter:innen sowie der Gefängnisverwaltung zugrunde gelegt.

Die persönliche Nähe zwischen Untersuchungsrichter:innen und Anwälte:innen in derselben Strafsache ist zwar nicht gesetzlich verboten, sollte aber nach Möglichkeit vermieden werden und kann zu einem Disziplinarverfahren gegen den:die Richter:in führen (LD 302/ DEE 308). Untersuchungsrichter:innen können in Strafverfahren, in denen sie mit der Beweisermittlung betraut waren, in den Zeugenstand gerufen werden, auch wenn dies selten der Fall ist.

Die soeben erfolgte Darstellung des strafrechtlichen und strafprozessrechtlichen Diskurses in *Diese eine Entscheidung* wird nun im folgenden Kapitel mit der tatsächlichen französischen Anti-Terror-Gesetzgebung kontrastiert, wobei selektiv auf die rechtlichen Themen eingegangen wird, die Karine Tuil in ihrem Roman besonders anspricht, um zu zeigen, dass die reale französische Anti-Terror-Gesetzgebung hinsichtlich der angesprochenen Teilaspekte sehr sorgfältig und wahrheitsgetreu in die Diegese eingeflossen ist. Wie sich zeigen wird, ist die kontrafaktische Variation (Δ) zwischen dem fiktionalen und dem realweltlichen Strafrecht vernachlässigbar, vielmehr darf behauptet werden, dass das Recht in der Fiktion mit dem realen Recht nahezu deckungsgleich ist. Allerdings wird der sehr real-nüchterne Rechtsdiskurs von Revels stark emotionsgeladenem fiktiven Profil durchzogen, was die Herauslösung des Rechtsdiskurses aus dem fiktionalen Gesamtbild möglicherweise etwas erschwert. Die Überbetonung von Revels fiktionalen Gefühlen, Gedanken und inneren Kämpfen im Berufs- wie im Privatleben mag die Trennlinie zwischen Faktizität und Fiktionalität verwischen und damit die Auslegungsarbeit mit Fokus auf das Recht *in* der Literatur erschweren.

4.2.3 Kontrafaktische Kontrastierung: französisches Anti-Terror-Recht vs. Rechtsdiskurs in der Diegese

Vor der eigentlichen kontrastiven Untersuchung des diegetischen Strafrechtsdiskurses mit dem realweltlichen französischen Anti-Terror-Recht muss zunächst die Faktizität des letzteren festgestellt werden. Denn wäre die Faktizität dieses Rechts nicht gesichert, wäre es, wie bereits mehrfach betont, nicht möglich, die Diegese (Fiktion) mit dem realweltlichen Recht (Fakt) zu kontrastieren.³⁶ Es sei hier daran erinnert, dass eines der gebräuchlichsten Unterscheidungskriterien zwischen Recht und Literatur sich auf die Trennlinie zwischen der literarischen Illusion und der faktischen Wahrheit des Rechts beruft.³⁷

4.2.3.1 Faktizität des französischen Anti-Terror-Rechts

Das Recht soll die Funktion der konkreten Regelung von ›Fällen‹ erfüllen und dazu muss es gültig und wirksam sein, um seine praktische Wirkung zu entfalten. Aus dieser Forderung lässt sich die rechtliche Faktizität ableiten, die, wie Habermas betont, durch die positive Normproduktion zusammen mit der Durchsetzbarkeit dieser Normen künstlich erzeugt wird.³⁸ Habermas fasst diese künstliche Faktizität, wie bereits ausgeführt, wie folgt zusammen: »Die Geltung des positiven Rechts [ist] zunächst dadurch bestimmt, dass als Recht gilt, was nach rechtsgültigen Prozeduren Rechtskraft erlangt.«³⁹ Bezieht man Habermas' künstliche Rechtsproduktion nun auf das französische spezielle Anti-Terror-Strafrecht, so ist festzustellen, dass es sich hierbei um eine Serie von parlamentarisch verabschiedete Gesetze handelt, die das französische Strafgesetzbuch (franz. StGB, *Code pénal*) und die französische Strafprozessordnung (franz. StVerfGB, *Code de procédure pénale*) ergänzen, und die mit dem Gesetz Nr. 86-1020 vom 9. September 1986 ihren Anfang nahm. In den Folgejahren wurde die Gesetzeslage dann, im Rhythmus der Anschlagserien, ergänzt und verschärft.⁴⁰ Das faktisch-normative ›Sein‹,⁴¹ d. h. die Geltung der französischen Anti-Terror-Gesetzgebung,

36 Siehe Kapitel 2.4 zur Kontrafaktik.

37 Vgl. dazu Ségur, »Droit«, S. 110.

38 Vgl. Habermas, *Faktizität*, S. 50.

39 Ebd., S. 47.

40 Vgl. dazu Valérie Malabat, *Droit pénal spécial*, Paris: Dalloz 2022, S. 655. Darauf folgten: loi n° 96-647 du 22 juillet 1996, loi n° 2001-1062 du 15 novembre 2001, loi n° 2014-1353 du 13 novembre 2014, loi n° 2016-731 du 3 juin 2016, loi n° 2016-987 du 21 juillet 2016, loi n° 2017-1510 du 30 octobre 2017.

41 Vgl. Jellinek, »Staat«, S. 333–337.

ergibt sich gerade aus dieser Reihe verbindlicher Gesetze, die vom französischen Parlament rechtskonform verabschiedet worden sind.⁴²

4.2.3.2 Historische Vorbemerkungen zum französischen Anti-Terror-Recht

Anlass für die Verabschiedung einer solchen gesetzlichen Sonderregelung im Kampf gegen den Terrorismus war zunächst die nicht enden wollende Serie blutiger Terroranschläge, die 1985 in Frankreich einsetzte: Sie begann am 23. Februar 1985 in Paris mit einem Anschlag auf das Kaufhaus *Marks & Spencer*, es folgten am 9. März 1985 das Kino *Rivoli-Beaubourg* und neun Monate später am 7. Dezember 1985 das Kaufhaus *Printemps Haussmann*. Auf das blutige Jahr 1985 folgte ein noch blutigeres Jahr 1986, das am 3. Februar 1986 mit einem Attentat auf die Einkaufsmeile des *Hotels Claridge* eingeläutet wurde, gefolgt am Tag danach von Explosionen in der Buchhandlung *Gibert-Jeune* und im Kaufhaus *Fnac Forum des Halles*. Doch damit nicht genug: Am 17. März 1986 wurde ein Angriff auf einen Hochgeschwindigkeitszug (TGV) in der Nähe der Stadt Brunoy verübt, am 20. März 1986 wurde erneut eine Pariser Einkaufsmeile auf den *Champs-Élysées* zur Zielscheibe des Terrorismus, während am selben Tag ein weiterer Anschlag in der Station der U-Bahn (RER) *Châtelet* mehrere Todesopfer forderte. Am 8. September 1986 wurden das Postamt des Pariser Rathauses, am 12. September 1986 das Kaffee *Casino* im Einkaufszentrum *La Défense*, am 14. September 1986 das *Pub Renault* auf den *Champs-Élysées* und am 15. September 1986 die Polizeipräfektur *rue de Rennes* zum Schauplatz von Anschlägen. Insgesamt wurden in Frankreich allein in den Jahren 1985 und 1986 nicht weniger als dreizehn Terroranschläge verübt.⁴³

In den Jahren 1995 und 1996 erlebte das Land wieder eine neue Serie von Attentaten: Am 25. Juli 1995 explodierte eine Bombe in der Pariser RER-Station *Saint-Michel* und verursachte acht Tote und hundertfünfzig Verletzte. Es folgten weitere Attentate auf die U-Bahn-Stationen *Maison Blanche* am 6. Oktober 1995, *Musée d'Orsay* am 17. Oktober 1995⁴⁴ und die RER-Station *Port Royal* am 3. Dezember 1996 mit vier Toten und einundneunzig Verletzten.⁴⁵ Auch im 21. Jahrhundert blieb Frankreich nicht verschont: am 19. März 2012 verübte Mohamed Merah einen Anschlag

42 Kelsen, »Was ist juristischer Positivismus?«, S. 465.

43 S. dazu Trévidic, *Au cœur*, S. 24–25.

44 Valérie Gas, »Attentats de 1995: le procès tant attendu«, in: *Rfi*, 30.9.2002 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

45 INA, »1996: l'attentat du RER B à la gare du Port Royal«, in: *L'INA éclaire l'actu* 2.12.2021 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

auf eine jüdische Schule in Toulouse.⁴⁶ Am 15. März 2012 griff derselbe Merah die in Montauban stationierte Fallschirmjägereinheit an.⁴⁷ Und nur drei Jahre später begann das tödlichste Jahr für Frankreich: Am 7. Januar 2015 fand der blutige Anschlag auf die Zeitungsredaktion *Charlie Hebdo* statt, und am 9. Januar 2015 wurden in einem koscheren Supermarkt in der Nähe der *Porte de Vincennes* Geiseln genommen. Am 26. Juni 2015 wurde ein Unternehmer in *Saint Quentin-Fallavier* enthauptet, am 21. August 2015 kam es zu einem Anschlag auf den Hochgeschwindigkeitszug Thalys Paris–Amsterdam, und am 13. November 2015 ereignete sich eine der tödlichsten Terroraktionen, die Frankreich jemals erlebt hat: Die voll besetzte Pariser Konzerthalle *Bataclan* wurde zum Schauplatz eines der blutigsten Massaker, das sechsundachtzig Tote forderte und dreihundert Verletzte verursachte. Im Jahr 2016 setzte sich die blutige Serie mit dem Doppelmord an einem Polizistenehepaar in Magnanville und dem Massaker auf der Strandpromenade von Nizza während der Feierlichkeiten zum Nationalfeiertag am 14. Juli 2016 fort, bei dem sechsundachtzig Menschen getötet und vierhundertvierunddreißig verletzt wurden. Am 26. Juli 2016 wurde ein Priester in der Kirche von Saint-Étienne-de-Rouvray brutal ermordet. Das Jahr 2017 verzeichnete vermehrte Angriffe auf Soldaten und Polizisten.⁴⁸ Am 16. Oktober 2020 fiel der Gymnasiallehrer Samuel Paty dem islamistischen Fanatismus durch Enthauptung zum Opfer,⁴⁹ am 13. Oktober 2023 erlag der Gymnasiallehrer Dominique Bernard den tödlichen Messerstichen seines Angreifers.⁵⁰ Die erschreckende Liste scheint endlos und erklärt das Bestreben Frankreichs, den Kampf gegen den Terrorismus nicht nur auf dem *Terrain* zu führen, sondern

46 Jean-Luc Thomas / Christian Taveira, »Attentats de Toulouse et Montauban: Jonathan Chetrit, témoin de la tuerie de l'école Ozar Hatorah, raconte l'horreur par ceux qui l'ont vécue«, in: *CNEWS*, 19.3.2022 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); siehe dazu Jonathan Chetrit, *Toulouse 19 mars 2012. L'attentat de l'école Ozar Hatorah par ceux qui l'ont vécu*, Paris: Albin Michel 2022.

47 Frédéric Abela, »Affaire Merah: dix ans après les attentats de Toulouse et Montauban, retour sur l'effroyable parcours du tueur au scooter«, in: *LA DÉPÊCHE*, 10.3.2022 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

48 Vgl. Yves Mayaud, *Terrorisme – Infractions, poursuites pénales et indemnisation*, Paris: Dalloz 2020, S. 23. Für einen Überblick auf Deutsch siehe Sophie Hegemann, *Kulturen des Ausnahmezustandes. Antiterrorpolitik in Frankreich, Belgien und Deutschland von 2015–2017*, Wiesbaden: Springer 2023, S. 79–80; 95–97; 100–101.

49 Stéphane Simon / Alexis Kebbas, *Les derniers jours de Samuel Paty*, Paris: Plon 2023.

50 Romain Gubert, »Attentat à Arras: qui était Dominique Bernard, le professeur de français tué?«, in: *Le Point*, 16.10.2023 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

auch die Rechtslage dem Bedürfnis anzupassen, die Bevölkerung so gut wie möglich zu schützen.

4.2.3.3 Kontrafaktische Kontrastierung

Über die historischen Prämissen hinaus ergibt sich ein weiterer Grund für die französische Sondergesetzgebung aus der Erkenntnis, dass französische Staatsbürger:innen, die sich dem Islam zuwenden und nicht selten unter dem Einfluss islamistischer Prediger in den zahlreichen französischen Moscheen radikalisiert werden, zumeist nach Syrien oder in ähnliche Länder reisen, um dort das ›Handwerk‹ des Terrorismus zu erlernen. Ziel dieser Ausbildung ist fast ausnahmslos die Rückkehr nach Frankreich, um das Gelernte vor Ort im Namen des Dschihad umzusetzen.

Die französische Anti-Terror-Gesetzgebung trägt dieser Erkenntnis Rechnung, indem sie anstelle des üblichen Unschuldsprinzips das Präventivprinzip einführt, das für französische Staatsbürger:innen, die aus Gebieten zurückkehren, in denen nachweislich Terrorist:innen ausgebildet werden, wie insbesondere Syrien, eine Schuldvermutung hinsichtlich terroristischer Absichten aufstellt.

In diesem Sinne sieht das französische Anti-Terror-Gesetz für solche Rückkehrer:innen, sobald sie französischen Boden betreten, die präventive Verhängung von administrativen und/oder gerichtlichen Kontroll- oder Haftmaßnahmen nach dem Motto ›erst sichern, dann prüfen‹ vor. Das bedeutet, dass bereits die Absichtsvermutung, noch bevor die tatsächliche Verübung einer Straftat erfolgt ist oder nachgewiesen werden kann, die Verhängung administrativer oder gerichtlicher Maßnahmen in Erwartung eines späteren Beweisermittlungsverfahren rechtfertigt.

Auf administrativer Ebene ermächtigt in diesem Sinne Art. L.225-1 des französischen Gesetzbuchs für innere Sicherheit (frz. GIS) den französischen Innenminister, nach Unterrichtung der zuständigen Staatsanwaltschaft, die geografische Bewegungsfreiheit von Rückkehrer:innen aus ausgewiesenen Terrorgebieten durch Wohnsitzauflage, wöchentliche Meldung bei der Polizei oder das Tragen eines elektronischen Armbandes einzuschränken. Die maximale Dauer dieser Verwaltungsmaßnahmen beträgt drei Monate.⁵¹ Artikel 78-3-1 des frz. StVerfGB ermöglicht es, Personen, die im Verdacht terroristischer Verbindungen stehen, bis zu vier Stunden in Gewahrsam zu nehmen, um eine vertiefte Identitätskontrolle durchzuführen und die Daten des elektronischen Personenregisters abzufragen.⁵²

51 Mayaud, *Prévention*, S. 158–160.

52 Ebd., S. 156–157.

Auf strafrechtlicher Ebene ist das Pariser Gericht für die Verfolgung von Rückkehrer:innen aus Torgebieten zuständig. Es verfügt grundsätzlich über eine konkurrierende nationale Zuständigkeit für alle Terrorstraftaten (Art. 113-2 frz. StGB, Art. 706-16 frz. StVerfGB⁵³), die in der Praxis ausschließlich ist, mit Ausnahme des Delikts der Terrorverherrlichung (Art. 421-2-5 frz. StGB), da die regionalen Gerichte ihre Zuständigkeit in der Regel an das Pariser Gericht abtreten.⁵⁴ Seine sachliche und geografische Kompetenz erstreckt sich auf alle kriminelle oder deliktische Handlungen in Verbindung mit Terroraktionen im In- und Ausland, mit oder ohne Opfer, ungeachtet ihrer Nationalität, die von französischen Staatsbürger:innen oder anderen Personen mit gewöhnlichem Wohnsitz in Frankreich begangen werden (Art. 113-6; Art. 113-7 frz. StGB). Die Verhängung oder Vollstreckung der Strafe erfolgt ebenfalls zentral für ganz Frankreich von Paris aus (Art. 706-11-1; Art. 706-16 frz. StVerfGB).

In *Diese eine Entscheidung* wird die nationale und internationale Zuständigkeit der Untersuchungsrichterin festgestellt: »Je suis saisie de tous les attentats commis dans le monde ayant occasionné des victimes françaises« (LD 24 / DEE 20). Alma Revel bezeichnet den Ort ihres Wirkens als die *Galérie*, die sich in einem hochgesicherten Trakt des Pariser Justizpalastes befindet (LD 21 / DEE 17). Marc Trévidic, ehemaliger Staatsanwalt und jetzt Untersuchungsrichter in der Anti-Terror-Abteilung des Pariser Gerichts, bestätigt, dass die Pariser Anti-Terror-Abteilung in der *Galérie Saint Éloi* des Pariser Justizpalastes untergebracht ist: »LA SCÈNE: la galérie saint Éloi. Ce long couloir [...], se trouve tout en haut du Palais de Justice de Paris, au cœur de l'île de la Cité.«⁵⁵

Wie Mayaud erläutert, ermöglicht das Anti-Terror-Gesetz die präventive Strafverfolgung von französischen Rückkehrer:innen aus Gebieten, die im Verdacht stehen, in Trainingslagern Terrorist:innen auszubilden, auch wenn sie auf französischem Boden (noch) keine Straftat begangen haben:

Tout crime ou tout délit terroriste commis à l'étranger par un Français peut donc être poursuivi en France. [...] Sont concrètement visés les ressortissants français qui se rendent à l'étranger pour intégrer des camps d'entraînement et y suivre des travaux d'endoctrinement. Ils pourront être poursuivis alors même qu'ils ont commis aucun acte répréhensible sur le territoire français.⁵⁶

53 StVerfGB = Strafverfahrensgesetzbuch (Code de procédure pénale, CPP); StGB = Strafgesetzbuch (Code pénal, CP).

54 Mayaud, *Terrorisme*, S. 184–185.

55 Trévidic, *Au cœur*, S. 7.

56 Ebd., S. 205–206.

Das Pariser Strafgericht kann Rückkehrer:innen gemäß Art. 62-2 frz. StGB bis zu 96 Stunden (vier Tage) in Gewahrsam nehmen (Art. 706-73 frz. StVerfGB), wie in *Diese eine Entscheidung* beschrieben wird, oder in Ausnahmefällen sogar bis zu 144 Stunden (sechs Tage) (Art. 706-88-1 frz. StVerfGB), um der Kriminalpolizei bei *Verdacht* auf ein Verbrechen, das mit Freiheitsstrafe bedroht ist, die erforderliche Zeit für Vorermittlungen und Vernehmungen zu gewähren.

La garde à vue est une mesure de contrainte décidée par un officier de police judiciaire, sous contrôle de l'autorité judiciaire, par laquelle une personne à l'encontre de laquelle il existe une ou plusieurs raisons plausibles de soupçonner qu'elle a commis ou tenté de commettre un crime ou un délit puni d'une peine d'emprisonnement est maintenue à la disposition des enquêteurs. (Art. 62-2 frz. StVerfGB)

An dieser Stelle muss der Einschub ›Verbrechen, das mit der Freiheitsstrafe geahndet wird‹ näher erläutert werden: Das französische Anti-Terror-Gesetz sieht keine neuen Straftatbestände vor, sondern entlehnt die Straftatbestände dem allgemeinen Strafrecht und qualifiziert sie dann als individuelle oder kollektive Terrorakte, wenn sie vorsätzlich begangen werden, mit der Absicht, die Öffentlichkeit in Schrecken und Panik zu versetzen (Art. 421-1 frz. StGB). So wird beispielsweise ein ›gewöhnlicher‹ Mord, der vorsätzlich dazu verübt wird, um die Öffentlichkeit in Schrecken und Panik zu versetzen, zum Terrorakt. Die Qualifikation einer strafbaren Handlung als ›Terrorakt‹ ergebe sich, so Yves Mayaud, gerade aus der programmatischen Planung der Tat, der öffentlichen Proklamierung des Racheaktes und der vorsätzlichen ›Störung des öffentlichen Friedens‹ durch Einschüchterung und Schrecken – »ayant pour but de troubler gravement l'ordre public par l'intimidation ou la terreur« –, wobei es dabei um etwas Größeres als die individuelle Angst gehe: »L'intimidation peut être définie comme la peur physique qui paralyse les individus tandis que la terreur est la peur psychologique qui s'empare de la collectivité.«⁵⁷ Entscheidend ist also eine das Individuum transzendierende Erschütterung der Öffentlichkeit, die ein kollektives Gefühl der Angst, der Ohnmacht und der Hilflosigkeit gegenüber diesem Gewaltphänomen hervorruft:

Ce qui est en cause, c'est l'impact de l'entreprise terroriste, laquelle doit se manifester par une déstabilisation de la collectivité, après avoir éveillé en elle des craintes et des angoisses dont l'effet premier est de paralyser

57 François Colcombet, *Rapport n° 2244, tome 1, Exposé général. Examen des articles*, in: AN 1991, S. 93.

»Die Einschüchterung kann mit der lähmenden körperlichen Angst des Individuums verglichen werden, der Schrecken hingegen ist vergleichbar mit der psychologischen Angst, die die Kollektivität als Ganzes erfasst.« (EÜ)

l'esprit d'initiative, de contrarier la confiance mutuelle et de douter des possibilités de réaction des pouvoirs publics.⁵⁸

Wie Mayaud weiter ausführt, zielen Attentäter:innen in der Regel wesentlich und bewusst darauf ab, so viele Opfer wie möglich zu verursachen, um die Gesellschaft als Ganzes zu traumatisieren:⁵⁹ »L'intention suppose que tout ce qui contribue à réaliser le crime ou le délit ait été parfaitement connu de l'accusé ou du prévenu.«⁶⁰ Mit anderen Worten: Die Hinwendung zur terroristischen Ideologie muss die Tat begleiten, sie muss ihr Beweggrund sein und durch die Gewalt ein vorprogrammiertes kollektives Trauma bewirken.⁶¹

Nach diesem erläuternden Einschub komme ich wieder auf die Möglichkeit zurück, präventive Kontroll- oder Haftmaßnahmen gegen Rückkehrer:innen aus bekannt terroristisch orientierten Gebieten zu verhängen: Nach den in der Regel 96 Stunden Haft kann das Gericht eine Untersuchungshaft von bis zu sechs Monaten anordnen (Art. 421-1 – 421-6 frz. StGB), die auf Beschluss des:der Haftüberprüfungsrichters:Haftüberprüfungsrichterin (*juge des libertés et de la détention*) bis auf maximal zwei Jahre, und im Falle der Beteiligung an der Vorbereitung eines Aktes im Rahmen der organisierten Kriminalität (Art. 421-2-1 frz. StGB) bis auf drei Jahre verlängert werden kann.⁶²

An dieser Stelle setzt die Funktion von Alma Revel in *Diese eine Entscheidung* ein, denn als Untersuchungsrichterin in der Pariser Anti-Terror-Abteilung ist sie für die Beweiserhebung gegen qualifizierte Rückkehr:innen, die in Untersuchungshaft genommen wurden, zuständig.

Schon auf der ersten Seite von Tuils Roman wird deutlich, dass die zentrale Figur eine Untersuchungsrichterin in der Terrorabteilung des Pariser Gerichts ist, die die Ermittlungen gegen Abdeljalil und Sonia Kacem leitet. Sie entspricht, wie Yves Mayaud hervorhebt, der Figur des:der isolierten Untersuchungsrichters:Untersuchungsrichterin im französischen Strafprozess, dem:der sehr weitreichende – vielleicht zu weitreichende – Befugnisse zugestanden werden, weshalb seine:ihre Position problematisch erscheint: »Le juge d'instruction est aujourd'hui en situation de faiblesse, pour être un magistrat isolé, aux pouvoirs exorbitants.«⁶³ Er:sie arbeitet häufig in Koordination mit Kolleg:innen der Anti-Terror-Abteilung des Pariser Gerichts und verfügt über die ausschließliche sachliche Zuständigkeit für die gerichtliche Strafuntersuchung, die ihn:sie darüber erhellen soll, ob gegen die:den Beschuldigte:n (*prévenu*) Anklage zu

58 Mayaud, *Terrorisme*, S. 88.

59 Vgl. ebd., S. 88–89.

60 Ebd., S. 94; vgl. auch S. 96–97.

61 Vgl. ebd., S. 94; 97.

62 Vgl. ebd., S. 294.

63 Ebd., S. 179.

erheben sei oder nicht, ob die:der Beschuldigte freizulassen sei oder in Haft zu bleiben habe. Der:die Präsident:in des Gerichts kann einer Terrorstrafsache zwei oder mehrere Untersuchungsrichter:innen zuweisen, wobei es sich um eine koordinierte, aber nicht kollegiale Arbeit handelt.

Tuil bezieht sich darauf, wenn Alma Revel mit der Funktion der Koordination der Anti-Terror-Abteilung betraut ist (LD 21 / DEE 16) und wenn sie im Binom mit François Vasseur den Fall Kacem untersucht (LD 14 / DEE 10). In ihrer Funktion als Untersuchungsrichterin führt sie Ermittlungen durch, um Beweise für oder gegen die Erhebung einer Anklage gegen Kacem zu sammeln, deren Ergebnis darüber entscheidet, ob er aus der Untersuchungshaft entlassen oder an den Hauptrichter Macri verwiesen wird. Revels Ermittlungen stützen sich auf die Mithilfe der DGSJ, der SDAT, der Kriminalpolizei und auf Gutachten von Expert:innen.

Wie Marc Trévidic erläutert, ist vor allem der Informationsdienst für Inneres (DCRI⁶⁴), aus dem später der DGSJ hervorging, der wichtigste Partner und Informant für die Anti-Terror-Richter:innen. Er fungiert einerseits als Informationsorgan (eine Art französisches FBI) und andererseits als Kriminalpolizei. Diese Doppelrolle ermöglicht es den Untersuchungsrichter:innen, mit Ausnahme amtlicher Telefonabhörungen, direkt auf die Informationen des DCRI zuzugreifen.⁶⁵ Der DGSJ kann Telefone abhören und auswerten, elektronische Korrespondenz und Kommunikation abfangen, Internetaktivitäten beschatten, Computer und Speichersysteme durchsuchen etc.⁶⁶ Alle Erhebungen müssen vorab durch den:die Innenminister:in, nach Anhörung der *Commission nationale de contrôle des techniques de renseignement* (CNCTR) genehmigt werden und dürfen nicht länger als vier Monate dauern.⁶⁷ Umgekehrt profitiert der DGSJ seinerseits von allen Informationen, die der:die Untersuchungsrichter:in im Laufe des Erhebungsverfahrens zusammenträgt: Telefonabhörungen, akustische Überwachung, Internetbeschattung, Hausdurchsuchungen, Beschlagnahmen, Verhöre, Vernehmungen, Computerauswertungen etc.⁶⁸

In *Diese eine Entscheidung* wird der Fokus einerseits auf den problematischen Eingriff in das Prinzip der Unschuldsvermutung durch präventive Verfolgung und Bestrafung gerichtet und andererseits auf die Schwierigkeit für den:die Untersuchungsrichter:in, auf der Grundlage von Absichtsvermutungen durch schlüssige Beweise zu einer richtigen

64 DCRI: La direction centrale du renseignement intérieur (Trévidic, *Au cœur*, S. 14). Sie wurde 2014 durch die DGSJ abgelöst. (Mayaud, *Prévention*, S. 22)

65 Vgl. Trévidic, *Au cœur*, S. 244–247.

66 Mayaud, *Prévention*, S. 53–54.

67 Ebd., S. 27–28.

68 Trévidic, *Au cœur*, S. 252.

Entscheidung zu kommen. Dieses Dilemma wird am Beispiel des Ehepaars Kacem deutlich, das nach Syrien reiste, dort von Mitgliedern des Islamischen Staates aufgenommen und angeblich misshandelt wurde und über den Umweg eines türkischen Internierungslagers nach Frankreich zurückgekehrt ist. Unmittelbar nach ihrer Landung auf dem Pariser Flughafen werden sie von der Polizei in Gewahrsam genommen und vier Tage lang von Beamten der DGSI verhört (LD 118–119 / DEE 118–119). Aufgrund dieser präliminären Ermittlungen wird Sonia Kacem mit einem elektronischen Armband versehen und unter Polizeiaufsicht gestellt, während Abdeljalil Kacem in provisorische Untersuchungshaft genommen wird (LD 119 / DEE 119).

An dieser Stelle setzt Revels Ermittlungsarbeit ein. Sie stützt sich dabei auf das Verhör nach Art. 116–1–120 frz. StVerfGB sowie auf die SDAT⁶⁹ und den DGSI (LD 22 / DEE 17). Tuil schiebt in die Diegese regelmäßige fiktive Verhöre ein, die Revel mit Abdeljalil Kacem nach dem Muster des Verhörs gemäß Art. 116–1–120 frz. StVerfGB führt. Anhand dieser fiktiven Fragen und Antworten zeigt sie die Opazität von Kacems Persönlichkeit insofern, als scheinbar friedliche Absichten mit durchschimmernden Unwahrheiten im Widerspruch stehen. Dadurch kommt die volle Bandbreite der Schwierigkeit für den:die Richter:in, die richtige Entscheidung zu treffen, zur Geltung, wenn es keine handfesten Beweise gibt. Um die Richter:in Revel in die Irre zu führen, baut Kacem in diesem Sinne seine Strategie auf scheinbare Naivität, Unwissenheit (LD 75–76 / DEE 76–77) und Ablehnung von Gewalt auf.

Auf Revels Frage, warum er Frankreich so schnell verlassen habe, behauptet Kacem, dass er in einem islamischen Land leben wollte, um seinen Glauben in einem entsprechenden Umfeld zu praktizieren und gleichzeitig der syrischen Bevölkerung zu helfen. Er bestreitet durchgehend jede Absicht, sich dem Djihaad anschließen haben zu wollen (LD 51 / DEE 50), schützt Unwissenheit über die terroristischen Aktivitäten des Islamischen Staates vor (LD 52 / DEE 51; LD 186–188 / DEE 191–193; LD 200–202 / DEE 205–207; LD 232–233 / DEE 238) und beteuert seine Ablehnung von Gewalt (LD 55 / DEE 54). Seine Aussage, er habe gewusst, dass der IS Gräueltaten begehe, sei aber so naiv gewesen, nicht daran zu glauben, bis er es mit eigenen Augen gesehen habe, lässt jedoch Zweifel an seiner Aufrichtigkeit aufkommen (LD 64 / DEE 64; LD 91 / DEE 90). Seine Bemerkung, er habe seiner Frau gegenüber seine Bewunderung für den IS und für Videos, auf denen Enthauptungen gezeigt werden, nur zum Spaß geäußert, lädt zur misstrauischen Hellhörigkeit ein (LD 104 / DEE 104). Die Gräueltaten, die er zugegebenermaßen gesehen habe, hätten ihn zutiefst erschreckt (LD 189 / DEE 193–194).

69 SDAT = sous-direction antiterroriste. Es handelt sich um eine Unterabteilung der französischen Gerichtspolizei (Trévidic, *Au cœur*, S. 15).

Auf die Frage Revels, ob er der islamistischen Ideologie abgeschworen habe, antwortet Kacem mit einem scheinbar entschiedenen ›Ja‹ (LD 250 / DEE 258).

Wie Valérie Malabat betont, bleibt die präventive Bestrafung von vorbereitenden Handlungen, insbesondere wenn es sich um individuelle Initiativen ohne Bezug zu einer Gruppe handelt, ein umstrittenes Thema.⁷⁰ Revel verfügt über wenig konkrete Beweise für die Absichten Kacems, der anscheinend allein gehandelt hat: einige SMS und Gespräche zwischen Kacem und seiner Frau (LD 104 / DEE 104), ein Video in seinem Telefon mit einer Enthauptungsszene (LD 54 / DEE 53), einige Videos mit islamistischer Propaganda auf seinem Computer und einer Hinrichtungsszene eines jungen Israelis (LD 201 / DEE 205–206), die Tatsache, dass Kacem seinen Facebook-Account gelöscht hat (LD 53 / DEE 52), die Verhörprotokolle, Gutachten und psychologische Befunde zur Person des Beschuldigten. Tuil weist hier, wie bereits erwähnt, sehr deutlich auf die Problematik der Präventivjustiz hin. Darüber hinaus inszeniert sie eine Liebesbeziehung zwischen Revel und Kacems Verteidiger Emmanuel Forest, die die Frage der richterlichen Befangenheit aufwirft und die Unparteilichkeit der Richterin bei der Entscheidungsfindung kompromittiert.

Das Berufsethos der französischen Richterschaft beruht in diesem Zusammenhang auf einem doppelten Grundsatz: der Wahrung der Glaubwürdigkeit und des Vertrauens in die Justiz und des Interesses des:der Beschuldigten oder des:der Angeklagten, während der gesamten Dauer des Prozesses von demselben:derselben Verteidiger:in vertreten zu werden. Um das Ansehen der Justiz zu wahren, verlangt die richterliche Berufsethik außerdem, dass im und um den Gerichtssaal herum keine auffällige Nähe zwischen Richter:innen und Verteidiger:innen herrscht: »En tout lieu, notamment aux abords et dans la salle d'audience, le magistrat ne doit pas apparaître dans une relation de proximité avec l'une ou l'autre des parties ou leurs conseils« (Art. 6 Rodm⁷¹).⁷² Wenn persönliche und dienstliche Interessen kollidieren und dadurch die objektive Ausübung des Amtes beeinträchtigt wird, dann sind Richter:innen verpflichtet, dies in aller Offenheit zuzugeben und sich von sich aus als für befangen zu erklären:

Le magistrat a une obligation de vigilance afin de prévenir tout conflit entre les devoirs de son état et ses intérêts personnels ou ceux de ses proches.

70 Vgl. Malabat, *Droit pénal*, S. 659.

71 ›Rodm‹ für Recueil des obligations déontologiques des magistrats.

72 Conseil Supérieur de la Magistrature, *Recueil des obligations déontologiques des magistrats*, Paris: Direction de l'information légale et administrative 2019, S. 22 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

22. Constitue un conflit d'intérêts toute situation d'interférence entre un intérêt public et des intérêts publics ou privés qui est de nature à influencer ou à paraître influencer l'exercice indépendant, impartial et objectif d'une fonction.

23. En vue de l'entretien déontologique, le magistrat s'interroge de manière sincère sur toute situation qui pourrait apparaître de nature à créer un conflit d'intérêts. Il tient compte, pour ce faire, de l'ensemble de ses intérêts ainsi que des intérêts ou activités de ses proches.

24. Il se déporte, sans attendre une éventuelle récusation, chaque fois qu'une situation peut faire naître dans l'esprit des parties ou du public un doute légitime sur son impartialité tenant à l'existence d'un conflit d'intérêts.

25. Dans ses engagements personnels, le magistrat veille à concilier l'exercice légitime de ses droits de citoyen et les devoirs attachés à ses fonctions judiciaires. Il se comporte ou s'exprime en public avec prudence et modération» (Art. 22–25 Rodm).⁷³

Wie Frederick Dupuis kommentiert, ist es im Sinne des geforderten ›Anstands‹ unangebracht, im Umgang mit einer Prozesspartei oder einem: einer Verteidiger:in in der Öffentlichkeit des Gerichtssaals und seiner Umgebung offensichtliche Vertraulichkeiten an den Tag zu legen. Das professionelle und vertrauenswürdige Image der Justiz als Institution müsse gewahrt werden, so Dupuis.⁷⁴ Dies bedeute jedoch nicht, dass persönliche menschliche Beziehungen ausgeschlossen seien, sondern dass eine öffentliche Zurschaustellung vermieden werden solle.⁷⁵ Die pragmatischste und vernünftigste Haltung sei es, so diskret wie möglich zu sein und sich im Falle einer zu großen Intimität ehrlich als befangen zu erklären [gemeint ist der:die Richter:in, Anm. d. Verf.], während der:die Verteidiger:in weiterhin seinen:ihre Mandant:in verteidigen solle: »La solution la plus intelligente consiste à prendre certaines précautions. Qu'un magistrat qui présente des liens trop apparents/importants avec le conseil d'une partie se déporte de sa propre initiative, qu'un avocat évite de mettre en évidence ses liens, quels qu'ils soient, avec un magistrat lorsqu'ils ont une affaire en commun.«⁷⁶ Auch wenn eine der Gerichtsparteien den:die Richter:in grundsätzlich wegen Befangenheit ablehnen kann (Art. L 111-6 COJ⁷⁷), so ist es dennoch immer schwierig, engere menschliche Beziehungen nachzuweisen, weshalb es am vernünftigsten erscheint, an die pragmatische Ehrlichkeit der Richter:innen selbst zu appellieren.

73 Ebd., S. 24.

74 Vgl. Cass. soc., 18 novembre 1998, n° 94-43.840.

75 Frederick Dupuis, »Un avocat peut-il déjeuner avec un magistrat?«, in: *La lettre juridique* n° 875, 2.9.2021, S. 1 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

76 Ebd., S. 2.

77 COJ = Code de l'organisation judiciaire (Gerichtsverfassung).

In diesem Sinne weicht der diegetische Rechtsdiskurs vom realen Recht ab, denn es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Revel sich gegenüber Emmanuel Forest als für befangen hätte erklären und die Untersuchung des Falles Kacem einem: einer Kollegin: Kollegin hätte übertragen müssen. Dass es sich hierbei um ein schwerwiegendes Versäumnis handelt, beweist die Tatsache, dass Revels Entscheidung, Kacem aus der Haft zu entlassen, stark von Forests Bemühungen beeinflusst wird, die Freilassung seines Mandanten zu erreichen. In diesem Sinne argumentiert Forest, dass sein Mandant noch keine Tat begangen habe: »C'est totalement injuste de coller une étiquette de terroriste à quelqu'un qui n'est pas passé à l'acte, c'est tout« (LD 183–185).⁷⁸ Noch eindringlicher bearbeitet Forest seine Geliebte Revel wie auch ihr Binom François Vasseur, indem er versucht, sie davon zu überzeugen, dass nichts in den Dokumenten, Berichten und Gutachten darauf hindeute, dass Kacem gefährlich sein könnte: »Il ne fera rien! Il n'est pas dangereux! Il n'a pas fait un seul faux pas, il n'est pas décrit comme radicalisé par les services pénitentiaires...« (LD 222 / DEE 228). Und weiter versucht Forest die Bedenken der beiden Richter:innen zu verflüchtigen, indem er an ihre Menschlichkeit appelliert: »Vous devez lui donner une chance de se reconstruire dehors, de refaire sa vie avec sa femme et son enfant, loin des mauvaises influences, vous devez le remettre en liberté« (CL 222 / DEE 228). Die Argumente des Verteidigers werden durch die positiven Berichte der Dienststelle für Bewährungshilfe (*service de probation et de l'insertion pénitentiaire*) (LD 229 / DEE 235), der Psycholog:innen, Psychiater:innen (LD 234 / DEE 239) und Gutachter:innen sowie der Gefängnisverwaltung (LD 230 / DEE 237) gestützt.

Revels Entscheidung sollte sich tatsächlich als falsch erweisen, insofern Kacem unmittelbar nach seiner Entlassung einen Anschlag auf den Pariser Nachtclub *L'Entrepôt* verübt, bei dem Menschen ums Leben kommen und weitere verletzt werden.

Der Fall Abdeljalil Kacem gibt Aufschluss über die strafrechtliche Definition des Terrorverbrechens, im Sinne von Art. 421-1 frz. StGB das, gemäß Art. 421-2-1 und Art. 421-2-6 frz. StGB, präventiv geahndet werden kann: Ein Terrorakt kann individuell oder im Rahmen der organisierten Kriminalität verübt werden und ist dann gem. Art. 421-1 frz. StGB strafbar, wenn die Absicht, eine solche Tat vorzubereiten, durch den *Besitz, die Beschaffung oder die Herstellung gefährlicher Gegenstände oder Substanzen* in Verbindung mit *einer* der folgenden Handlungen zum Ausdruck kommt: 1. das Einholen von Informationen über Orte oder Personen, gegen die eine terroristische Handlung verübt werden soll, oder 2. die Ausbildung in der Handhabung oder Herstellung

78 »Das ist sehr ungerecht, eine Person wie eine:n Terrorist :in zu behandeln, so lange sie keine Tat begangen hat, das ist alles.« (EÜ)

von Waffen und Sprengstoffen oder die Ausbildung in der Führung von Flugzeugen und Schiffen, oder 3. der regelmäßige Besuch von Webseiten oder der Besitz von Dokumenten die zum Terrorismus aufrufen oder ihn verherrlichen, oder 4. *der Aufenthalt im Ausland in einem Gebiet terroristischer Bewegungen*.⁷⁹ Wie bereits erwähnt, muss eine Handlung, um als ›Terrorakt‹ qualifiziert zu werden, darüber hinaus darauf abzielen, den öffentlichen Frieden durch Einschüchterung oder Schrecken schwer zu stören. Relevant sind in diesem Zusammenhang die vorsätzliche Verletzung des Lebens und der Unversehrtheit von Menschen, die vorsätzliche Zerstörung und Beschädigung, die vorsätzliche Verwendung von Sprengstoffen und der vorsätzliche Einsatz von Waffen. Entscheidend ist auch, dass die geplante Tat bewusst vorbereitet und organisiert wurde, unabhängig davon, ob der kriminelle Taterfolg eingetreten ist oder nicht.⁸⁰ Auch hier wird das Kriterium der Absicht deutlich, das eine präventive Strafverfolgung ermöglicht. Die französische Rechtsdoktrin geht in der Distanzierung vom Unschuldsprinzip sogar noch einen Schritt weiter, wenn sie feststellt, dass die französische Rechtsprechung nicht einmal die persönliche Absicht, eine terroristische Tat zu begehen, voraussetzt, sondern bereits eine lose, temporäre Verbindung oder Nähe zu einer Terrororganisation inkriminiert: »La doctrine a, en outre, montré que la jurisprudence se contente d'une sorte d'appartenance au groupe, appartenance éventuellement temporaire, comme une relation de proximité entretenue avec un membre du groupe⁸¹ et qu'elle n'exige pas que le ›mis en cause poursuive personnellement un but terroriste, ni même qu'il participe activement à un groupe terroriste‹.«⁸²

Ursprünglich sollte auch das Sichten und Abrufen von Texten, Darstellungen oder Bildern, die Terrorakte darstellen oder dazu ermutigen, strafrechtlich verfolgt werden (aufgehobener Artikel 421-2-5-2 frz. StGB). Nach zwei Urteilen des französischen Verfassungsgerichtshofes

79 Vgl. ebd., S. 655. Art. 421-1 frz. StGB: »Constituent des actes de terrorisme, lorsqu'ils sont intentionnellement en relation avec une entreprise individuelle ou collective ayant pour but de troubler gravement l'ordre public par l'intimidation ou la terreur, les infractions suivantes: 1° Les atteintes volontaires à la vie, les atteintes volontaires à l'intégrité de la personne, l'enlèvement et la séquestration ainsi que le détournement d'aéronef, de navire ou de tout autre moyen de transport, définis par le livre II du présent code.«

80 Crim. 10 janvier 2017, n° 16-84596, Dr. Pénal 2017, comm. 35, note P. Conte (aff. dite »de Tarnac«).

81 Pierrette Poncela, »Les naufragés du droit pénal«, in: *Archives de politique criminelle* (2016/1/38), S. 7–26, hier: S. 18–20.

82 Olivier Cahn, »Sauriez-vous reconnaître un ›terroriste‹?«, in: *Grief* (2017/1/4), S. 127–138, hier: S. 130. Siehe dazu Julie Alix, »La qualification terroriste après l'arrêt du 10 janvier 2017 (affaire dite ›de Tarnac‹)«, in: *Actualité Juridique Pénale* (2017), S. 79.

– die drei Jahre später erneut bestätigt wurden⁸³ – wurde diese Bestimmung jedoch mit der Begründung aufgehoben, dass sie die Kommunikationsfreiheit unverhältnismäßig einschränke.⁸⁴ Die Beachtung des Verhältnismäßigkeitsgrundsatzes veranlasste das französische Verfassungsgericht hier, das Grundrecht der Kommunikationsfreiheit vor übermäßigen präventiven Eingriffen zu schützen.

Abdeljalil Kacems Anschlag auf den Pariser Nachtclub *L'Entrepôt* ist nach Art. 421-1 des frz. StGB als Terrorakt einzustufen, da er vorsätzlich und strategisch geplant, mit Waffengewalt und in der bewussten Absicht, Angst und Schrecken zu verbreiten, begangen wurde. Alle Kriterien, die das französische Sonderrecht für eine Subsumtion unter Art. 421-1 des frz. StGB erfordert, sind hier erfüllt: Kacem kundschaftet die Umgebung des Nachtlokals aus, beschafft sich Waffen und stürmt das Lokal, um möglichst viele Besucher zu töten und nebenbei zu verletzen, mit dem dezidierten Ziel, durch öffentliche Panik eine hoch mediale Wirksamkeit zu erzielen. Der vorsätzliche und geplante Mord an Menschen ist als qualifizierte vorsätzliche Tötung (*assassinat*) nach Art. 221-3 frz. StGB strafbar. Die Nebenfolgen der von Kacem ausgeübten oder angedrohten Gewalt, d. h. verletzte oder verstümmelte Personen, sind als vorsätzliche oder angedrohte Körperverletzung zu qualifizieren und fallen unter die Art. 222-7 bis 222-16-3 (Gewalt) und Art. 222-17 bis 222-18-3 (Drohung) des frz. StGB.⁸⁵ Der unerlaubte Erwerb und Gebrauch von Waffen fällt unter die Verbote der Art. 222-52 und 222-54 frz. StGB.⁸⁶ Vor diesem Hintergrund verleiht die Absicht Kacems, die Störung des öffentlichen Friedens durch Einschüchterung und Schrecken mittels gemeinstraftrechtlicher Tatbestände zu erreichen, seinem Anschlag auf den Nachtclub *L'Entrepôt* alle Merkmale eines Terroraktes.

Das Strafmaß für Terrorakte richtet sich ebenfalls nach dem allgemeinen Strafrecht: Die Freiheitsstrafe von 30 Jahren für Straftaten des allgemeinen Strafrechts (Mord) wird für verübte Terrorakte auf lebenslänglich erhöht. Art. 421-5 frz. StGB bestraft die Leitung der Vorbereitung von Handlungen organisierter Kriminalität mit lebenslänglichem Freiheitsentzug und einer Geldstrafe von 500.000 Euro, Artikel 421-6 frz. StGB bestraft die Vorbereitung von Terrorakten im Rahmen der organisierten Kriminalität mit 30 Jahren Freiheitsstrafe und einer Geldstrafe von 450.000 Euro. Artikel 421-5 frz. StGB bestraft die Vorbereitung derselben Terrorakte im Alleingang mit zehn Jahren Freiheitsstrafe und einer Geldstrafe von 225.000 Euro.⁸⁷

83 Conseil Constitutionnel décision n° 2020-845 QPC du 19 juin 2020.

84 Conseil Constitutionnel décision n° 2016-611 QPC du 10 février 2017.
Conseil Constitutionnel décision n° 2017-682 QPC du 15 décembre 2017.

85 Vgl. Mayaud, *Terrorisme*, S. 29.

86 Vgl. ebd., S. 31.

87 Vgl. Malabat, *Droit pénal*, S. 660.

In geringfügiger Abweichung vom französischen Sonderstrafrecht vermutet Kacem, dass er, wenn er sich freiwillig der Justiz stellt, nach französischem Strafrecht eine Höchststrafe von 30 Jahren Haft mit einer inkompressiblen Sicherheitsperiode von 22 Jahren riskiert (LD 266 / DEE 274).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Tuil in *Diese eine Entscheidung* die französische Anti-Terrorgesetzgebung in der Diegese sehr wirklichkeitsnah nachbildet. In diesem Sinne bedient sich der diegetische Diskurs der juristischen Fachsprache, auch wenn er auf die genaue Nennung von Gesetzesparagrafen verzichtet, und skizziert den rechtlichen Rahmen der präventiven Terrorbekämpfung, der gewissermaßen durch imaginierte Personen, Verhöre und Gespräche zwischen den Akteur:innen des Strafverfahrens (Beschuldigten, Angeklagten, Richter:innen, Strafverteidiger:innen, Zivilparteien, Polizeiagent:innen etc.) ausstaffiert wird. Der fiktive Fall von Abdeljalil Kacem dient der Veranschaulichung des realrechtlichen Strafsystems, das Rückkehrer:innen aus Terrorgebieten reserviert wird. Für sie sieht die französische Anti-Terror-Gesetzgebung eine präventive Schuldvermutung vor, mit dem Bestreben, Terrorakte, noch bevor sie begangen werden, zu verhindern. Die lange und blutige Serie von Terroranschlägen, die seit 1986 auf französischem Boden verübt wurden, erklärt diese bewusste Umgehung des Prinzips der Unschuldvermutung, die insofern problematisch bleibt, als es darum geht, auch dann über Schuld oder Unschuld zu entscheiden, wenn keine handfesten Beweise für eine tatsächliche Tat vorliegen. Zum problematischen Thema der ›richtigen‹ Entscheidung, zwischen menschlichem Einzelschicksal und der Verantwortung für die öffentliche Sicherheit, liefert Tuil eine Skizze des realen Rechtsdiskurses, den sie mit fiktiven Personen, Dialogen, Gefühlen und Emotionen vervollkommenet. Die rechtlichen Konventionen und Praktiken sowie das entsprechende Vokabular spiegeln das reale Anti-Terror-Recht wider. Die Faktizität des realen Rechts trifft auf den fiktionalen Rechtsdiskurs, wobei sich beide fast vollständig decken, also kein wesentliches kontrafaktisches ›Delta‹ (Δ) erkennen lassen, mit Ausnahme der fehlenden Paragrafenbezeichnung der strafrechtlichen und strafprozessrechtlichen Bestimmungen sowie der berufsethischen Verpflichtung für Richter:innen, sich für befangen zu erklären, wenn sie mit einer Prozesspartei (hier mit dem Anwalt Forest) in einem unzulässigen Naheverhältnis stehen. Demgegenüber erfährt der Rechtsdiskurs in der Diegese eine unverhältnismäßig starke Ergänzung durch eine emotional aufgeladene imaginäre Komponente, die das reale Recht nicht kennt. Mit anderen Worten: Der diegetische Rechtsdiskurs in *Diese eine Entscheidung*, der fast deckungsgleich das reale Recht übernimmt, stellt eine enge Verbindung zwischen Recht und Literatur her, während die starke Fiktivität der Handlung die epistemische Trennung aufrechterhält, ohne jedoch die interdisziplinäre Verständigung zu

beeinträchtigen. Dies erschwert allerdings die Auslegungsarbeit, wenn sie sich auf den Rechtsdiskurs konzentrieren soll. Generell steht hier jedoch weniger die hermeneutische Frage der Rechtsauslegung als vielmehr die ethische Frage nach der richtigen Entscheidung im Kontext des präventiven Strafrechts im Mittelpunkt. Alma Revel kämpft weniger gegen eine mögliche hermeneutische Unschärfe des Strafrechts als vielmehr gegen die Unschärfe des Tatbestandes und der Persönlichkeit des Beschuldigten: Nicht die Rechtsauslegung, sondern die unklare Beweislage, im Zwiespalt zwischen Rechtssicherheit und öffentlicher Sicherheit, steht im Fokus in *Diese eine Entscheidung*.

4.3 *Hana* (2017)⁸⁸ von Elvira Dones

Elvira Dones hat den Roman *Hana* in der Originalfassung zunächst auf Italienisch geschrieben,⁸⁹ nachdem sie das Phänomen der Schwurjungfrauen gründlich recherchiert und einige dieser noch lebenden ›Männerfrauen‹ in Nordalbanien persönlich getroffen hatte.⁹⁰ Sie gehört, wie Karol Karp erläutert, zu jener Generation albanischer Schriftsteller:innen, die nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Diktatur unter Enver Hoxha 1991 nicht nur in ihrer albanischen Muttersprache, sondern auch auf Italienisch schreiben.⁹¹ Dass albanische Schriftsteller:innen auf Italienisch schreiben, erklärt sich durch die engen Beziehungen zwischen Albanien und Italien. Bereits im 15. Jahrhundert siedelten sich albanische *Arbëreshë*-Gemeinschaften in Süditalien an. Viel später, zwischen 1939 und 1943, war Albanien Ziel der Kolonisierungsbestrebungen Mussolinis und wurde von italienischen Soldaten im Achsenbündnis mit Hitlerdeutschland besetzt. Während des harten kommunistischen Regimes unter Enver Hoxha ab 1944 boten die italienischen

88 Elvira Dones, *Hana*, Zürich: Ink Press 2017 (6. Auflage 2023). Für Zitierzwecke wird die Sigle ›H‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet. Die italienische Originalausgabe erschien 2007 unter dem Titel *Vergine giurata*. Der gleichnamige Film unter der Regie von Laura Bispuri kam 2015 ins Kino.

89 Gallus Frei-Tomic, »Elvira Dones ›Hana‹, ink press«, in: *Literaturblatt.ch*, 20.3.2018 (Internet-Link im Literaturverzeichnis). Siehe dazu auch Marcelliana Anastasi / Renata Martini, »Elvira Dones Novels. The Language of the Literature, The New Literary Phenomenon«, in: *Specialis Ugdymas / Special education* (2023/44/1), S. 428–439, hier: S. 430.

90 Goldsmith, Rosie. »The Riveting Interviews: Rosie Goldsmith talks to Elvira Dones«, *The Riveting Interviews*, 14.8.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

91 Karol Karp, »Cultura e viaggio. *Vergine giurata* di Elvira Dones«, in: *Echo des études romanes* (2015/XI/2), S. 147–157, hier: S. 147.

Radiosender aufgrund ihrer geografischen Nähe zu Albanien im Wesentlichen den einzigen Zugang zu Informationen über die westliche Welt außerhalb der hermetisch abriegelten Grenzen Albaniens,⁹² was erklärt, warum Italienisch für viele zur Zweitsprache wurde. Mit dem Ende der kommunistischen Ära 1991 manifestierte sich die Verbundenheit beider Länder in einer starken Emigrationswelle nach Italien.⁹³ Dass die engen kulturellen Verflechtungen bis heute fortbestehen, beweisen die Beiträge im Bereich der Italianistik und Romanistik zur albanischen Literatur und damit auch zum Roman *Hana*.

Nach dem Fall des kommunistischen Regimes 1991 kam es einerseits zu einem Zustand rechtlicher Anarchie mit der gleichzeitigen Wiederbelebung des alten Gewohnheitsrechts des *Kanun*, das in Nordalbanien nie aufgehört hatte zu wirken, und nun auch in den Randgebieten der Städte Südalbaniens wiedererwachte, sowie zu einem verstärkten Interesse an seinen vielfältigen Auswirkungen und Ausprägungen jenseits des besserbekannten Fehderechts. Eines dieser weniger bekannten Phänomene ist das der ›Burrnesha‹, der Mannfrauen. Der Begriff ›Burrnesha‹ oder ›Burrneshtë‹ bezeichnet im Albanischen treffend eine Frau, die mutig und stark, wie ein Mann ist.⁹⁴

Dones' Roman *Hana* widmet sich ganz dem, wie Laura Gherlone unterstreicht, bisher wenig erforschten und daher fremd anmutenden Phänomen dieser *Burrnesha*: »a social ›eventuality‹ completely alien to the culture of Western Europe, but present in the neighbouring Balkans.«⁹⁵ Florian Kienzle hebt bei Dones sowohl die Zweisprachigkeit Albanisch/Italienisch als auch die Auseinandersetzung mit dem albanischen Gewohnheitsrecht hervor, wobei Dones der albanischen und nicht der italienischen Literatur zuzuordnen sei.⁹⁶

Während sich die Kommentare und Forschungen zu *Hana* überwiegend auf das Gender-Thema weiblicher Identität und Freiheit

92 Caterina Romeo, »Attraversamenti di confini e pratiche di scrittura nella narrativa di Elvira Dones«, in: *OBLIO* (2019/IX/36), S. 79–86, hier: S. 79–80.

93 Vgl. dazu Emma Bond / Daniele Comberiati, »Narrare il colonialismo e il postcolonialismo italiani. La ›questione‹ albanese«, in: Emma Bond / Daniele Comberiati (Hg.), *Il confine liquido. Rapporti letterari e interculturali fra Italia e Albania*, Nardó: Besa 2013, S. 2–27.

94 Barbara Mazzon, *Le Vergini Giurate: donne libere di costringersi e costrette a liberarsi in Albania*, Mailand/Udine: Mimesis 2018, S. 49.

95 Laura Gherlone, »Women's Writing Between the Border and the Non-Place: The Emerging Female Discourses in Migrant Literature / A escrita feminina a fronteira e o não lugar: discursos femininos em ascensão na Literatura Italiana de Migração«, in: *Revista do Estudos do Discurso* (2019/14/2), S. 7–24, hier: S. 16.

96 Vgl. Florian Kienzle, *Ein Nehmen und Geben. Die Geschlechter in der albanischen Literatur*, Wiesbaden: Harrassowitz 2020, S. 6.

konzentrieren,⁹⁷ ist Karps Aufsatz einer der wenigen Beiträge, die den *Kanun* als kulturelles Phänomen in *Hana* thematisieren, auch wenn er hier als kulturelle Erscheinung aus der Genderperspektive und nicht aus der Perspektive des Gewohnheitsrechts betrachtet wird:

Con l'opera in esame ci si inoltra nella visione del codice culturale, del cosiddetto Kanun, che regola la vita della comunità albanese ivi descritta. Si tratta di un insieme di leggi tramandate di generazione in generazione, quindi fortemente radicate nella tradizione. La presenza di un codice, come rileva il filosofo polacco Leszek Kołakowski, caratterizza ogni mondo conservativo, (KOŁAKOWSKI, 1967: 163) e quello delineato da Dones è sicuramente tale.⁹⁸

Nach diesen Regeln ist die Frau rechtlos, sie ist nur zum Kindergebären und zur Hausarbeit geschaffen. Um in der Gesellschaft bestehen zu können, muss sie verheiratet sein, denn ohne Ehemann, dem sie übrigens absoluten Gehorsam schuldet, ist sie nichts wert, wie Onkel Gjergj Hana ermahnt: »Eine unverheiratete Frau ist nichts wert« (H 119). Wie später noch genauer ausgeführt wird, definiert tatsächlich der *Kanun* die Frau »as a sack, made to endure as long as she lives in her husband's house« (Art. XXIX *Kanun*).⁹⁹ Man ist geneigt, die Rechtlosigkeit der Frau im

97 Vgl. dazu Valbona Kalo / Mirela Shella, »Anthropological and Literary Reading of Sworn Virgins: A Study on the Influence of Tradition in Society and Literature«, in: *Journal of Educational and Social Research* (2024/14/5), S. 276–290; Caterina Romeo, *Interrupted Narratives and Intersectional Representations in Italian Postcolonial Literature*, Cham: Palgrave Macmillan 2023, S. 44; Caterina Romeo/Aine O'Healy, »Narrating the Transnational Trajectories and Transgender Performances of the Sworn Virgin«, in: *The Italianist* (2022/42/2), S. 1–21; Yolanda Romano-Martín, »Vergine giurata de Elvira Dones: el tercer sexo en Albania«, in: *Revista internacional de culturas y literaturas* (2011/11), S. 199–212; Begoña Pozo Sánchez, »Vergine giurata: la novela de Elvira Dones donde confluyen género y migración«, in: Daniele Cerrato (Hg.), *Nuevos itinerarios e investigaciones en la literatura y cultura italiana*, Madrid: Dyckinson 2022, S. 151–159; Armela Xhaho, »Sworn Virgins, Male and Female Berdaches: A Comparative Approach to the So Called 'Third Gender' People«, in: *Gender Questions* (2013/1/1), S. 112–125.

98 Karp, »Cultura«, S. 147–148. »Der zu untersuchende Roman vermittelt die kulturellen Regeln des Kanun, der das Leben der albanischen Gemeinschaft regelt. Es geht dabei um einen Korpus von Gesetzen, die von Generation zu Generation übertragen werden und deshalb stark in der Tradition verankert sind. Das Bestehen eines solchen Kodex ist, wie der polnische Philosoph Leszek Kołakowski bemerkt, charakteristisch für konservative Gesellschaften.« (EÜ)

99 Ich beziehe mich hier und in der Folge auf den Text des *Kanun*, so wie er in der albanisch-englischen Ausgabe von 1989, nach Shtjefën Gjeçovi, abgedruckt

Kanun mit der rechtlosen Figur des *homo sacer* bei Giorgio Agamben¹⁰⁰ zu vergleichen, einem vogelfreien Wesen, das schutzlos im rechtlosen Raum schwebt, zu unwürdig, um Rechtssubjekt zu sein, aber ebenso zu unwürdig, um getötet zu werden. Im Folgenden wird diese streng geregelte und extrem eingeeengte soziale Rolle, die der *Kanun* der Frau zuweist, jedoch nicht aus der üblichen Genderperspektive, sondern aus der Perspektive des Gewohnheitsrechts untersucht werden. Wie Franca Pellegrini hervorhebt, hat eine Waise wie Hana in diesem Rechtssystem nur zwei Alternativen: Entweder sie akzeptiert die Heirat oder sie wird zum ›Mann‹ und übernimmt dessen soziale Merkmale: »una ragazza che rimane orfana [...] può accettare un matrimonio combinato o diventare ›uomo‹, assumendone le sembianze sociali.«¹⁰¹ Wie Elvira Dones bei einer Vorstellung ihres Romans erklärt, verliert Hana zwar ihre äußere Weiblichkeit und das Recht auf Sexualität, gewinnt dafür aber die Vorteile des sozialen Status des Mannes, der es ihr erlaubt, sich frei zu bewegen, ohne vergewaltigt zu werden, ein Gewehr zu tragen und mit anderen Männern Schnaps zu trinken und zu rauchen.¹⁰² Wolfgang Wagner schildert in seinem Roman *BESA – eine albanische Rettung* (2023) die Begegnung Pauls mit einer *Burnesha*, einer Schwurjungfrau, die er bei den albanischen Partisanen im Kampf gegen die Deutschen im Zweiten Weltkrieg kennenlernt, und die ihm erklärt,

dass es in ihrer Familie, als sie fünfzehn Jahre alt war, kein männliches Familienoberhaupt gegeben hatte [...]. Die Familie drängte sie, das Gelübde abzulegen, auf die herkömmliche Rolle der Frau zu verzichten, auf jede sexuelle Beziehung, auf Ehe, auf Kinder. Sie hatte vor dem Ältesten des Stammes den Schwur abgelegt und galt von da an als Mann. Der Kanun hatte dieses Ritual genau geregelt. Sie trug seitdem Männerkleidung und Waffen und übernahm die Position eines Oberhauptes ihrer Familie.¹⁰³

ist: *Kanuni i Lekë Dukagjinit / The Code of Lekë Dukagjini*, New York: Gjonlekaj Publishing Company 1989 (Übersetzung von Leonard Fox).

100 Vgl. dazu Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

101 Franca Pellegrini, »Traslazioni narrative: strategie di mediazione in *Vergine giurata* di Elvira Dones e *Rosso come una sposa* di Anilda Ibrahimi«, in: Bond/Comberiati (Hg.), *Il confine liquido*, S. 149–166, hier: S. 151.

102 Feltrinelli Editore, »Elvira Dones presenta ›Vergine giurata‹«, *YouTube*, 10.10.2007 (Internet-Link zum Video im Literaturverzeichnis).

103 Wolfgang Wagner, *BESA – eine albanische Rettung*, Wien: Buchschmiede 2023, S. 146. Wagners Roman macht die gewohnheitsrechtliche *Mikëpritja* (vgl. auch Islam Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien. Rolle und Herkunft des Kanun bei den Albanern*, Hamburg: Bachelor + Master Publishing 2022, S. 30–33), die heilige Gastfreundschaft des *Kanun* – »The house of the Albanian belongs to God and the guest« (§ 602 *Kanun*) – dafür

Jean-Christophe Boccou macht die Phänomene des *Kanun* und der *Burrnesha* zum Thema des zeitgenössischen Thrillers *La vierge jurée* (2021), in dem Irina den Mörder ihrer Mutter nur rächen kann, indem sie den Jungfräulichkeitsschwur ablegt und sich in Skander verwandelt.¹⁰⁴ In René Karabashs Roman *Vierge jurée* (2022) wird Bekia zur Schwurjungfrau Matia, um nach einer Vergewaltigung vor der Hochzeit die Rache ihres Mannes abzuwehren, sollte dieser herausfinden, dass sie bereits entjungfert worden ist.¹⁰⁵

In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass es sich bei dem Phänomen der *Burrnesha* nicht um eine Genderfrage handelt, sondern um einen Wechsel des sozialen Status, da die *Burrnesha* geschlechtlich eine Frau bleibt, aber durch die Annahme der äußeren Merkmale des Mannes (Kleidung, Lebensweise, männliche Arbeit), bis auf wenige Ausnahmen seinen Status einnimmt.¹⁰⁶ Ebenso wenig fühlen sich die *Burrnesha* andersgeschlechtlich oder gar zum männlichen oder weiblichen Geschlecht hingezogen, eher sind sie als asexuell zu begreifen, denn sie verschließen sich Reflexionen über Sex oder sexuelle Bedürfnisse, die sie doch niemals erproben dürfen. Diese Überlegung wird in *Hana* deutlich, wenn Hana betont, sie sei »weder ein Transvestit noch transsexuell noch lesbisch« (H 214), sondern habe lediglich ihren sozialen Status als Frau verbessert. Barbara Mazzon führt den Roman *Hana* im Übrigen als ein anschauliches Beispiel für den Status der *Burrnesha* an, der der Frau den einzigen gesellschaftlich akzeptierten Ausweg aus ihrer unfreien, rechtlosen Rolle bietet: »Diventare Vergine Giurata si configura, quindi, come unico mezzo di ribellione socialmente accettato per ottenere maggiori libertà e rispetto.«¹⁰⁷

Gerade diese im *Kanun* vorgesehene gewohnheitsrechtliche Änderung des sozialen Status ist Gegenstand der folgenden Untersuchung anhand des Romans *Hana*.

4.3.1 Hana: Inhalt

Seit ihre Eltern bei einem Busunfall ums Leben gekommen sind, ist Hana Doda Vollwaise und wird von ihrem Onkel Gjergj und seiner

verantwortlich, dass während der deutschen Besetzung Albaniens im Zweiten Weltkrieg viele Juden vor der Deportation in die Konzentrationslager gerettet wurden. Zum *Kanun* vgl. auch Robert Elsie (Hg.), *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht nach dem sogenannten Kanun des Lekë Dukagjini*, Berlin: Osteuropa Zentrum 2014, S. 136.

104 Jean-Christophe Boccou, *La vierge jurée*, Paris: Nouveaux Auteurs 2021.

105 René Karabash, *Vierge jurée*, Paris: Tropismes 2022.

106 Die Schwurjungfrau ist nicht nur ein Thema in der Literatur, sondern auch im Film. Siehe dazu *Luanas Schwur* von Bujar Alimani, 2023.

107 Mazzon, *Le Vergini giurate*, S. 15.

Frau Katrina im nordalbanischen Bergdorf Rrnajë großgezogen (H 60). Ihre Leidenschaft gilt der Literatur, und so schafft sie es, das Fach an der Universität in Tirana studieren zu dürfen: »Sie war das einzige Mädchen im Dorf, das an der Uni eingeschrieben war. Sie wollte keine Kinder, sie wollte nur lesen« (H 50). Kurz vor Ende ihres ersten Studienjahres muss sie erfahren, dass ihr Onkel unheilbar an Krebs erkrankt ist und nur noch kurze Zeit zu leben hat. Als unerwartet seine Frau Katrina, die ihren kranken Mann bisher gepflegt hat, vor ihm an einem Herzinfarkt stirbt, beschließt Hana, ihr Studium abzubrechen und bei ihrem nun alleinstehenden Onkel zu bleiben. Um dem Heiratszwang zu entgehen, ohne ihrem Onkel die Schande der Ungehorsamkeit anzutun, entschließt sich Hana im Alter von 19 Jahren, den Jungfräulichkeitsschwur abzulegen (H 214) und den männlichen Namen »Mark Doda« anzunehmen (H 41). Nun kann sie als Frau allein, ohne männliche Bevormundung, ihren Onkel bis zu seinem Tode pflegen und sich darüber hinaus um den verbleibenden Besitz kümmern. Vierzehn Jahre später folgt Hana der wiederholten Aufforderung ihrer Cousine Lila, in die USA auszuwandern, wo sie einen langsamen und mühsamen Prozess der Wiederfindung ihrer ursprünglichen weiblichen Identität durchläuft.

Antonia Young, die sich intensiv mit dem Phänomen der *Burrnesha* in Albanien beschäftigt hat, sieht in Hanas Auswanderung als *Burrnesha* weniger eine Befreiung von ihrem Mann-Frau-Status als vielmehr eine Unterwerfung unter den Druck der westlichen Kultur, indem sie versucht, zu ihrer ursprünglichen weiblichen Identität zurückzukehren: »In Albania an additional factor which is likely to erode the determination of ›sworn virgins‹ to keep their vow is the increasingly wide desire to emigrate. When this eventually affects them, they may find that they can no longer retain their male status abroad but are forced by their exposure to Western culture to make compromises in order to adjust to their new surroundings.«¹⁰⁸

Die Regeln des *Kanun*, die der Frau die Möglichkeit der »Mannwerdung« einräumen, um einen dem Mann nahezu gleichgestellten sozialen Status zu erwerben, sind gewohnheitsrechtlicher Natur, d. h. sie wurden ursprünglich mündlich tradiert. Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden das Augenmerk auf den *expliziten gewohnheitsrechtlichen Diskurs im Narrativ* gelegt werden, so wie er sich den Leser:innen ohne Hintergrundwissen über den realweltlichen albanischen *Kanun* darstellt. Anhand dieses gewohnheitsrechtlichen Diskurses in der Diegese werden die offensichtlich relevanten Informationen herausgearbeitet und zu einem vorläufigen rechtlichen Gesamtbild, so wie es sich aus dem Text ergibt, zusammengefügt. In einem zweiten Schritt wird das heute in

108 Antonia Young, *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*, Oxford/New York: Berg 2000, S. 126–127.

Nordalbanien immer noch geltende Gewohnheitsrecht des *Kanun* erläutert und zum diegetischen Gesamtbild in Perspektive gesetzt.

4.3.2 Zum expliziten gewohnheitsrechtlichen Diskurs (*Kanun*) in der Diegese

Hanas Lebensweg, von ihrer Jugend bei Onkel und Tante in einem nordalbanischen Dorf über ihre kurze Studienzeit in Tirana bis hin zum Schwur lebenslanger Keuschheit, um den sozialen Status des Mannes anzunehmen (*Burrnesha*), wird vor dem Hintergrund des *Kanun* dargestellt.¹⁰⁹ Der Begriff ›Kanun‹ bezeichnet das albanische Gewohnheitsrecht, auf das im folgenden Kapitel näher eingegangen wird. Für den Zweck der Herauslösung des gewohnheitsrechtlichen Diskurses nach dem *Kanun* in *Hana* sei nur kurz daran erinnert, dass unter Gewohnheitsrecht, wie Friedrich Puchta erläutert, ein ungeschriebenes Recht als eine Form stillschweigender sozialer Übereinkunft über den normativen Charakter bestimmter Handlungen oder Riten zu verstehen ist,¹¹⁰ das, wie Robert Elsie betont, in den abgelegenen Bergen Albaniens Vorrang vor anderen Rechtssystemen genoss und teilweise auch heute noch genießt.¹¹¹

Die strenge, düstere albanische Berglandschaft bildet die Kulisse in *Hana*: »Berge und ihre Augen, Augen, die zuschauen und verbieten, die Berge und ihr Schweigen« (H 24). Als Hana zu ihrer Cousine Lila in die Vereinigten Staaten reist, weiß man im Dorf Rrnajë, dass sie mit einem regulären weiblichen Pass abgereist ist. Es gibt für sie kein Zurück in die albanische Vergangenheit (H 14, 43, 62, 187), d. h. in die Welt des *Kanun*, in der »zehn Generationen von Männern der Frangaj-Familie« (H 28) durch die Blutrache hinweggerafft wurden. Eine der Dorfbewohnerinnen, die betagte Hakia, muss sich hier um zehn Männer kümmern, d. h. »die gesamte männliche Linie ihres Clans« (H 180), denn »wegen einer alten Fehde leben sie zurückgezogen in ihrer *kulla*. Sie ist die Einzige, die hinausgehen kann, ohne Gefahr zu laufen, niedergeschossen zu werden: ›Der *Kanun* sagt, dass auf Frauen, Kinder und Priester nicht geschossen werden darf. Ein Clan aus Bogë hat dem Clan der alten Frau Rache geschworen«. [...] Hakia erinnert sich an hundert Jahre Mord und Totschlag« (H 180–181). Seit vierzehn Jahren lebt Hana wie

¹⁰⁹ Es wird hier auf den *Kanun* des Lekë Dukagjini (1410–1481) referiert, der die bekannteste Sammlung des albanischen Gewohnheitsrechts darstellt. Er wurde vom Franziskanerpater Shtjefën Gjeçovi (1874–1929) erstmals schriftlich erfasst und veröffentlicht: Vgl. Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. V–VI.

¹¹⁰ Puchta, *Das Gewohnheitsrecht*, S. 139ff.

¹¹¹ Robert Elsie, »Vorwort«, in: Robert Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. V–XI, hier: S. V.

ein Mann in dieser Welt (H 30, 52), aus der es kein Zurück gibt, denn nach den Gesetzen des *Kanun* kann der Bruch eines Schwurs mit dem Tod bestraft werden (H 62). Hana muss sich um die *kulla*¹¹² und das Vieh kümmern, während ihr Onkel Gjergj todkrank im Bett liegt und ihre Tante Katrina bereits verstorben ist (H 41). »Sie war das einzige Mädchen des Dorfes, das an der Uni eingeschrieben war. Sie wollte keine Kinder, sie wollte nur lesen. Aber in den Bergen konnte man so etwas nicht sagen. Nicht, wenn man als Frau geboren war« (H 50). In der *kulla* gibt es keine Bücher, außer »einen Band über den Nationalhelden Skanderbeg« (H 68). Die Krankheit ihres Onkels Gjergj zwingt Hana, sich von ihrem Studentenleben in Tirana zu verabschieden, was sie der traditionellen Sitte folgend tut: »Hana grüßte gerne mit einem *tungjat-jeta*, mit der Hand auf dem Herzen schaute man sich ernst in die Augen und lehnte kurz Stirn an Stirn, um die Heiligkeit des Abschieds zu besiegeln!« (H 66). Für eine alleinstehende Frau wie Hana ist es schon gefährlich, die Medikamente für ihren Onkel aus der Stadt Shkodra zu holen, wie ihr die Krankenschwester des Dorfes erklärt: »Hana, Mädchen, du musst nach Shkodra«, eröffnet ihr die Krankenschwester eines Tages, »du musst die Medikamente für deinen Onkel abholen. Ich kann nicht alles machen. Außerdem ist das gefährlich, eine Frau ganz allein... Ich bin verheiratet, und mein Mann erlaubt es mir nicht« (H 99). Um allein und unverheiratet für ihren Onkel sorgen zu können, muss Hana zu Mark Doda werden: »Dann wurde der Onkel krank [...]. Medizin gab es nur unten in der Stadt. Einmal im Monat musste ich sie holen gehen: Aber um das zu tun, konnte ich keine Frau sein. Das war eine Frage der Ehre, der Moral, der Unschuld der Frau [...]. Also habe ich mich kurzerhand als Mann angezogen« (H 61). Sie trägt »Hosen und in der Tasche ihren Flachmann mit Schnaps« (H 50). So wird Hana in den Augen der albanischen Gesellschaft zum Mann, indem sie schwört, niemals zu heiraten:

112 »Mit *kulla* werden die für den Norden Albaniens typischen aus Steinen errichteten Häuser bezeichnet. Sie dienen sowohl als Wohnstätte als auch zum Schutz.« (H 43, Anm. 4) Fulvio Cordignano beschreibt die »Kulla« mit den Worten des Padre Pasi als eine Art befestigtes Bauwerk, das sich nur die wohlhabenderen Familien leisten konnten und das dem Schutz vor der Blutrache diene: »quel genere di abitazioni che solo le famiglie più benestanti si possono far costruire, e che con parola turca si chiamano kulle, luoghi di rifugio e di difesa specialmente per ragioni di sangue. Per questo oltre una o due finestre di circa 25 per 30, hanno pure dei fori obliqui nel muro a modo di feritoie per far fuoco sul nemico e per difendersi dai suoi colpi.« Siehe Fulvio Cordignano, *L'Albania attraverso l'opera e gli scritti di un grande missionario italiano, il P. Domenico Pasi S. I. (1847–1914)*, Bd. 1, Rom: Istituto per l'Europa Orientale 1933, S. 262.

Diesen Brauch gibt es nur im Norden des Landes. Das geht so: Wenn eine Familie keine Söhne hat, dann schwört eine der Töchter, sich wie ein Mann zu benehmen und bis ans Ende ihrer Tage ein Mann zu bleiben. Von dem Moment an übernimmt sie alle Funktionen und Rollen eines Mannes. So bin ich zum Sohn geworden, den der Onkel nie hatte [...]. Nur ein Mann kann das Oberhaupt einer Familie sein. Er hat das Recht und die Freiheit, zu machen, was er möchte, nur er darf bestimmen, darf Land kaufen, darf sich verteidigen oder angreifen, wenn es nötig ist, er darf töten oder sich töten lassen. Dem Mann gehören Freiheit und Ruhm, abgesehen von den Pflichten. Der Frau bleibt nur der Gehorsam. (H 60–61)

Einer verheirateten Frau bleibt also nur der Gehorsam, sie soll die »Klappe halten« (H 101), dem Mann dienen und ihm Kinder gebären (H 119). In diesem Gesellschaftsbild ist »eine unverheiratete Frau [ist] nichts wert« (H 119), sie darf mit keinem Mann ein voreheliches Verhältnis eingehen, wie der Dorfarzt Artan, der Hana nachstellt, genau weiß: »Ich weiß, dass es in dieser Gegend keine andere Möglichkeit gibt, um ein Verhältnis zu einer Frau zu haben. Deshalb werde ich um deine Hand anhalten« (H 99). Ebenso ist es Frauen verboten, männlichen Besuch zu empfangen, wie Hana ihren Studienkommilitonen Arben Leska aufklärt: »In den Bergen können Männer nicht einfach so Mädchen besuchen, wenn sie nicht mit ihnen verlobt sind. Das geht nicht!« (H 113). Um Hana das Schicksal der »vogelfreien« Frau zu ersparen, will Onkel Gjergj vor seinem Ableben einen passenden Ehemann für sie finden: »Wenn ich dich jetzt nicht verheirate, hast du nach meinem Tod keinen Ehemann. Aber ein Mann muss her, um die Baracke im Schuss zu halten« (H 117). Bleibt Hana allein, so ist sie nach seinem Tod »wehr- und schutzlos«, sie wird »nicht alleine leben können« (H 119). Gegen Hanas Willen ist Onkel Gjergj deshalb dabei, Hana mit einem Grundschullehrer zu verloben (H 124): »Ende des Jahres findet die Hochzeit statt« (H 125). Dem entgegnet Hana mit ihrer Verwandlung in Mark Doda, zu der sie sich endgültig entschließt, nachdem sie nur knapp einer Vergewaltigung entkommen ist (H 127–128): »Als sie die Treppen hinabsteigt und sich Gjergj in Männerkleidung präsentiert, bleibt er stumm. [...] Es ist der 6. November 1986. Hana schreibt das Datum an die Wand des Gästezimmers.« Als sie fertig ist, begibt sie sich wieder zu Onkel Gjergj. Er reicht ihr das Gewehr (H 128): »Bist du dir sicher, Hana, meine Tochter, dass du diesen Schritt gehen willst?« Ich werde Mark heißen. Ich werde Mark Doda sein« (H 129). Karol Karp verweist darauf, dass die Übergabe des Gewehrs als Symbol männlicher Macht Gjergjs Einverständnis symbolisiert, dass Hana nun äußerlich als Mark anerkannt wird.¹¹³ »Am nächsten Tag hat sich das Gerücht verbreitet [...].

113 Karp, »Cultura«, S. 149. Siehe dazu auch Elisabeth Grosz, *Space, Time, and Perversion*. New York: Routledge 1995, S. 29–34.

Die Männer werden sie wie einen Mann begrüßen und die Frauen ihrem Blick ausweichen« (H 129). Hana/Mark ist nun in den Augen der Gemeinschaft ein Mann, eine Schwurjungfrau, eine *Burrnesha*. Sie ist keine Lesbe, keine Transvestitin, keine Transsexuelle (H 214) – »Mark Doda war das Produkt ihres eisernen Willens« (H 162) –, sie ist eine Frau, die ihre Weiblichkeit verdrängt und dazu gehört auch der Verzicht auf die Reize des weiblichen Körpers: »Man tat, was die Ehre der Dodas von einem verlangte, und den eigenen nackten Körper zu betrachten gehörte sich nicht. So diktierte es das alte Gesetz der Berge, und nichts flößte mehr Furcht ein als der *kanun* – finster und blendend wie ein wiederkehrender Albtraum« (H 161). So wird Hana aus eigenem Willen zur Schwurjungfrau nach den ungeschriebenen Gesetzen des *Kanun* (H 214).

Elvira Dones' *Hana* fokussiert primär auf das besondere Phänomen der Schwurjungfrau im albanischen Gewohnheitsrecht des *Kanun*, wobei nicht näher auf die zahlreichen anderen Regeln des *Kanun* eingegangen wird, die die Stellung der Frau, die Blutrache, das Fehderecht, die soziale Symbolik (*tungjatjeta*) und die Institution der *kulla* betreffen. Im folgenden Kapitel wird daher besonders auf jene Regeln des realen *Kanun* eingegangen, die am engsten mit dem gewohnheitsrechtlichen Diskurs von Dones korrelieren, d. h. in erster Linie auf die Figur der *Burrnesha* als Ausweg aus der rechtlosen Stellung der Frau. Darüber hinaus wird am Rande das Fehderecht des *Kanun* angesprochen.

4.3.3 Kontrafaktische Kontrastierung: albanischer *Kanun*¹¹⁴ vs. Gewohnheitsrecht in der Diegese

Damit es überhaupt zu einer kontrafaktischen Kontrastierung kommen kann, muss, wie bereits mehrfach betont, die Faktizität des realweltlichen Rechts festgestellt werden. Erst dann kann dieses Recht als ›Fakt‹ dem Recht in der Diegese als ›Fiktion‹ gegenübergestellt werden. Um die Faktizität des *Kanun* als Corpus gewohnheitsrechtlicher Regeln herauszuarbeiten, muss geklärt werden, wie es zur Herausbildung dieses Gewohnheitsrechts kommen konnte, wie es in der sozialen Realität rezipiert wurde und wie heute mit diesem Gewohnheitsrecht umgegangen wird.

¹¹⁴ Nach Robert Elsie leitet sich das Wort *Kanun* vom sumerischen (*gi*), vom akkadischen (*qanu*), vom hebräischen (*qane*) und vom griechischen (*kanna*) Wort für ›Rohr‹ ab, bis es im Türkischen zu *kanun* – mit der Bedeutung ›Regel‹, ›Norm‹, ›Recht‹ – wurde und von den Albaner:innen übernommen wurde. Vgl. Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. XIII–XIV; siehe auch Islam Qerimi / Ahmet Maloku / Elda Maloku, »Customary Law and Regulation: Authenticity and Influence«, in: *Journal of Governance & Regulation* (2022/11/4), S. 289–299, hier: S. 292.

4.3.3.1 Faktizität des Kanun

Wie bereits im theoretischen Teil der Arbeit ausgeführt, »setzt die Entstehung eines gewohnheitsrechtlichen Rechtssatzes eine ständige Übung (*longa consuetudo*) voraus, die auf der gemeinsamen Überzeugung der beteiligten Rechtsgenoss:innen (*consensus omnium*) beruht, einer verbindlichen Norm (*opinio iuris sive necessitatis*) Rechnung zu tragen.«¹¹⁵ Rechtssoziologisch ist unter dem Begriff des Gewohnheitsrechts, nach Ernst Hirsch, die Gesamtheit der Bräuche in einer sozialen Gruppe zu verstehen, denen normativer Charakter beigemessen wird.¹¹⁶ Das Gewohnheitsrecht konnte sich, wie Friedrich von Savigny ausführt, »als eine Art von Opposition der Unterthanen gegen die Regierung«¹¹⁷ behaupten. Eine solche oppositionelle Rolle gegenüber staatlichen Rechtssystemen kann dem *Kanun* zugeschrieben werden, dessen Regeln von den Stämmen Nordalbaniens über Jahrhunderte hinweg vorrangig gegenüber staatlicher oder kirchlicher Gesetzgebung befolgt wurden und teilweise noch bis heute befolgt werden.¹¹⁸ Durch diese Vorrangstellung überlebte der *Kanun* nicht nur als Gewohnheitsrecht, sondern auch als eine Form kultureller Selbstbehauptung,¹¹⁹ die den Rechtssystemen aller Invasoren Albaniens, vom antiken Rom, über Byzanz, Serbien, Bulgarien, die Türkei, Deutschland, Italien bis hin zu Jugoslawien, standhielt.¹²⁰

Nach Islam Qerimi geht das albanische Gewohnheitsrecht (*Jus Albanicae ius non scriptum*) des *Kanun* bereits auf die Sitten und Gebräuche der Illyrer:innen zurück, der Vorfahren der Albaner:innen,¹²¹ die vor

115 Adam Sagan, *Rückwirkende Rechtsprechungsänderung. Eine methodologische und dogmatische Studie zur zeitlichen Dimension höchstrichterlicher Rechtsprechungsänderungen im Privatrecht*, Baden-Baden: Nomos 2022, S. 202.

116 Ernst Hirsch, »Rechtssoziologie«, in: Gottfried Eisermann (Hg.), *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart: Enke 1973, S. 147–217, hier: S. 172.

117 Savigny, *System*, S. 169.

118 Elsie, »Vorwort«, S. V–VI.

119 Vgl. Maurus Reinkowski, »Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun«, in: Michael Kemper / Maurus Reinkowski (Hg.), *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, Berlin/New York: De Gruyter 2005, S. 121–142, hier: S. 130.

120 Qerimi/Maloku/Maloku, »Customary Law«, S. 290.

121 Margaret Hasluck, *The Unwritten Law in Albania*, Cambridge: Cambridge University Press 1954, S. 10; Johann E. Thunmann, »Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker«, 1. Teil, in: Johann E. Thunmann, *Über die Geschichte und Sprache der Albaner und der Wlachen*, hrsg. v. Harald Haarmann, Hamburg: Buske 1976, S. 169–366, hier: S. 249.

etwa 4.000 Jahren die westliche Balkanhalbinsel besiedelten.¹²² Nach Pupovci reichen die ersten albanischen Gewohnheitsregeln bis in die Antike zurück,¹²³ und Mary Durham vermutet, dass der *Kanun* der älteste europäischen Kodex sei, der bis in die Bronzezeit (1.200 v. Chr.) zurückreichen könnte.¹²⁴ Die genaue Entstehungszeit des *Kanun* konnte jedoch bis heute nicht eindeutig festgelegt werden. Die Kenntnis der Regeln des *Kanun* und seine partielle Anwendung reichen jedenfalls bis in das heutige moderne Albanien, auch wenn das kommunistische Regime unter Enver Hoxha zwischen 1944 und 1991 vergeblich versuchte, den *Kanun* zu verbieten und seine Praxis auszurotten.¹²⁵ Der Widerstand gegen neue Rechtsvorschriften kommt bereits in dem albanischen Sprichwort »bidat t'ri n'katund t'viter nuk qitet« zum Ausdruck, das übersetzt »in ein altes Land führt man keine neuen Gewohnheiten oder Gesetze ein« bedeutet.¹²⁶ Nach dem italienischen Albanologen Ernesto Cozzi schließt dieses sprichwörtliche Prinzip die Möglichkeit aus, neue Gesetze einzuführen, die im Widerspruch zum *Kanun* stehen,¹²⁷ wodurch sich das hartnäckige Fortleben des *Kanun* in den abgelegenen Bergen Nordalbanien, allen Reformen und Besatzungsmächten zum Trotz, erklärt.

Stéphane Voell erinnert an die chaotische Situation in Albanien zwischen 1991 und 1997, die am besten mit dem albanischen Sprichwort »S'ka shtet, s'ka ligj (There is no state. There is no law)«¹²⁸ beschrieben werden kann. In dieser Zeit kam es zu massiven Auswanderungen nach Griechenland und Italien, zu zahlreichen Gewaltakten gegen öffentliche Einrichtungen¹²⁹ und zur Wiederbelebung des *Kanun* als soziale Praxis nicht nur in Nordalbanien, sondern auch in den Randbezirken der Hauptstadt Tirana. Péter Krastev stellt diese neue Erstarkung des *Kanun*

122 Vgl. Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien*, S. 7–9. Der These der illyrischen Herkunft der albanischen Bevölkerung schließt sich auch Ernesto Cozzi an. Vgl. dazu Ernesto Cozzi, *Fra i Monti d'Albania. Cenni su gli usi e i costumi delle Montagne Albanesi*, hrsg. v. Peter Bartl / Bardhyl Demiraj, Wiesbaden: Harrassowitz 2021, S. 129.

123 Qerimi/Maloku/Maloku, »Customary Law«, S. 294.

124 Ebd., S. 293; vgl. Mary E. Durham, *Brenga e Ballkanit*, Tirana: Argeta LMG 1991, S. 28.

125 Stéphane Voell, »The Kanun in the City. Albanian Customary Law as a Habitus and its Persistence in the Suburb of Tirana, Bathore«, in: *Anthropos* (2003/98/1), S. 85–101, hier: S. 90.

126 Im Original: »Questo principio esclude che vengano introdotte nuove leggi contrarie a quelle consuetudinarie esistenti.« Siehe Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 75.

127 Vgl. ebd.

128 Voell, »The Kanun«, S. 86.

129 Ebd., S. 87–88.

fragend fest: »Nobody understands why, nobody knows the precise rules or methods, nor if the situation seems to demand it they act according to the laws of blood feudalism.«¹³⁰ 1991 wurde sogar eine Partei mit dem Namen »Rache nach dem Kanun« gegründet, die jedoch für verfassungswidrig erklärt wurde.¹³¹ Fest steht, dass es bis heute keiner Staatsmacht gelungen ist, den *Kanun* vollständig zu unterdrücken.¹³² Nach Stephanie Schwandner-Sievers hat der Staat es bis heute nicht geschafft, in die entlegenen Bergregionen Nordalbaniens vorzudringen und staatliches Recht durchzusetzen.¹³³ Sandra Joireman weist darauf hin, dass die Machtperiode Hoxhas und vor allem die Verschriftlichung des *Kanun* durch Shtjefën Gjeçovi dazu geführt haben, dass der *Kanun* heute zwar in Schriftform in fast jedem Haushalt zu finden sei, die Albaner:innen seine Regeln aber paradoxerweise weniger gut kennen als zur Zeit der mündlichen Überlieferung vor der kommunistischen Herrschaft.¹³⁴ Barbara Egeler bestätigt Joiremans Beobachtung, wenn sie mit ihr unisono feststellt, dass die heutige konkrete Befolgung der Regeln des *Kanun* zeige, dass die Albaner:innen sie auch heute noch mündlich tradieren, ohne in den meisten Fällen den inzwischen bereitstehenden schriftlichen Text des *Kanun* gelesen zu haben.¹³⁵ Eine mitunter ungenaue Kenntnis des *Kanun* kann in diesem Zusammenhang zu fatalen Fehlern führen, wie etwa zur Ermordung von Frauen und Kindern, die nach den Gesetzen des *Kanun* eigentlich verboten ist – »A woman does not incur blood« (§ XXVIII *Kanun*).

Viele Albaner:innen versuchen deshalb, der Blutrache ihres Dorfes durch Flucht ins Ausland zu entkommen,¹³⁶ andere schließen sich und

130 Péter Krastev, »The Price of Amnesia. Interpretations of Vendetta in Albania«, in: Antonia Zhelyazkova (Hg.), *Albania and the Albanian Identities*, Sofia: IMIR 2000, S. 194–217, hier: S. 200. Siehe dazu auch Reinkowski, »Gewohnheitsrecht«, S. 138.

131 Vgl. ebd., Anm. 66.

132 Alison Dundes Renteln / Alan Dundes (Hg.), *Folk Law. Essays in the Theory and Practice of Lex Non Scripta*, Wisconsin: University of Wisconsin 1995, S. XV.

133 Stephanie Schwandner-Sievers, »Zur Logik der Blutrache in Nordalbanien: Ehre, Symbolik und Gewaltlegitimation«, in: *Sociologus* (1996/46/2), S. 114–115.

134 Sandra F. Joireman, »Aiming for Certainty: The Kanun, Blood Feuds and the Ascertainment of Customary Law«, in: *The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* (2014/46/2), S. 235–248, hier: S. 240.

135 Barbara Egeler, »Albanisches Gewohnheitsrecht und Häusliche Gewalt«, in: *Neue Kriminalpolitik* (2010/22/3), S. 96–98, hier: S. 97.

136 Sarah Bangerl, *Der Kanun. Das albanische Gewohnheitsrecht und seine Rolle bis ins beginnende 21. Jahrhundert*, Graz: Diplomarbeit Karl-Franzens-Universität Graz 2019, S. 85.

ihre Familien aus Angst vor tödlicher Vergeltung in den eigenen vier Wänden ein, wie Dones dies in *Hana* am Beispiel von Hakias Familie (H 180) marginal anspricht.

Ejup Statovci definiert das albanische Gewohnheitsrecht mit folgenden Worten: »Das Gewohnheitsrecht ist mehr als eine Verfassung, mit der es manchmal gleichgestellt wird, es ist mehr als jedes Gesetz. Es ist zugleich eine Verfassung, sowohl ein Code, als auch Gesetz, es ist nahezu ein gesamtes juristisches und gesellschaftliches System, das in sich auch Normen beinhaltet, die nichts mit Recht und juristischen Institutionen zu tun haben.«¹³⁷ Seine gewohnheitsrechtlichen Normen wurden mündlich von Generation zu Generation weitergegeben,¹³⁸ »zur Regelung rechtlicher Beziehungen zwischen Menschen [...], deren Anwendung entsprechend der Tradition durch die lokale Selbstverwaltungseinheit ohne staatlichen Zwang sichergestellt wird.«¹³⁹ Im Unterschied zu den Rechtskorpora anderer Nationen, wurde der *Kanun* bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts nie schriftlich kodifiziert, sondern in den Köpfen der Stammesangehörigen gespeichert und mündlich an die nächste Generation weitergegeben. Der geheimnisumwitterte Fürst Lekë Dukagjini (1410–1481), der wegen seines tapferen Widerstands gegen die türkische Besatzungsmacht verehrt wurde, fasste die wichtigsten Regeln des albanischen Gewohnheitsrechts im *Kanun des Lekë Dukagjini* zusammen, der heute die wichtigste, wenn auch nicht die einzige¹⁴⁰ Sammlung albanischer *Kanuns* darstellt. Qerimi unternimmt an dieser Stelle ebenso den Versuch einer Definition dessen, was der *Kanun* ist: »A Kanun is a legal and social complexity that is not in close relation with legal aspects, but as a basic source of ACL¹⁴¹, it is distinguished by a conglomerate of

137 Ejup Statovci, »Një monument madhor i kultures së lashtë shqiptare«, in: *Përparimi – Revistë shkencore* (1990/5), S. 517, zit. in: Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien*, S. 11 (da ich die albanische Sprache leider nicht beherrsche, muss ich auf die deutsche Wiedergabe der Zitate in albanischer Originalsprache zurückgreifen).

138 Qerimi/Maloku/Maloku, »Customary Law«, S. 291.

139 Ismet Elezi, *Njohuri për të drejtën zakonore mbarëshqiptare*, Pristina: 2003, S. 10, zit. in: Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien*, S. 12.

140 Egeler, »Albanisches Gewohnheitsrecht«, S. 96. Daneben gab es auch den dem *Kanun Lekë Dukagjini* ähnlichen *Kanun* des albanischen Fürsten und Nationalhelden Skanderbeg, den wenig bekannten *Kanun* der Berge *Malsisë së Madhe* und den *Kanun* i Labërisë, der ebenfalls starke Gemeinsamkeiten mit dem *Kanun Lekë Dukagjini* aufweist. Vgl. Barbara Egeler, *Der Kanun – Gewohnheitsrecht als rechtliche Grundlage für Unrecht? Die Ausdehnung auf Tätigkeiten illegaler Natur und der damit verbundene Einfluss auf Delikte ethnischer Albaner in der Schweiz*, Diplomarbeit Hochschule Luzern, Kompetenzzentrum Wirtschaftskriminalistik 2007, S. 14.

141 ACL = Albanian Customary Law.

rules of constitutional, political, economic, religious, and family characters (Qerimi / Berisha, 2011).¹⁴² Die Entwicklung unterschiedlicher *Kanuns* ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, dass es in Albanien, nach Ernesto Cozzi, mindestens 28 Stämme gab.¹⁴³ Angesichts dieser Heterogenität hat der Franziskanerpater Shtjefën Gjeçovi Anfang des 20. Jahrhunderts 30 Jahre lang die wichtigsten mündlichen Regeln des *Kanun* gesammelt und schriftlich niedergelegt. Seine Arbeit wurde 1933 posthum in Shkodra veröffentlicht.

4.3.3.2 Kontrafaktische Kontrastierung

Gjeçovis Werk, das heute als der schriftlich überlieferte *Kanun des Lekë Dukagjini* bekannt ist, stellt das heutige Standardwerk des *Kanun* dar und besteht aus zwölf Büchern mit 1.263 Artikeln.¹⁴⁴ Sie befassen sich mit der Kirche, der Familie, der Ehe, dem Eigentum, der Arbeit, der Eigentumsübertragung, dem mündlichen Wort (Schwur, Eid), der Ehre, dem Schaden und seiner Wiedergutmachung, den Straftatbeständen und den Ausnahmefällen.¹⁴⁵ Die wichtigsten Grundpfeiler des *Kanun* sind nach Karl Kaser die Ehre und das Ehrenwort, die Gleichheit unter Männern [ohne Erwähnung der Frauen, Anm. d. Verf.] sowie die Freiheit, nach dem *Kanun* zu handeln, ohne von anderen befohlen zu werden.¹⁴⁶ Ähnlich fasst Malcolm N. Kosovo die Grundstruktur des *Kanun* zusammen: »The foundation of it all is the principle of personal honour. Next comes the equality of persons. From these flows a third principle, the freedom of each person to act in accordance with his own honour, within the limits of the law, without being subject to another's command. And the fourth principle is the word of honour, the besë (def.: besa), which creates a situation of inviolable trust.«¹⁴⁷ Eine Sonderstellung im *Kanun* nehmen nach Giuseppe Valentini die persönliche Ehre und das Ehrenwort (*besa*) ein,¹⁴⁸ denn der Verlust der Ehre bedeutet den sozialen Tod. Nach Stephanie Schwandner-Sievers

142 Qerimi/Maloku/Maloku, »Customary Law«, S. 291.

143 Vgl. dazu Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 115–127.

144 Qerimi/Maloku/Maloku, »Customary Law«, S. 293. Vgl. dazu Shtjefën Gjeçovi, *Kanuni i Leke Dukagjinit: me parathenie të at Gjergj Fishtës*, Tirana: Albinform 1993.

145 Vgl. Gjeçovi, *Kanuni / The Code*.

146 Karl Kaser, *Patriarchy after Patriarchy. Gender Relations in Turkey and in the Balkans, 1500–2000* (Studies on Southeast Europe, Bd. 7), Wien/Münster: LIT 2008, S. 29.

147 Noel Malcolm, *Kosovo: A Short History*, New York: New York University Press 1998, S. 18.

148 Giuseppe Valentini (Hg.), *Le legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880–1932*, Florenz: Olschki 1969, S. X–XI.

ist der Begriff der *Besa* im heutigen Sprachgebrauch weiter zu fassen und kann im Deutschen nur behelfsmäßig mit »Friedenspakt, Allianz, Waffenstillstandsabkommen, gastfreundschaftlichem Bündnis, Ehre des Hauses, Ehrenwort, Schwur, Sicherheitsgarantie, Loyalität, Treue und anderem mehr«¹⁴⁹ umschrieben werden. Der Bruch der *Besa* ist nach den Bestimmungen des *Kanun* das schwerste Vergehen gegen die Ehre, wie z. B. der Verrat eines Freundes oder die Vergewaltigung einer Frau.¹⁵⁰

Dieser ausgeprägte Ehrbegriff des *Kanun* erklärt Hanas Entscheidung, den Jungfräulichkeitsschwur abzulegen, um vordergründig die Ehre ihres Onkels zu retten, die durch eine mögliche Heiratsverweigerung verletzt worden wäre. Die praktischen Gründe, dass sie als unverheiratete Frau Gefahr lief, vergewaltigt zu werden und dass sie nach dem Tode ihres Onkels nicht in der Lage gewesen wäre, das Anwesen zu verwalten, sind zwar plausibel, treten aber gegenüber dem Prinzip der Familienehre in den Hintergrund. Tatsächlich hätte nach den Bestimmungen des *Kanun* die Entehrung des Onkels für Hana den sozialen Tod bedeutet: »A man who has been dishonoured is considered dead according to the Kanun« (§ 600 *Kanun*), insofern als die schwere Krankheit Gjergj daran gehindert hätte, die Familienehre zu wahren. Dies geht aus § 21, Abs. 1 des *Kanun* hervor, wonach das Familienoberhaupt die Interessen der Familienmitglieder zu wahren hat, was in Bezug auf Hana bedeutet, dass ihr Onkel dafür zu sorgen hat, dass sie verheiratet wird: »Wenn ich dich jetzt nicht verheirate, hast du nach meinem Tod keinen Ehemann. [...] Vielleicht habe ich da jemanden gefunden, mit dem ich dich verheiraten kann. Übermorgen kommt der Zwischenhändler [...]. Ich will dich in festen Händen wissen. Ich kann dich nicht allein lassen« (H 117). Hätte Hana sich geweigert zu heiraten, ohne das Jungfräulichkeitsgelübde abzulegen, wäre die Ehre ihres Onkels und des Hauses zutiefst verletzt worden (§ 593–601 *Kanun*). Die Wahrscheinlichkeit, dass Hana die Heirat verweigert, ist umso höher, als der *Kanun* einer unverheirateten Frau, auch wenn sie Vollwaise ist, verbietet, sich ihren zukünftigen Ehemann selbst auszusuchen: »The young woman, even if her parents are not alive, does not have the right to concern herself about her own marriage; the right is held by her brothers or other [male, Anm. d. Verf.] relatives. The young woman does not have the right a) To choose her own husband; she must go to the man to whom she has been betrothed« (§ 31 *Kanun*). Dies wird von Ernesto Cozzi bestätigt: »Se poi la ragazza è orfana e senza congiunti, il diritto di contrattare pel suo matrimonio spetta alla persona pia che l'ha raccolta e le ha prodigato le cure di padre.«¹⁵¹ In diesem Sinne ist Onkel Gjergj, der Hana als Waise aufgenommen und

149 Schwandner-Sievers, »Zur Logik«, S. 116.

150 Ebd.

151 Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 164.

für sie gesorgt hat, zweifellos dazu verpflichtet, einen Ehemann für sie zu bestimmen.

Die Regeln des *Kanun* lassen Hana in ihrer Situation also nur zwei Möglichkeiten: Entweder sie akzeptiert die Heirat mit dem Mann, den ihr Onkel für sie bestimmt, oder sie leistet den Schwur der Jungfräulichkeit, rettet damit die Familienehre und entgeht zugleich der Heiratspflicht: »Gjergj, bre burrë, jetzt hast du einen Sohn, und ewig wird die Ehre der kulla sein« (H 130).

Ismail Kadare, ein Kenner des *Kanun*, fasst die Metamorphose Hanas in Mark treffend im Lichte des *Kanun* wie folgt zusammen:

Das ist eine alte, selten gewordene albanische Sitte, die sich jedoch bis in unsere Tage erhalten hat. Aus verschiedenen Gründen – Fehlen eines männlichen Oberhauptes, Angst vor Vergewaltigung wie in Hanas Fall usw. – war eine solche Wandlung erlaubt, ein Mädchen konnte die Festlegung ›Frau‹ ablegen und in die Festlegung ›Mann‹ wechseln. Sie erlangte alle Rechte und Freiheiten eines Mannes – Benehmen, Kleidung, Teilnahme am Rat der Männer bis hin zum Besuch des Cafés, zu Alkoholenuss und Rauchen. Allerdings unter einer Bedingung: die Bewahrung der Jungfräulichkeit. (H 249)

Nach den Bestimmungen des *Kanun* kann ein Mädchen vor zwölf Eideshelfern »ewige Jungfräulichkeit schwören und dann Nonne oder Dienerin eines Priesters werden, oder es kann sich als Mann kleiden und wie ein Mann leben, allerdings ohne Stimmrecht in der Versammlung« (§ 1228 *Kanun*).¹⁵² § 1228 desselben *Kanun* legt diese Gleichberechtigung zwischen Mann und *Burrnesha* mit Ausnahme des Stimmrechts mit folgendem Wortlaut fest: »*The Virgins* (women who dress as men): They are not distinguished from other women, except that they are free to associate with men, although they have no right to a voice in the assembly.« Aus dieser Bestimmung geht hervor, dass es sich nicht um eine Geschlechtsumwandlung (»They are not distinguished from other women« [!]), sondern um einen sozialen Status handelt, der auf rein äußerlichen Merkmalen beruht. Es konnte drei Motive für diesen mit Opfern verbundenen Schritt geben: der Wunsch, einer unerwünschten Heirat zu entgehen (§ 31 *Kanun*), der Erhalt des Familienbesitzes trotz fehlender männlicher Nachkommen (§ 88, § 92)¹⁵³ oder die Pflege der Eltern bei fehlenden männlichen Nachkommen (*Amor filiale*).¹⁵⁴

152 Michael Schmidt-Neke, »Der Kanun der albanischen Berge: Hintergrund der nordalbanischen Lebensweise«, in: Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. XIII–XLIII, hier: S. XXXIV.

153 Mary E. Durham, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*, London: Unwin Brothers 1928, S. 211. Siehe auch Karl Kaser, *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden*, Wien: Böhlau 1992, S. 286–287.

154 Donato Martucci, »Donne che diventano uomini? Le vergini giurate nella cultura tradizionale albanese«, in: *Anuac* (2014/III/2), S. 35–60, hier:

Die Motivation der Frauen, im Einzelfall auch freiwillig auf ihre weibliche Identität, auf Familie und Kinder zu verzichten, lässt sich mit der rechtlosen Stellung der Frau im *Kanun* erklären, auf die im Folgenden näher eingegangen wird.

Laurence Hérault schickt in diesem Zusammenhang voraus, dass Frauen keinen Eigenwert zu haben scheinen, sondern nur dazu da seien, möglichst männliche Kinder zu gebären, um die männliche Nachkommenschaft zu sichern: »Les femmes ne semblent pas avoir de valeur en ›soi‹ mais seulement en tant que pourvoyeuses d'enfants et particulièrement de fils pour le lignage.«¹⁵⁵ Dies wird von Robert Elsie bestätigt: »Frauen genossen einen sehr minderwertigen Status. Der *Kanun* des Lekë Dukagjini bestimmte ausdrücklich: ›die Frau ist ein Schlauch, in dem die Ware transportiert wird‹ (alb. ›grueja àsht shakull për me bajtë‹).«¹⁵⁶ So heißt es im *Kanun* wörtlich: »A woman is a sack, made to endure« (XXIX *Kanun*). Mark Sadiku unterstreicht die Bedeutung der Sack-Metapher, mit der die Frau, der keine weiteren Rechte zukommen, auf die Rolle der Gebärenden reduziert wird: »Altri diritti la donna non ha, solo è borsa per portare il bambino che le ha donato Iddio; altro diritto non ha, né per dare né per prendere.«¹⁵⁷ Nach den Gesetzen des *Kanun* kann und darf nur die männliche Linie (§ 90 *Kanun*) und diese nur durch männliche Nachkommen und Vererbung fortbestehen: »The Kanun recognizes the son as an heir, but not the daughter« (§ 88 *Kanun*). In diesem Sinne unterscheidet der *Kanun* deutlich zwischen der patriarchalischen väterlichen Linie (›Tree of blood«, § 700 *Kanun*) mit allen Rechten und der rechtlosen mütterlichen Linie (›Tree of milk«, § 701 *Kanun*). Auch wenn keine männlichen Nachkommen vorhanden sind, kommt eine Erbfolge durch die Töchter nicht in Betracht: »If the male line of a house dies out, even though there may be a hundred daughters, none of them have the right to any share in the inheritance of their parents, nor do any of their sons or daughters« (§ 92 *Kanun*). Die Frau ist also dazu bestimmt, durch die Heirat in die Familie des zukünftigen

S. 41–42. Siehe dazu auch Young, *Women*, S. 60–61; siehe dazu weiter Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 182–183.

155 Laurence Hérault, »Les ›vierges jurées‹: une masculinité singulière et ses observateurs«, in: *Sextant* (2009/27), S. 273–284, hier: S. 276.

156 Vgl. Robert Elsie, »Kanun of Lekë Dukagjini«, Albanian Symposium Universität Leiden, 10.11.2012 (Internet-Link zum Video im Literaturverzeichnis). Elsie wirft hier die Frage auf, wie dieser Satz zu deuten sei: im Sinne der harten Arbeit, die von Frauen verlangt wird, oder im Sinne des Gebärens von Kindern.

157 Mark Sadiku, »Il Kanun di Lekë Dukagjini secondo la versione di Mark Sadiku, primo della Djelmnija di Shala, ripresa sotto dettatura il 20 febbraio 1940 da P. Bern. Palaj O. F. M.«, in: *Studime e Tekste* (Serie giuridica 1), Rom: Instituti i Studimevet Shqiptare 1943, S. 271–279, hier: S. 277.

Ehemannes einzutreten und geht damit für die eigene Familie verloren. Aus diesem Grund wird sie für den Haushalt als ›überflüssig‹, d. h. eigentlich als wertlos betrachtet: »The Albanian woman does not inherit anything from her parents – neither possessions nor house; the Kanun considers a woman as a superfluity in the household« (XX *Kanun*). An dieser Stelle sticht deutlich, wie Andrew Shryrock unterstreicht, das starke Ungleichgewicht zwischen den Rechten des Mannes und der Rechtlosigkeit der Frau ins Auge.¹⁵⁸ Antonia Young beschreibt die Grundzüge dieser extrem patriarchalischen Gesellschaft im ruralen Albanien: »In anthropological terms, rural society in northern Albania is strictly patriarchal, patrilocal, exogamous and patrilineal. This means that the society is male dominated, normally men bring their wives from other villages into their own childhood home, and inheritance follows the male line, all social units, households, are based upon males who are recruited by birth, generation after generation.«¹⁵⁹ Nach Berit Backer gehört die albanische Stammesgesellschaft sogar zu den patriarchalischsten Gesellschaften der Welt.¹⁶⁰ In diesem Kontext mag es nicht allzu verwunderlich sein, dass jede weibliche Geburt als Störfaktor für die reibungslose Kontinuität der männlichen Linie empfunden und, wie Paul Henri Stahl kommentiert, dementsprechend beweint wurde: »piangevano perfino le travi di casa.«¹⁶¹ Jana Arsovska bestätigt die Geringschätzung der Frau in der albanischen Gesellschaft, insofern sie hier mit einem halben Mann oder einem halben Hund verglichen wird,¹⁶² und dies wird aus dem *Kanun* ersichtlich: »Blood of women is not equal to the blood of man« (§ XXVIII *Kanun*).

158 Vgl. Andrew Shryock, »Autonomy, Entanglement, and the Feud: Prestige Structures and Gender Values in Highland Albania«, in: *Anthropological Quarterly* (1988/61/3), S. 113–118.

159 Young, *Women*, S. 13.

160 Berit Backer, *Behind the Stone Walls: Changing Household Organization among the Albanians of Yugoslavia*, Oslo: University of Oslo 1979, S. 314.

161 »Sogar die Dachbalken des Hauses weinten«: Paul H. Stahl, »La regione tribale albanese«, in: *Incontri Meridionali* (1988/3), S. 33–80, hier: S. 41. Zur Vertiefung siehe Albert Doja, »Morphologie traditionnelle de la société albanaise«, in: *Social Anthropology* (1999/7/1), S. 37–55.

162 Vgl. Jana Arsovska, »Understanding a ›Culture of Violence and Crime‹: the Kanun of Lek Dukagjini and the Rise of the Albanian Sexual-Slavery Rackets«, in: *European Journal of Crime and Criminal Justice* (2006/14/2), S. 161–184, hier: S. 170. Siehe dazu auch Ian Whitaker, »Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910–1950«, in: Ioan M. Lewis (Hg.), *History and Social Anthropology*, London: Tavistock 1968, S. 253–293, hier: S. 267; Ian Whitaker, »A Sack for Carrying Things‹: The Traditional Role of Women in Northern Albanian Society«, in: *Anthropological Quarterly* (1981/54/3), S. 146–156, hier: S. 151.

Sowohl die Frau als auch der Mann werden vom Vorsteher des Hauses über eine:n Vermittler:in verheiratet ohne die Möglichkeit, eine eigene Wahl zu treffen (§ 30; § 31 *Kanun*). Allerdings besteht auch hier ein starkes Ungleichgewicht zwischen den Rechten und Pflichten des Mannes und denen der Frau. So schließt der *Kanun* die Frau einerseits von allen männlichen Rechten und Privilegien aus und entbindet sie andererseits von den männlichen Pflichten.¹⁶³ In diesem Sinne spricht der *Kanun* der Frau jegliches Recht auf Kinder und Haus ab (§ 61 b *Kanun*), die einzigen Rechte, die ihr zustehen, sind »the right to ask her husband for sustenance, clothes and shoes« (§ 34 *Kanun*) und »1) To apportion everything produced in the house; 2) To give or lend flour, bread, salt, cheese or butter; 3) To order the women of the house to fetch water and wood, to bring bread to the workers, to wash, to dispose of the slops, to reap, to hoe, or to clean« (§ 22 *Kanun*). Die Pflichten der Frau beschränken sich somit auf häusliche Aufgaben und die Erziehung der Kinder, wobei sie stets das Einverständnis ihres Mannes einzuholen und seine Ehre durch unbedingten Gehorsam zu wahren hat (§ 33 *Kanun*). Während die Liste der Pflichten der Frau gegenüber dem Mann unverhältnismäßig lang ist, verhält es sich beim Mann genau umgekehrt: Neben einer unendlich langen Liste von Rechten (§ 20, § 58, § 59 *Kanun*), bleibt ihm nur die Pflicht, die Frau mit der notwendigen Kleidung und mit dem für das tägliche Leben Notwendigen zu versorgen sowie ihre Ehre zu wahren (§ 32 *Kanun*). Dagegen steht es ihm frei, sie zu tadeln, zu schlagen, zu bestrafen (§ 58 *Kanun*). Im Falle der Untreue, der Flucht oder der Verletzung der Gastfreundschaft¹⁶⁴ darf er sie sogar töten, ohne mit ihren Eltern in Blutfehde zu geraten, wenn ihr Vater ihm dafür eine Gewehrpatrone gegeben hat (§ XXXI *Kanun*), wie Young näher ausführt: »Men's control of women is also outlined: ›the parents of his wife give him (the groom) a cartridge‹ as protection against ›two acts (for which) a woman may be shot in the back a) for adultery; b) for betrayal of hospitality‹ (to any guest). The preservation of this law continued to be demonstrated until quite recent times, the bridegroom's parents giving the groom a cartridge on the wedding day.«¹⁶⁵ Hat der Ehemann keine Patrone für seine Frau erhalten, löst der Mord an ihr die Blutrache aus: »If a husband kills his wife, he incurs blood-feud with the woman's parents« (§ 963). Die Frau darf nicht einmal ohne die Erlaubnis ihres Mannes mit Gästen sprechen.¹⁶⁶ Sie kann weder erben noch vererben (§ 88ff. *Kanun*). Ihr einziges ›Privileg‹ ist, dass sie nicht dem Fehderecht unterliegt und deshalb nicht getötet werden darf (§ 897 *Kanun*). Zu

163 Elsie, »Vorwort«, S. IX–X.

164 Arsovska, »Understanding«, S. 170.

165 Young, *Women*, S. 20.

166 Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. 50–51; siehe dazu auch Elsie, »Kanun of Lekë Dukagjini«.

den Arbeiten, die Frauen zu verrichten haben, gehören Wasser holen, Holz hacken, Essen kochen, Dünger transportieren, Felder bewässern (§ 22 *Kanun*), Hausarbeiten verrichten, dem Mann dienen (§ 25 *Kanun*), Kinder erziehen und die Kleidung des Mannes instandhalten (§ 33 *Kanun*). Susan E. Pritchett Post fasst die wesentlichen Bestimmungen des *Kanun*, die sich auf die Frau beziehen, zusammen, wobei ihre Rechtlosigkeit umso deutlicher zum Vorschein kommt:

1. Die Gesellschaftsordnung ist streng patriarchalisch.
2. Die Ehe wird nicht vom Paar selbst bestimmt, sondern dient lediglich der Erweiterung der Familie und der Produktion von Arbeitskräften.
3. Die Familie des Mannes muss einen Brautpreis zahlen.
4. Die Rechte und Pflichten der Eheleute sind klar definiert; der Frau obliegt eine hohe Arbeitslast, während der Mann vor allem die Ehre zu schützen hat.
5. Die Frau hat kein Erbrecht.
6. Die Frau ›fällt nicht ins Blut‹: Da ihr Blut nicht den gleichen Wert hat wie das des Mannes, gelten die Gesetze der Blutrache nicht für sie.
7. Die Frau wird als Schlauch bezeichnet, durch den die ›Ware‹ ›rutscht‹.
8. Bei Ehebruch oder Verletzung der Gastfreundschaft hat der Mann das Recht, die Frau zu töten.¹⁶⁷

Diese Ausführungen zu einigen Details, die die Stellung der Frau im albanischen *Kanun* betreffen, sollen den notwendigen Hintergrund vermitteln, um besser zu verstehen, warum Frauen in manchen Fällen sogar freiwillig auf die Möglichkeit des jungfräulichen Schwurs unter Verzicht auf Familie und Kinder zurückgreifen. Wie Mary E. Durham betont, bietet die Annahme des Status der *Burrnesha* Frauen die einzige Möglichkeit, der Ehe und damit dem niedrigen Status der Frau zu entkommen: »Marriage is arranged entirely by the head of the House. The children are betrothed in infancy or *in utero*. [...] The girl may – but it requires much courage on her part – refuse to marry the man. In that case she must swear before witnesses to remain virgin all her life. Should she break this vow, endless bloodshed is caused.«¹⁶⁸ Martucci schwächt in diesem Zusammenhang Durhams Behauptung, dass ein eventueller Bruch des Keuschheitsschwurs den Tod der Betroffenen zur Folge habe, mit der Vermutung ab, dass es in erster Linie um das Unterbleiben der Zeugung von Nachkommen gehe, nicht aber um den

¹⁶⁷ Susan E. Pritchett Post, *Women in Modern Albania: Firsthand Accounts of Culture and Conditions from over 200 Interviews*, London: McFarland 1998, S. 53–54.

¹⁶⁸ Mary E. Durham, *High Albania*, London: Virago Press 1985, S. 35.

Verzicht auf Geschlechtsverkehr.¹⁶⁹ Dvorsky bestätigt Martucci These: »Eine Jungfrau verpflichtete sich zum Verzicht auf Heirat, nicht aber zur Keuschheit.«¹⁷⁰ Andere Forscher:innen scheinen sich dieser These anzuschließen,¹⁷¹ oder jedenfalls scheinen nur wenige dagegen zu sprechen.¹⁷² So revidiert z. B. Carleton S. Coon sehr schnell seine ursprüngliche These, dass der Bruch des Schwurs mit Verbrennung bestraft werde, indem er sogleich entgegenhält: »If she breaks her oath, the elders will in theory, burn her alive. It is doubtful if this punishment has been exacted on any such person within the last few generations. [...] The second wore women's clothes. [...] Since she spent the night with a junior member of my group of horse-drivers, I formed a poor opinion of the burning-alive theory.«¹⁷³ Jan und Cora Gordon berichten über ihren Versuch, herauszufinden, ob der Bruch des Schwurs mit dem Tod bestraft werde, und erhalten von einer Schwurjungfrau eine indirekte Verneinung mit der Begründung, es sei nicht die Angst, sondern das Ehrgefühl, das sie davon abhalte:

Looking closer, we began to doubt the sex of this person . . .

›That girl . . . has vowed never to marry, so she dresses like a man and does man's work.‹

›But if she breaks her vow,‹ we said, ›does her family pursue her to kill her?‹

›She doesn't ever break her vow . . . she would be ashamed to. And, anyway, no man would want her any more than he would want his sister . . .‹

Yet we repeated our questions, ›If? If? If?‹ we insisted.

›She would have to leave the clan then . . . she would be disgraced for ever.‹

›But they would not kill her?‹ we asked.

169 Martucci, »Donne«, S. 50.

170 Victor Dvorsky, *Černohorskoturecká hranice od ústí Bojany k Taře*, Prag: Nákl. České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 1909, S. 130.

171 Siehe dazu Albert Doja, »Le sexe de la naissance: masculin/féminin dans la société traditionnelle«, in: *Ethnologie française* (1995/25/4), S. 650–667, hier: S. 652; Spiridion Gopčević, *Oberalbanien und seine Liga. Ethnographisch-politisch-historisch geschildert*, Leipzig: Duncker & Humblot 1881, S. 460; Spiridion Gopčević, *Das Fürstentum Albanien, seine Vergangenheit, ethnographischen Verhältnisse, politische Lage und Aussichten für die Zukunft*, Berlin: H. Paetel 1914, S. 109–110.

172 Vgl. Durham, *High Albania*, S. 35.

173 Carleton S. Coon, *The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Study of the North Albanian Mountain Ghegs*, Cambridge/Mass.: Peabody Museum Press 1950, S. 24–25.

›Oh, no. She can marry if she likes, but she would not want to. You understand . . . she has sworn she won't‹.¹⁷⁴

Im Gegensatz zu diesen Untersuchungen wird in *Hana* der Standpunkt vertreten, dass ein Bruch des Jungfräulichkeitsschwurs den Tod Hanas zur Folge hätte (H 62), sodass nur das Verlassen des Landes die Möglichkeit biete, den Schwur ungestraft rückgängig zu machen.

In *Hana* finden sich alle drei Gründe, die, wie bereits erörtert, eine Frau dazu veranlassen können, ewige Jungfräulichkeit zu schwören: Hana will ihren todkranken Onkel Gjergj, der keine männlichen Nachkommen hat, ohne Hilfe pflegen. Sie will ihn nicht durch ihre Weigerung, zu heiraten, entehren. Und schließlich gilt es, die Besitztümer, die Onkel Gjergj hinterlässt, zu erhalten und zu verwalten.

Hanas Schritt erklärt sich aus der Situation der Frau im *Kanun*, insofern ihr danach lediglich zwei Optionen offenstehen zwischen einer ungewollten Heirat und einem rechtlosen Dasein einerseits und der Annahme des Status der *Burrnesha* mit den damit verbundenen Rechten, aber auch Opfern, andererseits. Hätte sie die Heirat verweigert, so wäre ihr Verlobter berechtigt gewesen, sie zu töten: »If the girl does not submit and marry her fiancé, she should be handed over to him by force, together with a cartridge; and if the girl tries to flee, her husband may kill her with the parent's cartridge, and the girl's blood is lost [remains unavenged], because it was with their cartridge that she was killed« (§ 43, Abs. 6 *Kanun*).

Diese Möglichkeit für die Frau, ihren sozialen Status in einer so streng patriarchalen Gesellschaft zu verbessern, kann einerseits als fortschrittlich interpretiert werden, andererseits aber auch Empörung darüber hervorrufen, dass die Frau ihre Identität und Sexualität aufgeben muss, um in den Genuss von Rechten zu kommen. Ernesto Cozzi will in der Albanerin nicht die versklavte, unterdrückte Frau sehen, wie sie oft dargestellt wird. Nach seinen Beobachtungen komme die Ehrung der Frau zwar nicht in der Öffentlichkeit zum Ausdruck, da dem albanischen Mann die ›Galanterie‹ fremd sei, wohl aber achte er sie in der Intimität des Privaten: »Ed in realtà trattano il debil sesso amorevolmente e con rispetto.«¹⁷⁵

Ein historisch-anthropologischer Einschub soll hier, über die wenigen Anhaltspunkte hinaus, die der *Kanun* zum Phänomen der *Burrnesha* liefert, weitere Aufschlüsse über diese eigentümliche gewohnheitsrechtliche Institution geben, die dem allgemeinen ›Geist‹ des *Kanun* zu widersprechen scheint. Folgt man Laurence Hérault, so ist das Phänomen der

174 Jan Gordon / Cora J. Gordon, *Two Vagabonds in Albania*, New York/London: Dodd, Mead and Company/John Lane 1927, S. 238–239.

175 Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 175.

Burrnesha, auch *Virgjëreshe*, *Virgjin*, *Vajzë* oder *Betuar* genannt,¹⁷⁶ seit Mitte des 19. Jahrhunderts durch Reisende in Nordalbanien, im Kosovo und in Montenegro belegt. Donato Martucci verweist in diesem Zusammenhang auf den Albanologen Johann Georg von Hahn, der in seinem Band *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar* (1867) von vier Frauen berichtet, die ewige Jungfräulichkeit gelobten und sich wie Männer verhielten. Eine von ihnen leistete diesen Schwur, weil sie, wie Hana, nicht heiraten wollte.¹⁷⁷ Diese Frauen bilden, so Hérault, eine Minderheit in einer der letzten Stammesgesellschaften Europas und kleiden und benehmen sich wie Männer.¹⁷⁸ Antonia Young beschreibt das Phänomen der Schwurjungfrauen als »women who have been chosen, been permitted and encouraged by their society or even parentally predestined, to become men.«¹⁷⁹ Sie tun das, was Männer tun und Frauen nicht tun dürfen: Viele von ihnen, wenn auch nicht alle, tragen Männerkleidung, ein schwarzes Gilet, kurze Haare unter einer Kappe (*ksula*),¹⁸⁰ sie rauchen Tabak, besitzen Waffen, reisen frei, allein oder mit anderen Männern, stehen dem Haushalt vor, betreiben Landwirtschaft, verheiraten ihre Schwestern etc.¹⁸¹ Diejenigen, die sich nicht männlich kleiden, sind an ihrem weißen Kopftuch *çalma* als *Virgjëreshe* erkenntlich.¹⁸² Nach Ernesto Cozzi, der viele Jahre Erfahrung mit verschiedenen Stämmen Albaniens gesammelt hat, unterscheiden sich die *Burrnesha* vor allem durch ihren kurzen Haarschnitt und tragen einen Turban (*shalli*) oder eine Kappe (*kaula*) sowie eine Art Gilet (*gubëre*), kleiden sich aber ansonsten, für viele unter ihnen, wie Frauen, auch wenn sie es vorziehen, Männerarbeit zu verrichten. Andere wiederum kleiden sich tatsächlich

176 Siehe dazu das Zeugnis einer der letzten lebenden Schwörjungfrauen ›Lali‹ (Diana Rakipi): Marco Negri / Marianna Di Piazza / Roberto Di Matteo, »Diresti mai che sono donna?‹ Lali, l'ultima vergine giurata«, in: *Inside-over*, 2.2.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis). Siehe dazu ebenso das Zeugnis der Schwörjungfrau Duni Grishaj: Tui McLean, »The last of Albania's ›sworn virgins‹«, in: *BBC*, 10.12.2022 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

177 Martucci, »Donne«, S. 36. Vgl. dazu Johann G. von Hahn, *Reise durch die Gebiete des Drin und Wadar*, in: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, XV, Wien: Carl Gerolds Sohn 1867.

178 Hérault, »Les ›vierges jurées‹«, S. 1.

179 Young, *Women*, S. 69.

180 Vgl. Martucci. »Donne«, S. 46–47. Ernesto Cozzi spricht nicht von der *ksula*, sondern von der *listila*: Ernesto D. Cozzi, »La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari«, in: *Anthropos* (1912/VII), S. 309–335; 617–626, hier: S. 319.

181 Hérault, »Les ›vierges jurées‹«, S. 7.

182 E. Schultz, »Albanisches Mannweibertum«, in: *Die Woche. Moderne Illustrierte Zeitschrift* (1907/9/40), 5.10.1907, S. 1758–1763, hier: S. 1760.

wie Männer, aber es müsse klar sein, so Cozzi, dass die *Burnnesha* Frauen bleiben und als solche betrachtet werden, nur mit dem Unterschied, dass sie den Respekt der Stammesmitglieder genießen.¹⁸³ Dennoch scheinen sie, im Vergleich zu Männern, in mancher Hinsicht einen hybriden Status zu besitzen, da sie kein Stimmrecht im Rat der Familienoberhäupter haben (§ 1228 *Kanun*), da es für Männer eine Schande ist, eine Schwurjungfrau wissentlich zu töten,¹⁸⁴ und sie Güter weder vererben noch erben können. René Grémaud sieht in der Schwurjungfrau ein drittes Genre zwischen Mann und Frau: »In Balkan culture virgins were seen as a relatively unclassified category, clearly set apart from those who have become ›women‹ through matrimony and motherhood, and somehow akin to the male gender – which serves more or less as the marked prestige gender.«¹⁸⁵ Hérault kommentiert dazu, dass die *Burnnesha* in diesem Sinne keine Frauen, sondern fast Männer seien, denen weniger eine widerständische als vielmehr eine emanzipatorische Eigenschaft zugeschrieben werden könne.¹⁸⁶ Martucci hingegen besteht darauf, dass die *Burnnesha* trotz ihres männlichem Erscheinungsbildes ganz und gar Frauen bleiben, und sei es nur deshalb, weil ihnen nicht alle Rechte der Männer zuerkannt werden:

È assolutamente falso che venissero considerate alla stregua di uomini: le virgineshë erano e rimanevano donne. Alcuni esempi chiariranno la questione: alle ›vergini‹ era concesso di partecipare alle assemblee insieme agli uomini, ma non potevano prendere la parola né avevano diritto di voto, cose che erano di esclusiva pertinenza maschile. Potevano, se maggiorenni e orfane, amministrare la sostanza familiare finché fossero rimaste nella condizione di ›vergini‹, tuttavia non avevano diritto di vendere i beni immobili senza il consenso dei maschi della fratria.¹⁸⁷

Der Verzicht auf Weiblichkeit und Mutterschaft bleibt somit für die Frau, wie Durham betont, der einzige Weg, eine dem Mann nahezu gleichberechtigte Trägerin von Rechten zu werden¹⁸⁸ und, wie Gilles de Rapper hervorhebt, die patriarchalische Linie um eine Generation zu verlängern. Die Lösung bleibt eine provisorische, weil Schwurjungfrauen kein

183 Vgl. Cozzi, *Fra i Monti d'Albania*, S. 183–184.

184 René Grémaud, »Woman Becomes Man in the Balkans«, in: Gilbert Herdt (Hg.), *Third Sex, Third Gender*, New York: Zone Books 1993, S. 241–281, hier: S. 278.

185 Ebd., S. 281.

186 Hérault, »Les ›vierges jurées‹«, S. 10. Vgl. dazu auch Eva de Prosperis, *Io sono una burnnesha. Viaggio nell'Albania delle vergini giurate*, Catania: Villaggio Maori 2017.

187 Martucci, »Donne«, S. 47.

188 Durham, *High Albania*, S. 63. Siehe auch die Zeugnisse von Schwurjungfrauen heute in Paola Favoino, *A JE BURRNESH*, Rom: Leporello books 2019.

Erbe weitergeben können.¹⁸⁹ Robert Elsie betonte dazu in einem Vortrag an der Universität Leiden im November 2012, dass das Phänomen der Schwurjungfrauen »one of the most fascinating aspect of this culture« darstelle, das einmalig in Europa sei und bis heute fortbestehe.¹⁹⁰ Young merkt dazu an, dass es nicht immer einfach sei, Gewissheit über die Zahl der heute noch lebenden *Burrnesha* zu erlangen, da sie kein auffälliges Phänomen in ihrer Gemeinschaft sind: »Sworn virgins« are not a phenomenon, they are just a fact of life; the way they act is the way they organize their lives.«¹⁹¹

In *Hana* wird in der Tat das Phänomen der Schwurjungfrau getreu nach den Bestimmungen des *Kanun* nachgezeichnet. Hana nimmt das Aussehen und die Lebensweise eines Mannes an, um einer unerwünschten Heirat zu entgehen. Das Dorf akzeptiert sie problemlos und selbstverständlich als (fast) gleichberechtigt mit den Männern. Onkel Gjergj nimmt ihren Schwur an, indem er ihr das Gewehr überreicht. Nur der Schwur vor zwölf Eideshelfer:innen wird in der Diegese nicht erwähnt. Mary E. Durham weist im Zusammenhang mit dieser Forderung des *Kanun* darauf hin, dass es keineswegs einfach war, diese Bedingung zu erfüllen: »If she could find twelve elders of her tribe group to act as co-jurors she could swear perpetual virginity. If she broke the vow the honour of the co-jurors was blackened, and a blood-feud ensued. It was not easy for her to find twelve co-jurors.«¹⁹² Aufgrund der Schwierigkeit, die Bedingung der zwölf Eideshelfer:innen zu erfüllen, so Donato Martucci, verzichteten in der Praxis viele *Virgjëreshe* auf diesen Eid,¹⁹³ wie dies in *Hana* zum Ausdruck kommt. Darüber hinaus ist anzumerken, dass sich im *Kanun des Lekë Dukagjini* keine spezifischen Angaben dazu finden, wie überhaupt nur ein Artikel (§ 1228 *Kanun*) sich ausdrücklich auf die Figur der *Burrnesha* bezieht.

Antonia Young berichtet in diesem Zusammenhang von einem ihrer Studienfälle, *Virgjëreshe* Pashke, der Elvira Dones als Vorlage für *Hana* gedient haben könnte: Pashke ist Waise und wurde von ihrer Großmutter und ihrem Onkel großgezogen. Nach dem Tod der Großmutter lebte sie allein mit ihrem Onkel. Als dieser schwer erkrankte und sie ihn zweimal im Monat im achtzig Kilometer entfernten Krankenhaus besuchen musste, wurde es für sie zu gefährlich, diesen weiten Weg als Frau zurückzulegen, weshalb sie sich, wie Young erklärt, wie ein Mann kleidete:

189 Gilles de Rapper, »Entre masculin et féminin. La vierge jurée, l'héritière et le gendre de la maison«, in: *L'Homme* (2000/154–155), S. 457–466, hier: S. 462.

190 Elsie, »Kanun of Lekë Dukagjini«.

191 Young, *Women*, S. 65.

192 Durham, *Some Tribal Origins*, S. 194.

193 Vgl. Martucci, »Donne«, S. 41.

A girl alone could not undertake such journeys. I did not have long to think through what I did. I took some of my uncle's clothes, my own in any case were only fit for rags. It was a time of such distress that I didn't discuss it with anyone, just acted as I had to, and cannot see now that I could have done otherwise. I have done in my life whatever has been necessary, and this has been my fate.¹⁹⁴

Pashke erlebte ihre Entscheidung ebenso wie Hana als situationsbedingt und unwiderruflich vom Schicksal gewollt, das ihr trotz des persönlichen Leids, ihre weibliche Identität aufzugeben, keine Alternative ließ: »I am sorry for others who lead this kind of life. I had no other option, given my circumstances. I cannot go back on my decision.«¹⁹⁵ Pashke pflegte wie Hana ihren Onkel bis zu dessen Tod und lebte auch danach allein im Haus.¹⁹⁶

Neben dem Fall von Pashke, der wegen seiner Ähnlichkeit mit dem Schicksal von Hana besondere Aufmerksamkeit verdient, werden weitere Fälle von heute noch lebenden *Burrnesha* beschrieben: Isla Badenoch zeigt in *The Burrnesha Archive* das Beispiel dreier Mann-Frauen, die sich dem Zigaretten- und Alkoholkonsum hingeben, mit den Männern Raki trinken und Männerkleidung tragen.¹⁹⁷ Barbara Mazzon führt den Fall der *Burrnesha* Ghero als Beispiel dafür an, dass der *Kanun* nach wie vor in der albanischen Realität weiterlebt und Mädchen auch heute noch den Jungfräulichkeitsschwur als einzigen Ausweg sehen, um zu einer besseren sozialen Stellung zu gelangen: »le norme del antico *Kanun*, come abbiamo visto, sono ancora vigenti e continuano a tessere le fila degli invisibili legami sociali. Esistono ancora contesti fortemente maschilisti in cui diventare Vergini Giurate si configura come l'unico modo per ribellarsi alla sottomissione.«¹⁹⁸ Aus allen Gesprächen mit den heute noch lebenden *Burrnesha* wird ein starker Wille deutlich, die eigene Sexualität und den eigenen Körper so weit wie möglich zu ignorieren, wie dies auch in *Hana* zum Ausdruck kommt: »Man tat, was die Ehre der Dodas von einem verlangte, und den eigenen nackten Körper zu betrachten gehörte sich nicht« (H 161).

194 Young, *Women*, S. 78.

195 Ebd., S. 91.

196 Vgl. Roland Littlewood, »Three into Two: the Third Sex in Northern Albania, in: *Anthropology & Medicine* (2001/9/1), S. 37–50, hier: S. 46.

197 Isla Badenoch, *The Burrnesha Archive*, Kopenhagen: The Royal Danish Academy of Fine Arts 2016.

198 Mazzon, *Le Vergini Giurate*, S. 35–36. Siehe dazu Interviews mit heute lebenden Schwurjungfrauen: Flugutel Spankbecher, »Frei um jeden Preis – Albaniens Schwurjungfrauen Doku«, in: *Arte*, 31.12.2021 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); Luigi Pelazza, »Vergini Giurate fino alla morte«, in: *Le Iene*, 7.5.2015 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); Paola Favoino, »Burrneshe, le vergini giurate d'Albania«, in: *telecastrovillari*, 2.2.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); ; Paola Mascioli, »Burrneshe, le vergini giurate d'Albania – i centenari di Sardegna«, in: *Timonieri*, 1.9.2017 (Link im Literaturverzeichnis).

Am Rande des Themas der Schwurjungfrauen, auf das Dones' *Hana* vordergründig fokussiert, wird beiläufig das Fehderecht des *Kanun* mit der Erwähnung der nun männerlosen Frangaj-Familie, deren Männer durch die Blutrache dezimiert wurden (H 28), einerseits und dem Schicksal von Hakia, die sich um zehn Männer kümmern muss, die die *kulla* nur unter Todesgefahr verlassen können (H 180), andererseits angesprochen. Vermutlich lässt Dones bewusst das weitaus bekanntere Phänomen der Blutrache nach den Gesetzen des *Kanun* zugunsten der bislang weniger bekannten Figur der *Burrnesha* in den Hintergrund treten. Insbesondere Ismail Kadare hat sich in seinem weithin bekannten Roman *Der zerrissene April* (1980) bereits ausführlich mit dem albanischen Fehderecht auseinandergesetzt und kann als sein guter Kenner herangezogen werden.¹⁹⁹ Am Beispiel der Familien Kryeqyqe und Berisha zeichnet Kadare den Hergang der albanischen Blutrache nach, so wie sie sich mit dem *Kanun* deckt: Ausgangspunkt der seit siebzig Jahren andauernden Fehde zwischen den beiden Familien, der bisher vierundvierzig Männer zum Opfer fielen, ist der Mord an einem Gast der Familie Berisha, der von einem Kryeqyqe vor Jahren getötet wurde. Dazu ist anzumerken, dass der *Kanun* den Gast mit Gott gleichsetzt (§ 602 *Kanun*) und ihm damit eine absolute Sonderstellung einräumt (*besa*).²⁰⁰ Insofern bedeutet die Verletzung der Gastfreundschaft für den Gastgeber einen unerträglichen Ehrverlust, der unbedingt gerächt werden muss. So kann nach dem *Kanun* »die Tötung des Vaters, des Bruders, ja sogar des Kindes [konnte] verziehen werden, aber eine Schädigung des Gastes nie!«²⁰¹ Hier verweist Kadare auf ein altes Sprichwort, das Schwandner-Sievers fast wörtlich auf die hohe Stellung des Gastes/Freundes (alb. *mik*) bezieht: »Die Beleidigung des Vaters, des Bruders oder des Vetters kannst du vergeben. Nicht jedoch die des *mik*.«²⁰² Vor diesem Hintergrund muss Gjorg aufgrund dieser seit Jahren andauernden Familienfehde, die mit der Verletzung der Gastfreundschaft begann, den Mord an seinem Bruder rächen und den Mörder töten. Zu diesem Zweck lauert er dem Mörder auf und ruft ihn an, bevor er schießt. Der Erschossene wird vom Täter auf den Rücken gedreht, sein Gewehr wird an seinen Kopf gelegt.²⁰³ Anschließend wird der Mord im Dorf bekanntgegeben und die Familie des Opfers über die geografische Position des Leichnams informiert.²⁰⁴ Eine Verhandlungsdelegation kann mit der Familie des Opfers das kleine (24 Stunden) und,

199 Siehe dazu auch Young, *Women*, S. 44.

200 Ismail Kadare, *Der zerrissene April*, Frankfurt am Main: Fischer 2023, S. 34.

201 Ebd., S. 45.

202 Schwandner-Sievers, »Zur Logik«, S. 116.

203 Kadare, *Der zerrissene April*, S. 8.

204 Ebd., S. 10.

gegebenenfalls, das große Ehrenwort (30 Tage) aushandeln,²⁰⁵ das Gjorg während dieser Zeit vor Vergeltung schützt. Bald aber wird Gjorg zu den weiteren Opfern der Familienfehde gehören, es sei denn, es kommt zu einer Blutversöhnung, die meist dann am aussichtsreichsten ist, so Schwandner-Sievers, »wenn der ursächliche Vorfall eine lange Zeit zurückliegt und ihn kein Lebender selbst miterlebt hat.«²⁰⁶ Kadare legt Besian Vorpsi die Feststellung in den Mund, dass der *Kanun* der Auslöschung durch staatliches Recht bisher widerstanden habe: »Alles hat existiert und wurde wieder aufgegeben, um moralischen Normen Platz zu machen, die so umgreifend sind, dass alle Verwaltungsapparate unter der Fremdherrschaft und später auch die Verwaltungen des unabhängigen albanischen Staates genötigt waren, sie anzuerkennen. Dadurch entzog sich das Hochland, sprich das halbe Königreich, jeglicher staatlicher Kontrolle.«²⁰⁷

Kadares Schilderung der Blutrache in *Der zerrissene April* gibt, wie bereits angemerkt, die Vorschriften des *Kanun* sehr genau wieder: So kann nach dem *Kanun* die geraubte Ehre nur durch Blutvergießen wiederhergestellt werden (§§ 593–601 *Kanun*),²⁰⁸ es sei denn, die im Blut liegenden Familien stimmen einer friedlichen Beilegung der Fehde zu (§§ 965–990 *Kanun*). Außerhalb des Befriedungsverfahrens kann eine Ehrverletzung niemals vergeben werden (§ 597 *Kanun*), denn wenn die Ehre nicht durch den Racheakt wiederhergestellt wird, gilt der Betroffene nach dem *Kanun* als sozial tot (§ 600 *Kanun*). Zu den Ehrverletzungen (alb. *Nderi*) zählt der *Kanun* die Beschuldigung der Lüge vor dem Ältestenrat, den Treuebruch, die Schändung der Ehefrau, der Waffen und des Brotes, die Beleidigung des Gastes, den Hauseinbruch, den Wortbruch etc. (§ 601 *Kanun*).²⁰⁹ Das Gesetz der Blutrache (*gjak, gjakmarrje*) bezieht sich, wie bereits hinsichtlich *Hana* kommentiert worden ist, nur auf Männer, nicht aber auf Frauen und Schwurjungfrauen (§§ 835–836 *Kanun*), was, wie ebenso bereits betont worden ist, als Ausdruck der Minderwertigkeit der Frau zu verstehen ist. Jede vollzogene Blutrache durch Tötung zieht eine erneute Blutrache gegen den Mörder und gegen seine männlichen Verwandten nach sich (§§ 843–873; §§ 898–900 *Kanun*).²¹⁰ Auf diese Weise artet die Blutfehde in ein endloses »Pingpongspiel«²¹¹ zwischen den Fehdefamilien aus, das sich über Generationen hinzieht und in vielen Regionen zu einer unverhältnismäßigen Dezimierung der männlichen

205 Ebd. S. 13–19.

206 Schwandner-Sievers, »Zur Logik«, S. 118.

207 Kadare, *Der zerrissene April*, S. 79–80.

208 Schmidt-Neke, »Der Kanun«, S. XXX–XXXI; Elsie (Hg.), *Der Kanun*, S. 134.

209 Vgl. dazu Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien*, S. 34.

210 Schmidt-Neke, »Der Kanun«, S. XXXVI.

211 Ebd., S. XXXVIII.

Bevölkerung geführt hat.²¹² Adem Demaçi, Träger des Sacharow-Preises 1991 und bekannt als der ›Mandela des Balkans‹,²¹³ hat sich im Übrigen in seinem Roman *Die Schlangen des Blutes Gjarpijt e Gjakut* (1958)²¹⁴ kritisch mit diesem zerstörerischen Phänomen auseinandergesetzt. Nach Kaser handelt es sich dabei um einen Ahnenkult, bei dem die Seele des Ermordeten nur durch die Tötung des Mörders Ruhe findet.²¹⁵ Dagegen sind nicht strafbare Tötungen wie Selbstmord (§ 958–959 *Kanun*), die Tötung des Sohnes durch die Eltern, die Tötung der Frau durch den Ehemann (§ XXXI *Kanun*) oder fahrlässige Tötungen (§ 932 *Kanun*) nicht ›fehdefähig‹ und reichen daher nicht über die individuelle Tötung hinaus.²¹⁶ Um der Gefahr der Tötung durch die feindliche Familie zu entgehen, bleibt den männlichen Mitgliedern der betroffenen Familie nur die Alternative, sich im eigenen Haus zu verschanzen, denn sobald sie das Haus verlassen, können sie ermordet werden, wie dies in *Hana* am Rande angedeutet wird (H 180).²¹⁷

Zusammenfassend soll hervorgehoben werden, dass Elvira Dones' Roman *Hana* ein sehr getreues Bild des albanischen Gewohnheitsrechts wiedergibt, mit Ausnahme der umstrittenen Behauptung, dass der Widerruf des Keuschheitsschwurs in jedem Fall den Tod der Schuldigen nach sich ziehe. Der diegetische Rechtsdiskurs übergeht auch die Forderung des *Kanun* nach zwölf Eidshelfer:innen, die aber, so scheint es, auch in der realweltlichen Praxis schwer umzusetzen ist.

Die narrative Darstellung menschlichen Handelns verknüpft in *Hana* Recht und Literatur auf das Engste, auch wenn die gewohnheitsrechtlichen Bestimmungen des *Kanun* in der Diegese nicht durch Rechtsparagrafen kenntlich gemacht werden, sondern erst durch die Kontrastierung des fiktionalen Romantextes mit dem realweltlichen Text des *Kanun des Lekë Dukagjini* zur Geltung kommen. Die Faktizität des *Kanun* als Sammlung gewohnheitsrechtlicher Regeln wird dadurch belegt, dass es sich um ein bis heute bestehendes Gewohnheitsrecht handelt, das über Generationen mündlich überliefert wurde und seit Beginn des 20.

212 Elsie, »Vorwort«, S. IX.

213 Adem Demaçi, *Die Schlangen des Blutes*, Frankfurt am Main: Weimarer Schillerpresse 2005.

214 Europäisches Parlament, *Das Buch der Träger des Sacharow-Preises*, Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union 2016, S. 80–81. Siehe dazu auch Sozialistische Albanische Hefte, »Buchvorstellung: Die Schlangen des Blutes. Roman von Adem Demaçi«, in: *Sozialistische Albanische Hefte* (2009/3), S. 29–30. (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

215 Kaser, *Hirten*, S. 275–279.

216 Qerimi, *Gewohnheitsrecht in Albanien*, S. 39–40.

217 Vgl. Marco Negri / Marianna Di Piazza / Roberto Di Matteo, »Solo il sangue lava il sangue, il codice d'onore albanese«, in: *Insideover*, 1.2.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

Jahrhunderts in Form des *Kanun des Lekë Dukagjini* eine schriftliche Bestätigung erfahren hat. Der primär mündliche Charakter des *Kanun* begünstigt subjektive hermeneutische Unschärfen, wie sie aus der Literatur bekannt sind, wie überhaupt die Hermeneutik des *Kanun* starke Ähnlichkeiten mit der literarischen Hermeneutik aufweist, indem er zeitlich unbegrenzt über Generationen hinweg ausgelegt wird, ohne jedoch – im Gegensatz zur Literatur – bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts über eine textuelle Referenz verfügt zu haben. An dieser hermeneutischen Unschärfe und Referenzlosigkeit hat paradoxerweise auch das Aufkommen schriftlicher Fassungen des *Kanun*, wie z. B. der *Kanun des Lekë Dukagjini*, wenig ändern können, da in vielen Fällen das mündlich tradierte Gewohnheitsrecht ohne vorherige Kenntnisnahme des nun schriftlich festgehaltenen Gewohnheitsrechts – mitunter fehlerhaft – angewendet wird. Fehlinterpretationen können jedoch, anders als in der Literatur, fatale Folgen haben, wie dies z. B. die im *Kanun* verbotene Tötung von Frauen und Kindern zeigt. Weil über viele Generationen hinweg ein schriftlicher Text fehlte, konnten auch die für Rechtstexte geltenden hermeneutischen Regeln und Auslegungsmethoden des hermeneutischen Zirkels nur schwer auf den *Kanun* angewendet werden. Dies führt zu der paradoxen Situation, dass die literarische Hermeneutik dem *Kanun* nähersteht als die juristische.

Die Literatur erfüllt hier, wie am Beispiel des Romans *Hana* deutlich wird, gewissermaßen die Rolle eines Textersatzes an der Schnittstelle zwischen dem mündlich tradierten Gewohnheitsrecht des *Kanun* und dessen fehlender Verschriftlichung, wodurch literarische und rechtliche Hermeneutik eng miteinander verbunden werden. Nun wird es möglich, die juristische Hermeneutik anzuwenden, um die menschlichen Handlungen in *Hana* im Lichte der Bestimmungen des *Kanun* zu interpretieren. Dazu musste allerdings zunächst der gewohnheitsrechtliche Diskurs in der Diegese freigelegt werden, da er sich nicht auf den ersten Blick vom literarischen Text abzuheben scheint. Vielmehr handelt es sich um die Schilderung eines sozialen Sonderstatus, den Hana annimmt, um einer vermittelten Heirat zu entgehen und die Ehre der Familie ihres Onkels zu wahren. Ihre Entscheidung, ewige Jungfräulichkeit zu schwören und auf Ehe und Kinder zu verzichten, verleiht ihr (fast) alle Rechte des Mannes und führt damit zu einer größeren Freiheit für sie in der albanischen Gesellschaft. Auf den ersten Blick scheint es sich, wie die bisherige Forschung fast ausnahmslos belegt, um ein Gendertema zu handeln, das sich mit der weiblichen Identität und der sozialen Stellung der Frau befasst. Untersucht man jedoch die Diegese auf ihren gewohnheitsrechtlichen Diskurs hin, mit dem realweltlichen *Kanun* in der Hand, so wird man feststellen, dass es sich hier nicht vordergründig um ein Genderthema handelt, sondern um ein Gewohnheitsrecht, das Frauen die Möglichkeit einräumt, eine dem Mann ähnliche

soziale Stellung einzunehmen, ohne dabei ihr Geschlecht zu ändern oder in Frage zu stellen. Hana betont dies im Roman ausdrücklich: »Ich bin eine Frau. Schon immer. Ich bin weder ein Transvestit noch transsexuell noch lesbisch. Noch nie gewesen. Ich habe nur vor sechzehn Jahren den Schwur geleistet. Die Umstände wollten es so« (H 214). Hanas Erläuterung entspricht dem Sinn des § 1228 des *Kanun*: »*The Virgins* (women who dress as men): They are not distinguished from other women, except that they are free to associate with men, although they have no right to a voice in the assembly.« Das Gewohnheitsrecht des *Kanun* verlangt als Gegenleistung für die Verbesserung des sozialen Status den Verzicht auf Ehe und Kinder, zwingt die Frau aber nicht, insgesamt wie ein Mann aufzutreten. Es bleibt ihr überlassen zu entscheiden, ob sie sich wie ein Mann kleidet und verhält oder ob sie sich weiterhin wie eine Frau kleidet. Allerdings tragen alle *Burrnesha* kurze Haare, einen Turban oder eine Kappe und verrichten meist Männerarbeit, um ihrem neuen sozialen Status zu entsprechen. Sie scheinen sogar Geschlechtsverkehr haben zu dürfen, allerdings mit der Auflage, keine Kinder zu zeugen. In diesem Sinne ist das Recht zweckgebunden und praktisch orientiert: Zweck des jungfräulichen Schwurs ist es, beim Fehlen männlicher Nachkommen die Fortführung der männlichen Linie zu fingieren, die Verwaltung des Erbes um eine Generation zu verlängern oder die Pflege von Familienangehörigen durch unverheiratete Frauen zu ermöglichen. Der *Kanun* muss daher im Sinne seiner praktischen Wirksamkeit verstanden und ausgelegt werden, was gerade der Text von *Hana* leistet, indem er anhand eines fiktiven praktischen Falles Zweck, Anwendung und Wirkung des *Kanun* veranschaulicht. Der Einzelfall ›Hana‹ wird gewissermaßen exemplarisch unter die abstrakte Norm des *Kanun* subsumiert. Der Text von *Hana* fungiert hier für Literatur und Recht als gemeinsame hermeneutische Referenz, indem er eine Auslegungshilfe für diesen spärlich schriftlich dokumentierten Sonderstatus der *Burrnesha*, auch *Virgjäreshe*, *Virgjin*, *Vajzë* oder *Betuar* genannt, liefert, die der mündliche *Kanun* vermissen lässt und die auch der schriftliche *Kanun des Lekë Dukagjini* nicht lückenlos leistet, denn der männerähnliche Status der *Burrnesha* wird nur wenig bestimmt in § 1228 des *Kanun* explizit angesprochen, mit der Erwähnung, dass die ›Virgins‹ kein Stimmrecht in der Versammlung besitzen. Der gewohnheitsrechtliche Auslegungsraum bleibt daher so bedeutend, dass er durch den literarischen ›Kommentar‹ sinnvoll eingengt wird.

Die kontrafaktische Untersuchung von *Hana* beweist daher gerade für das bisher wenig erforschte und wenig bekannte Phänomen der *Burrnesha* die enge Verflechtung von Recht und Literatur über den Text als hermeneutische Referenz. Dies mag weniger zur Geltung kommen für das Fehderecht, die Gastfreundschaft, die Ehre und alle anderen Bereiche des *Kanun*, da diese in *Hana* nur sehr am Rande oder gar nicht behandelt

werden, offensichtlich aus dem Bedürfnis der Autorin heraus, den Fokus hauptsächlich auf jene Aspekte des *Kanun* zu richten, die für das Verständnis des Phänomens der Schwurjungfrau relevant sind. So wird ausführlich auf die Rechtlosigkeit der Frau eingegangen, deren Kenntnis den Verzicht auf Heirat, Familie und Kinder in einem anderen Licht erscheinen lässt. Das bekanntere Phänomen der Blutrache erschien der Autorin anscheinend weniger relevant, vielleicht weil es bereits Eingang in die Literatur gefunden hat, wie Ismail Kadaras bekannter Roman *Der zerrissene April* belegt. Hier wird der genaue Ablauf der Blutfehde zwischen den ›im Blut liegenden‹ Familien anhand eines ›Falles‹ sehr genau geschildert, wobei die entsprechenden Bestimmungen des *Kanun* deutlich und genau nachvollzogen werden.

Gewohnheitsrecht und Literatur scheinen sich in *Hana* jedenfalls gegenseitig zu befruchten, denn der diegetische Text übernimmt die Rolle der fehlenden oder unzureichenden Verschriftlichung des mündlich tradierten Rechts und vermittelt über einen ›fiktiven Fall‹ eine konkrete Auslegungshilfe für den realweltlichen *Kanun*. In diesem Sinne kann man wohl behaupten, dass die Literatur hier die Rolle der Übersetzerin zwischen Recht und Literatur übernimmt, sie fungiert als Ort, an dem der Interdiskurs eine vermittelnde Funktion zwischen Recht und Literatur entfaltet.

4.4 *Unorthodox* (2012)²¹⁸ von Deborah Feldman

In ihrem autobiografischen Roman *Unorthodox* schildert Deborah Feldman ihre Kindheit bis zu ihrer Heirat und der Geburt ihres Sohnes in der chassidischen Satmar-Gemeinde in Williamsburg in New York. Sie wurde 1946 von Rabbiner Joel Teitelbaum gegründet, den der Rechtsanwalt Rudolf Kasztner aus dem Konzentrationslager (KZ) Bergen-Belsen gerettet hatte. Teitelbaum, der die jüdische Gemeinde *Satu Mare* an der Grenze zwischen Ungarn und Rumänien geleitet hatte, wollte das europäisch-jüdische *Shtetlech* mit kaum mehr als einem Dutzend Holocaust-Überlebenden in New York wieder aufbauen und dort die Bewohnerzahl möglichst rasch erhöhen. Heute zählt die Gemeinde rund 100.000 Mitglieder, die sich ganz besonders strengen Regeln unterwerfen, in dem Glauben, durch Entbehrungen und Buße einen zweiten Holocaust verhindern zu können.²¹⁹ Mitbestimmend für die Gründung des New Yorker *Shtetlech* waren einerseits das Schuldgefühl, überlebt zu haben, und andererseits die Angst vor der ›Strafe‹ Gottes.

²¹⁸ Deborah Feldman, *Unorthodox*, München: btb 2019. Für Zitierzwecke wird die Sigle ›U‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet.

²¹⁹ Vgl. Deborah Feldman / Christian Ruzicska, »Unorthodox«, in: *Körperstiftung*, 5.12.2017 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

In diesem Sinne wird der Holocaust als Strafe Gottes gedeutet, der in Zukunft nur durch bedingungslosen religiösen Gehorsam und den Verzicht auf Assimilierungsbestrebungen, wie sie in Europa stattgefunden haben, begegnet werden kann. Das Leben in der Satmar-Gemeinde ist von der Geburt bis zum Tod bis ins kleinste Detail streng geregelt, und wer sich nicht bedingungslos und kritiklos unterwirft, wird zum unerwünschten Fremdkörper, der das Streben nach der Besänftigung Gottes in Gefahr bringt.²²⁰

4.4.1 Unorthodox: Inhalt

Deborah, die von ihrer Großmutter *Mamale* (U 266) gerufen wird, ist das Kind einer gescheiterten Ehe zwischen einem psychisch kranken, dem Alkohol verfallenen und verwahrlosten Vater und einer lesbischen Mutter, die die Satmarer Gemeinde im New Yorker Williamsburg und ihre Tochter schon längst verlassen hat. Als Frucht geächteter Eltern wird sie in den Augen der Gemeinde zu einem Problemfall der anderen Art. Sie wird von ihren Großeltern Zeidi und Fraida (Bubby), die beide Holocaust-Überlebende sind (Ü 113), streng nach den chassidischen Regeln erzogen. Schon früh versucht Deborah, sich heimlich Bücher zu besorgen, um die emotionale und intellektuelle Leere, mit der sie leben muss, auszugleichen. Dank ihrer heimlichen Lektüren glänzt sie in der religiösen Mädchenschule im Englischunterricht und wird dort mit siebzehn Jahren selbst Englischlehrerin. Mit achtzehn muss sie Elie heiraten, einen jungen Mann, den ihre Großeltern für sie ausgesucht haben. Die psychologische und religiös bedingte Verkrampfung ihres Verhältnisses zum eigenen Körper führt bei Deborah zu Vaginismus, der es ihr unmöglich macht, unmittelbar nach der Hochzeit ein Kind zu gebären. Diese intimen Schwierigkeiten des jungen Ehepaares werden zu einer öffentlichen Affäre, denn schließlich sind das Kindergebären und die Haushaltsführung die Hauptaufgaben der Frau. Als sie schließlich nach zahlreichen Arztbesuchen und Therapien mit ihrem Sohn schwanger wird, weiß sie, dass sie alles tun wird, um ihrem Kind ein anderes Leben zu bieten, als sie es selbst erlebt hat. Es gelingt ihr, im säkularen *Sarah Lawrence College* außerhalb der Satmar-Gemeinschaft aufgenommen zu werden, um ihre schriftstellerischen Fähigkeiten zu entwickeln. Sie findet dort Unterstützung durch neue Freund:innen, die sie darin bestärken, Williamsburg im Alter von dreiundzwanzig Jahren mit ihrem Sohn für immer zu verlassen. Heute lebt sie als freie Schriftstellerin in

220 Vgl. Deborah Feldman, »Viele Aussteiger nehmen sich das Leben« (Interview mit Olivia Röllin), in: *SRF Kultur Sternstunden*, 19.5.2020 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

Berlin. Ihr ehemaliger Ehemann Elie verließ die Gemeinde drei Jahre nach ihr und führt heute ebenfalls ein normales Leben mit einer Nicht-jüdin.²²¹ Feldmans Geschichte wurde in einer Filmserie verarbeitet, die sich relativ getreu an ihren Lebensabschnitt in New York hält, während sie ihr Ankommen und Leben in Berlin sehr fei und abweichend interpretiert.²²²

4.4.2 Zum expliziten Rechtsdiskurs in der Diegese

In der ultraorthodoxen jüdischen Gemeinde Satmar in Williamsburg (New York) wird das öffentliche und private Leben bis in die intimste Sphäre hinein durch religiöse Vorschriften geregelt. Insofern erscheint in *Unorthodox* die Erzählung des Alltagslebens als nahezu deckungsgleich mit dem religiösen Recht. Man könnte hier fast behaupten, dass die Diegese das ›Recht‹ ist, insofern sie das religiöse Recht erzählt, das durch erläuternde und erklärende Kommentare sowie durch die Ich-Erzählung lebendig und anschaulich gestaltet und mit den persönlichen Emotionen und Eindrücken von Deborah Feldman ausgeschmückt wird. Das Recht entsteht gewissermaßen durch den Diskurs in der Diegese, indem es durch Worte formuliert wird, wobei Feldman nicht selten auf die Begriffe ›Gesetz‹ und ›Tradition‹ referiert, wenn sie auf wichtige religiöse Vorschriften verweist. In diesem Sinne erscheint der diegetische Diskurs in Anlehnung an Foucault, und um mit Rolf Parr zu sprechen, als »eine Praxis des Denkens, Schreibens, Sprechens und auch Handelns, die die Gegenstände, von denen sie handelt, zugleich selbst systematisch hervorbringt.«²²³ Im Folgenden wird es darum gehen, eine Auswahl der angesprochenen talmudischen Lebensregeln herauszufiltern, da es weder möglich noch sinnvoll wäre, absolut alle Details des ungeheuer komplexen, vielschichtigen und allzu umfangreichen talmudischen Rechts, das sich aus der Diegese entnehmen lässt, zu behandeln; dies würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit unnötig sprengen. Vielmehr wird das Bestreben dahin gehen, das methodische Vorgehen an einigen illustrativen Beispielen zu erproben und zu explizieren, nicht aber jeden einzelnen Satz in *Unorthodox* auf den Prüfstand zu stellen, auch wenn dies angesichts der Regeldichte im Narrativ durchaus denkbar wäre, insofern die Diegese hier das Recht regelrecht darlegt. In diesem Sinne gehen aus ihr zahlreiche

221 Vgl. Feldman/Ruzicska, »Unorthodox«.

222 *Unorthodox* (Netflix). Eine Serie mit Shira Haas, Amit Rahav, Jeff Wilbusch, Regie: Maria Schrader, 2020.

<https://www.netflix.com/at/title/81019069> (Zugriff am 16.05.2024).

223 Parr, »Diskurs«, S. 274–275.

talmudische Regeln hervor, die vom Satmarer Rabbinat um spezifische Vorschriften verschärft, um nicht zu sagen, radikalisiert werden. Sie betreffen, grob unterteilt, allgemeine Prinzipien des jüdischen ›Seins‹ (1.) Verbote und Gebote für Frauen sowie (2.) religiöse Feste und Traditionen (3.), die den Jahresrhythmus bestimmen.

(1.) Dem Korpus der talmudischen Regeln liegt ein Vertrag mit ›Gott‹ zugrunde, bei dessen ›Unterzeichnung‹ »jede jüdische Seele anwesend war, als die Torah dem auserwählten Volk ausgehändigt wurde« (U 130). Aus dieser Zeugenschaft als ›Auserwählte‹ Gottes erwächst den Juden:Jüdinnen eine besondere Verantwortung (*Midrash*): »Für eine jüdische Seele gibt es keine Immunität« (U 130). Juden:Jüdinnen besitzen einen »Funken *Zelem Elohim*« (U 172), d. h. einen kleinen Teil des göttlichen Lichtes, der sie zu etwas Besonderem macht. Nichtjuden:Nichtjüdinnen hingegen haben keine Seele (U 172). Über diesen ›Vertrag mit Gott‹ hinaus hat jedes Familienoberhaupt in der Satmarer Gemeinde einen Vertrag mit dem Satmarer Rabbiner abgeschlossen, der den Unterzeichner selbst, seine Familie und seine Nachkommen verpflichtet, die chassidischen Vorschriften innerhalb der Williamsburger Gemeinde (*Kehillah*) gehorsam zu befolgen (U 130). In diesem Kontext muss die Kindererziehung (*Chimuch*) sehr streng und disziplinierend sein: »Es steht in der geistigen Verantwortung der Eltern, dass ihre Kinder zu gottesfürchtigen, gesetzestreuen Juden heranwachsen« (U 34). Jeder beobachtet jeden ständig, um geistige (*ruchniusdike*) oder körperliche (*gaschmiyusdike*) Verfehlungen zu denunzieren (U 35).

Im Alltag lernen die jungen Männer in Lernkollektiven (*Kollels*), in denen sie alte, religiöse Texte studieren (U 84), während die Mädchen die Satmar-Schule besuchen (U 43). Keine dieser Schulen vergibt einen säkularen Abschluss, der ein Studium in der Außenwelt ermöglicht. Die jungen Männer müssen sich einen Bart wachsen zu lassen (U 136), jede freie Minute mit dem Studium der *Torah* verbringen und dürfen nicht mit Mädchen sprechen (U 137).

Die Speisen müssen nach bestimmten Regeln zubereitet werden, um *kosher* zu sein: Die verwendete Milch muss vom Rabbiner geprüft sein (U 30), Fleisch- und Milchgerichte müssen getrennt gekocht und gegessen werden (U 129). Kochgeräte, die mit Milchprodukten in Berührung gekommen sind, dürfen nicht für andere Speisen verwendet werden. Bis zum Beginn der Mahlzeit ist die Unterhaltung bei Tisch untersagt (U 110).

Es ist verboten, nach Israel zu reisen, solange der Messias nicht gekommen ist. Selbst Verwandte in Israel dürfen nicht besucht werden, da dies den Ausschluss aus der Satmarer Gemeinde bedeuten würde (U 124). Aber auch in diesem Fall bleibt die jüdische Herkunft erhalten, denn ein:e Jude:Jüdin bleibt ein:e Jude:Jüdin, auch wenn er:sie sich noch so sehr bemüht, ein:e Goy zu werden (U 212). »Sie mögen sich

kleiden wie einer, sprechen wie einer, leben wie einer, aber das Judentum sei etwas, das niemals getilgt werden kann. Selbst Hitler wusste das« (U 212).

(2.) Für die Frauen gelten noch strengere Regeln als für die Männer, die Geschlechtertrennung durchzieht das ganze Alltagsleben. Ein Mädchen darf sich nicht mit einem Mann in einem Raum aufhalten, auch wenn andere Frauen anwesend sind. Nur wenn mehrere Männer anwesend sind, darf es mit ihnen allein sein, muss aber die Türen offenlassen und körperlichen Abstand halten: »keine Berührung. Kein lautes Singen natürlich« (U 140). Geldmünzen darf es dem Verkäufer nicht direkt in die Hand legen, sondern muss sie auf den Ladentisch legen (U 142). Weibliche Reize sind zu verhüllen, um den Männern keinen Anlass zur ›Sünde‹ zu geben. In diesem Sinne ist jede Stelle des weiblichen Körpers vom Schlüsselbein bis zu den Handgelenken und den Knien zu bedecken (*Ervah*) (U 77). Wenn ein Mann einen Teil des weiblichen Körpers zu sehen bekommt, der bedeckt sein muss, sündigt er und muss sich entfernen (U 77). Das Haar als weibliches Symbol darf nicht gefärbt sein (U 37) und muss unter einer Haube oder Perücke vor den Blicken verborgen werden. Nach einem späteren Erlass des Satmarer Rabbiners müssen alle Frauen sogar völlig kahlgeschoren sein und eine Perücke tragen (U 50). Gestrickte Kleidung, die direkt auf der Haut liegt, ist verboten (U 63), weshalb unter jedem Pullover eine Bluse zu tragen ist. Röcke müssen das Knie bedecken, Hosen sind undenkbar. Nichts darf rot sein, da die Farbe ›Rot‹ an unreines Blut erinnert (U 131). Auch außerhalb der eigenen Familie dürfen Frauen nicht singen und auch dort nur zu besonderen Anlässen (U 21), da der Gesang verführerisch wirken könnte.

Die Aufgabenteilung zwischen Mann und Frau ist eindeutig: Die Frauen haben ihren Ehemännern möglichst viele Nachkommen zu schenken und sich um den Haushalt zu kümmern, während die Männer sich dem Studium der *Torah* widmen.

Bildung, die über das Pflichtprogramm der Mädchenschule hinausgeht, ist Frauen streng untersagt. Englisch sprechen ist nicht erlaubt, die einzig erlaubte Umgangssprache ist Jiddisch: »Eine unreine Sprache, sagt Zeidi, wirkt auf die Seele wie Gift.« Bücher, vor allem englischsprachige, sind verboten (U 40, 53, 55, 131), selbst den *Talmud* dürfen Frauen nicht lesen (U 55–58).

Zwei Wochen im Monat gelten verheirateten Frauen als unrein (*Niddah*), sobald »ein einziger Tropfen Blut ihren Unterleib verlässt« (U 306), und sie dürfen in dieser Zeit nicht von ihrem Ehemann berührt werden (U 305): »er darf nicht den kleinsten Teil ihres Körpers sehen, er darf sie nicht singen hören« (U 306). Er darf seiner Frau »nicht einmal einen Teller mit Essen« (U 306) reichen. Nach dem Ende der Menstruation muss die Betroffene sieben reine Tage zählen und sich zweimal täglich

mit einem weißen Baumwolltuch nach Blutropfen absuchen. Ist mit Sicherheit kein Blut mehr festzustellen, muss die neu gewonnene Reinheit durch ein öffentliches rituelles Bad unter Aufsicht von Badefrauen (*Mikweh*) bestätigt werden (U 307–311, 339–348).

(3.) *Shabbes* [Samstag, Anm. d. Verf.] ist ein arbeitsfreier Tag, der im Kreis der Familie verbracht wird (U 221). An diesem Tag ist es verboten, Elektrizität zu nutzen oder Gegenstände zu tragen (U 222). »Jedes jüdische Geschäft muss während der Dauer des *Shabbes* ruhen und das Gesetz will, dass es ein Jude ist der die Dinge [Stromeinschaltung, Anm. d. Verf.] wieder in Bewegung bringt« (U 11).

Sukkot (U 24): Acht Tage lang werden die Mahlzeiten in einer eigens dafür errichteten hölzernen Laubhütte eingenommen; während dieser Tage wird nicht gearbeitet.

Für das achttägige *Pessach*-Fest (U 114) dürfen keine bereits geknackten Nüsse gekauft werden, sondern sie müssen eigenhändig zuhause geknackt werden (U 101). Anlässlich *Pessach* werden geriebener Meerrettich und bittere Kräuter, die an den Auszug aus Ägypten erinnern, in besonderen »*Pessach*-Gefäßen« (U 103) gereicht (U 101). Für das *Seder*-Mahl zu *Pessach* ziehen die Männer eigens lange weiße Leinenmäntel an, die als Engelssymbol von oben bis unten zugeknöpft sind, und legen »einen Gürtel um ihre Hüften« (U 109). Alle versammeln sich um den Tisch, die Kinder hinter den Erwachsenen, und erheben sich zum *Kiddush* mit Wein gefüllten Silberkelchen, die sie nach dem Segen leerzutrinken haben (U 109). Der letzte Bissen *Matze* [ungesäuertes Brot, Anm. d. Verf.] muss vor ein Uhr nachts gegessen werden. Zuvor werden die *Haggadah* und eine Predigt (*Drashah*) zeitgerecht gelesen (U 110).

Neunundvierzig Tage nach *Pessach* begeht die Gemeinde *Schawuot*, den Tag, der daran erinnert, »als das jüdische Volk auf dem Berg Sinai die *Torah* entgegengenommen hat« (U 115). Während dieser neunundvierzig Tage ist es verboten, Musik zu hören, die Haare zu schneiden oder neue Kleider zu tragen (U 115). Anlässlich *Schawuot* wird das Haus mit Blumen und Farnkraut geschmückt in Erinnerung an den öden Berg Sinai, der mit Blumen geziert war (U 128).

Im Mai kommen die Satmarer Chassidim von überall her zum antizionistischen Aufmarsch, um ihren Wunsch nach der Vernichtung Israels zu bekunden, denn »gläubige Juden warten auf den Messias; sie nehmen keine Gewehre und Schwerter in die Hand« (U 121).

Zu *Lag ba-Omer* tanzen die Männer um große Freudenfeuer, die sie in allen Straßen entzünden, während die Frauen nur von den Fenstern aus zuschauen dürfen (U 126).

Die Frauen dürfen an *Simchat Torah* in der Synagoge oben auf der Galerie – getrennt von den Männern – durch kleine Löcher in der Trennwand mühsam einige Blicke auf den Rabbiner und die Männer erhaschen (U 181). Unten in der Synagoge bilden die *Gabbaim*, die starken

Jeschiwaschüler, »einen menschlichen Schutzwall« (U 187) um den Rabbiner (U 187). Den Rest des Jahres dürfen Frauen nicht in die Synagoge (*Shul*) gehen, sie dürfen nur in der Schule oder zu Hause beten, denn ihr Gebet zählt nicht (U 191).

Die Vermählung heiratsfähiger Mädchen (*Kallab-Meydel*) wird von der Familie mit Hilfe eines:r Ehestifters:Ehestifterin arrangiert (U 261–292). Die junge Frau wird zunächst den Eltern des potenziellen Ehemannes vorgestellt, und wenn diese einverstanden sind, kommen beide, Mann und Frau, mit ihren Eltern zusammen, um den festlichen Tag (*T'noyim*) festzulegen, an dem der Verlobungsvertrag unterzeichnet wird (U 292) und die Verlobten Geschenke austauschen (U 293). Am Verlobungstag überreicht die Schwiegermutter ihrer zukünftigen Schwiegertochter einen Diamantring, und der *T'noyim*-Teller wird als Symbol der Hingabe zerbrochen (U 296). Bis zur Hochzeit werden beide Brautleute getrennt voneinander von Ehelehrer:innen auf ihre Ehe vorbereitet (*Kallab*-Unterricht; *Hashkafah*-Kurse). Fünf Tage vor der Hochzeit muss die Braut zur *Mikweh* gehen, um rein zu werden, denn sonst könnte sie die Hochzeit nicht vollziehen (U 310). Am Hochzeitstag fasten und beten die Brautleute vom Morgen bis zum Beginn des Hochzeitsfestes (U 359). Für die eigentliche Hochzeitszeremonie wird die Braut auf einen weißen, mit Seidenblumen umrankten Brautsessel gesetzt (U 360), ihr Gesicht wird mit einem weißen Schleier verhüllt (*Badeken*-Zeremonie), denn sie darf erst wieder sehen, wenn die *Chuppa*-Zeremonie beendet ist und die Brautleute offiziell verheiratet sind (U 362). Nach dem Hochzeitssegen (*Mesader Kuddushin*) schiebt der Ehemann den Ehering über den Finger seiner Frau, Glas wird als Symbol des Glücks zerbrochen, der weiße Schleier wird gelüftet und das frisch vermählte Paar begibt sich in das nebenan gelegene *Jiched*-Zimmer, wo es zum ersten Mal allein eine Mahlzeit einnimmt (U 364). Danach beginnt das Fest mit Tanz und Musik. Wenn das Fest zu Ende ist, begeben sich die Eheleute in ihre Wohnung und es wird von ihnen erwartet, dass sie noch in dieser Nacht den Geschlechtsakt vollziehen, von dem beide keine Ahnung haben und von dem sie nur im Ehekurs gehört haben (U 371). Das Kinderzeugen und -gebären ist die wichtigste Aufgabe des Paares und wird öffentlich beobachtet. Auf den Hochzeitstag folgen sieben Festtage, an denen die Braut die bestgekleidete Person ist (U 379). Die vorgeschriebene Häufigkeit des Geschlechtsverkehrs hängt vom Beruf des Mannes ab: alle sechs Monate für einen Kaufmann, dreimal wöchentlich für einen Arbeiter und freitagabends für einen Torahgelehrten (U 500). Nur wenn es zu einem Streit kommt und der Mann sich nicht entschuldigt, darf die Frau den Geschlechtsverkehr verweigern (U 501). Nach der Geburt des Kindes werden männliche Säuglinge beschnitten (*Brit Milah*), wobei die Mutter der Zeremonie nicht beiwohnt, um keinen emotionalen Schaden zu erleiden (U 466). Vier Wochen nach der Geburt wird der männliche

Säugling der *Pidjon-ha-Ben-Zeremonie* unterzogen: In ein reinweißes Gewand gekleidet, wird er auf ein goldenes Tablett gelegt und mit dem Schmuck der anwesenden Frauen bedeckt. »Sechs Männer greifen nach dem Tablett [...] und halten es empor« (U 469–470).

Diese vielleicht etwas ›trocken‹ anmutende Darstellung des talmudischen Diskurses in der Diegese des Romans *Unorthodox* zeigt, wie sehr das Leben der chassidischen Juden:Jüdinnen in der Satmar-Gemeinde auch heute noch von Verboten und Geboten eingeengt ist, wobei der Frau, wie so oft, eine stark unterprivilegierte Rolle zukommt. Im folgenden Kapitel soll nun dieser diegetische Diskurs mit den tatsächlichen Gesetzen der *Torah* und des *Talmuds* kontrastiert werden. Angesichts der ungeheuren Fülle und Komplexität vor allem des die *Torah* überlagernden *Talmuds* muss dabei notwendigerweise eine sehr gezielte Auswahl derjenigen Vorschriften getroffen werden, die mit dem Rechtsdiskurs in *Unorthodox* in Verbindung gebracht werden können und sollen. Es wäre weder sinnvoll noch möglich, auf die 9.000 Seiten des babylonischen *Talmuds* in seiner deutschen Übersetzung²²⁴ einzugehen. Es ist daher unvermeidlich, dass die folgende Darstellung der *Torah*- und *Talmud*-Vorschriften, die sich zweckbestimmt auf die wichtigsten von Feldman behandelten Themen konzentriert, keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann und will. Wichtig ist es einerseits aufzuzeigen, auf welche wesentlichen religiösen Vorschriften sich Feldman bezieht, und andererseits den historischen und sozialen Kontext der Satmarer Gemeinde zu erläutern, auf den im Vorfeld eingegangen werden soll. Das Gesamtbild der realen, heute noch in Williamsburg (New York) lebenden Satmarer Juden:Jüdinnen trägt sicherlich wesentlich zum Verständnis des Romans bei. Das kann auch gar nicht anders sein, denn Alltagsleben und religiöse Vorschriften sind im Judentum so eng miteinander verwoben, dass das eine nicht ohne das andere verstanden werden kann.

4.4.3 Historie: Die ultra-orthodoxe jüdische Satmar-Gemeinde in Williamsburg, New York

1867 erhielten die ungarischen Juden:Jüdinnen die Bürgerrechte und wurden aufgefordert, eine Vertretung für ihre Volksgruppe zu wählen. Zwischen den assimilierungswilligen, den traditionellen und den ultraorthodoxen Glaubensangehörigen konnte keine Einigung erzielt werden und es kam zur Spaltung in die orthodoxe, die neologische und die *Status-Quo*-Gemeinschaft. Innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft vollzog sich eine

224 Günter Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München: C. H. Beck 2019, S. 70.

weitere Spaltung zwischen der größeren Gruppe der nicht-chassidischen gemäßigt orthodoxen Juden:Jüdinnen und der kleineren Gruppe der ultraorthodoxen Juden:Jüdinnen,²²⁵ die sich zum Chassidismus²²⁶ bekennen. Während die letztgenannte Gruppe in Ungarn im Vergleich zu der weit aus größeren Gruppe der toleranteren und stärker assimilierten Juden:Jüdinnen von sehr untergeordneter Bedeutung war, konnte sich der jüdische Extremismus vor allem in Transsylvanien (Siebenbürgen), dem später zu Rumänien gehörenden Teil Ungarns, etablieren. Ihre Anhänger:innen unterschieden sich von der Mehrheit der jüdischen Glaubensgenoss:innen nicht nur durch ihre besonders streng religiöse Lebensauffassung, sondern auch durch ihre resolut antizionistische Haltung und die Ablehnung der Idee des Staates Israel.

Shulem Deen fasst die Grundhaltung des Chassidismus in diesem Zusammenhang sehr treffend zusammen:

Das Ziel ist die freiwillige Ghettoisierung. Wer sich durch seine Sprache und Kleidung von der Außenwelt abhebt, reduziert den Austausch mit der Außenwelt auf ein Minimum und trägt dazu bei, dass man von ihr ferngehalten wird. Die Abschottung gegen weltliche Bildung und Wissen, das von der Außenwelt kommt, hält fremde Ideen fern. Das Verbot

225 Der Begriff *orthodox* bezeichnet die willentliche – mehr oder weniger stark ausgeprägte – Abgrenzung zur jüdischen Assimilierung in der Gesellschaft des ›Gastlandes‹. Vgl. Zvi Jonathan Kaplan, »Rabbi Joel Teitelbaum, Zionism, and Hungarian Ultra-Orthodoxy«, in: *Modern Judaism* (2004/24/2), S. 165–178, hier S. 165–166. Je radikaler die *Orthodoxie* ist, desto stärker ist der Widerstand gegen äußere Einflüsse auf jüdisch-religiöse Regeln, Sitten und Gebräuche sowie gegen Erneuerung, was zu isolationistischen Tendenzen führt. Der Isolationismus (*world-renouncer*-Bewegung) der Satmarer Gemeinde in Williamsburg, New York, ist ein besonders extremes Beispiel jüdischer Orthodoxie, motiviert durch das Bestreben, sich vehement gegen die von außen eindringende Modernität abzuschotten. Siehe Moti Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy Confronts Modernity, Zionism and Women's Equality*. Cambridge: Cambridge University Press 2016, S. 6–15.

226 Die Bewegung des *Chassidismus* geht auf Israel Ben Eliezer (1700–1760) zurück, bekannt unter dem Namen *Baal Shem Tov*, der den religiösen ›Enthusiasmus‹ und die Möglichkeit, in allem Tun die erleuchtende Vereinigung mit Gott zu erfahren (*devokuss*), predigte. Der Begriff ›Hadis‹ bedeutet, grob übersetzt, ›der Fromme‹ (Sanford Pinsker, »The Idea of Community«, in: *Social Research* (1975/42/2), S. 230–246, hier: S. 232). Ekstatische Gebete und Tänze sollten zu diesem Zustand verhelfen. Die Chassidim befolgen die 613 Gebote der *Torah* in der Fassung von Joseph Caro (1488–1575). In Anlehnung an die kabbalistische Mystik wird die Person des *Rebbe* als spiritueller Führer intensiv verehrt. Vgl. Jacques Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, in: Jacques Gutwirth, *La Renaissance du hassidisme*, Paris: Odile Jacob 2004, S. 53–93, hier: S. 14–30.

von Massenmedien und populärer Unterhaltung bewahrt vor Versuchungen. Auf diese Weise werden die Chassidim vom Unglück der modernen Welt verschont. (EÜ)²²⁷

Diese selbstbefohlene Ghettoisierung, die auf eine hermetische Abschottung der jüdischen Glaubensgemeinschaft von der modernen Außenwelt abzielt, beruht auf der strikten Beibehaltung des Jiddischen als Umgangssprache, der eigenartig-distinktiven Kleidung und dem fast vollständigen Verbot profaner Bildung, um ein mögliches Studium oder eine Arbeit in der Außenwelt zu verhindern. Raphael Schneller verweist auf diesen bewussten Isolationismus durch Sprache, Kleidung und Lebensweise: »Its aim is total segregation from the wider society. [...] Yiddish is the language of daily conversation and of instruction. The use of modern Hebrew is forbidden. The members dress in the same style as that of their ancestors in their land of origin and maintain other traditional patterns of personal and social behavior. They adhere to the motto that ›Whatever is new is forbidden by the Torah‹.«²²⁸ Lewis Glinert und Joseph Shilhav erläutern in diesem Zusammenhang, dass die jiddische Sprache nicht nur zur Abgrenzung gegenüber der modernen Außenwelt, sondern auch gegenüber anderen jüdischen Gruppen dient: »Yiddish serves as a barrier, both symbolic and real, between Ultraorthodoxy and other Jews.«²²⁹ Auch David Lehmann und Batia Siebzeher heben diese systematische Veränderungsverweigerung hervor: »Against the trend of secularization, against the trend towards small families, against the trend towards a culture in which social status is determined overwhelmingly by economic means, against racial mixing, against the permissive society, against, against, against... This is a community, or better, a culture, in which the watchword appears to be any proposal for change say no.«²³⁰

Da nur wenige dieser chassidischen Gläubigen vor dem Zweiten Weltkrieg emigrierten, überlebte lediglich eine Handvoll von ihnen den Holocaust, darunter Rabbiner Yoel Teitelbaum,²³¹ die einzige ultraorthodoxe

227 Shulem Deen, *Celui qui va vers elle ne revient pas* [Orig.: *All Who Go Do Not Return: A Memoir*, 2015], Paris: Globe 2017, S. 180.

228 Raphael Schneller, »Continuity and Change in Ultra-Orthodox Education«, in: *Jewish Journal of Sociology* (1980/22), S. 35–45, hier: S. 36. Siehe auch Lewis Glinert / Joseph Shilhav, »Holy Land, Holy Language: A Study of an Ultra-Orthodox Jewish Ideology«, in: *Language in Society* (1991/20/1), S. 59–86, hier: S. 63.

229 Ebd., S. 65.

230 David Lehmann / Batia Siebzeher, »Power, Boundaries, and Institutions: Marriage in Ultra-Orthodox Judaism«, in: *Archives européennes de sociologie* (2009/L/2), S. 273–308, hier: S. 273–274.

231 Siehe zu Yoel Teitelbaum weiterführend Motti Inbari, »The Life and Work of Rabbi Yoel Teitelbaum, Founder of the Satmar Hasidic Court in New York«, in: Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 131–172; Dovid

Führerfigur der transsilvanischen (siebenbürgischen) jüdischen Gemeinde *Satu Mare*, der er seit 1934 als Rabbiner vorstand.²³² Er wurde von dem Zionisten Rudolf Kasztner aus dem Konzentrationslager Bergen-Belsen unter dem Vorwand gerettet, dass sein Überleben für Israel von besonderem Interesse sei.²³³ Teitelbaums erster Versuch, in Jerusalem eine ultraorthodoxe Gemeinschaft aufzubauen, scheiterte an seiner hoffnungslosen Überschuldung, die ihn zwang, sein Glück in den Vereinigten Staaten zu versuchen. Auch dort wurde er von den mehrheitlich pro-zionistischen Juden:Jüdinnen nicht mit offenen Armen empfangen, bis es ihm gelang, eine kleine Gruppe von Holocaust-Überlebenden um sich zu scharen. So gründete er 1948 mit einem Dutzend dieser Überlebenden die ultraorthodoxe chassidische Satmarer Gemeinde in Williamsburg (New York) mit dem Ziel, die ursprüngliche religiöse Identität aus der Zeit vor der Schoah zu bewahren.²³⁴ Wie Glinert und Shilhav betonen, überlagerte sich dieses Bestreben mit dem Wunsch, das osteuropäische *Shtetl* als abgegrenzten und geschützten Raum andersorts identisch wiederherzustellen, »endeavoring to maintain the traditional shtetl ›small town‹ way of life within a dynamic, modern, urban Western environment so fundamental dissimilar.«²³⁵ Teitelbaums Ideologie basiert auf der Verurteilung der zionistischen Bewegung, der er doch sein Leben verdankt (!), als Ursache des Holocausts und damit auf der radikalen Ablehnung des Staates Israel und aller anderen jüdischen Gruppen, die den israelischen Staat anerkennen und unterstützen.²³⁶ Seine antizionistischen ultraorthodoxen Ideen hat er in seinem Werk *Va-yo'el Moshe*²³⁷ festgehalten, auf das sich Menachem Keren-Kratz erläuternd bezieht:

The ideology expressed in *Va-yo'el Moshe* can be reduced to two fundamental principles. First, it claims that Zionism in general, and the State of Israel in particular, is the worst sin imaginable. This sin was so grave that God's only possible response to it was the Holocaust. Second, it claims that only a small group of Jews – namely, those who accept the ideas that Teitelbaum expressed in *Va-yo'el Moshe* – are ›true

Meisels, *The Rebbe – The Extraordinary Life and Worldview of Rabbi Joel Teitelbaum, the Satmar Rebbe*, Lakewood/NJ: Israel Bookshop 2011.

232 Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 139.

233 Kaplan, »Rabbi Joel Teitelbaum«, S. 165.

234 Menachem Keren-Kratz, »Satmar and Neturei Karta: Jews against Zionism«, in: *Modern Judaism. A Journal of Jewish Ideas and Experience* (2023/43/1), S. 52–76, hier: S. 57–60.

235 Glinert/Shilhav, »Holy Land«, S. 63.

236 Keren-Kratz, »Satmar«, S. 60–61.

237 Joel Teitelbaum, *Sefer va-yo'el Moshe: Le-va'erdine ha-shalosh shevu'ot l' tsumsho yisra'el r'fsl h'lbk'ho t'dis'cha yf l'c, h'r'v'ha l'c al'f'no r'yd' r'o'ib: 'a q'la - h's'm ch'm'sh' [1960]*, Independently published 2023.

Jews, while all others who call themselves Jews are imposters who are either false or flawed.²³⁸

Teitelbaum trachtete danach, sich klar von anderen orthodoxen Strömungen als besonders fundamentalistische Glaubensgemeinschaft deutlich abzugrenzen und die Anhänger seiner Bewegung als die einzig ›wahren‹ Juden:Jüdinnen herauszustellen. In Teitelbaums Auslegung ist die Existenz des Staates Israel eine schwere Sünde, die Strafen über die Juden:Jüdinnen bringen wird, die aufgrund der Verfolgungen und Pogrome dazu bestimmt sind, solange in der Diaspora zu leben, bis Gott das jüdische Volk erlösen wird. Diese Auffassung lehnt die Idee der Selbstbestimmung des jüdischen Volkes als Staat ab und verneint zugleich die Autorität des säkularen Rechts oder demokratischer Regierungsformen.²³⁹ Die einzige Tätigkeit, der sich die Juden:Jüdinnen zu widmen haben, so Teitelbaum, sei das Studium des *Talmud-Torah* und die Führung eines frommen religiösen Lebens im Einklang mit den religiösen Gesetzen.²⁴⁰ In diesem Sinne dürfen ›wahre‹ Juden:Jüdinnen kein modernes Hebräisch sprechen, denn dies ist die Sprache des Staates Israel, den Teitelbaum für die Vernichtung des jüdischen Glaubens verantwortlich macht. Das moderne Hebräisch darf deshalb bis zur Erlösung durch den Messias unter keinen Umständen gesprochen werden: »The Land of Israel and the Holy Tongue [Hebrew], which are higher privileges, were taken from us at the time of the Destruction of the Temple because we were not worthy of them, and it will be restored at the Redemption which will be much higher and greater, as Redemption itself, which is the end goal of Creation, is the time when God will reign forever.«²⁴¹

Haim Lieberman bezeichnet daher die Satmarer Gemeinde rundheraus als Hasser des israelischen Staates: »The State of Israel has many enemies in the world [...]. Among its prominent haters are members of Neturei Karta of Jerusalem headed by the Satmar Rebbe and his Hasidim in Williamsburg [...]. They are launching an inconceivable war against the great heavenly miracle and the earthly wonder, namely the Jewish state.«²⁴² Teitelbaums Schriften und Ideologie werden bis heute in

238 Menachem Keren-Kratz, »*Va-yo'el Moshe: The Most Anti-Zionist and Anti-Israeli Jewish Text in Modern Times*«, in: *The Jewish Quarterly Review* (2023/113/3), S. 479–506, hier: S. 479; vgl. auch Menachem Keren-Kratz, »Rabbi Yoel Teitelbaum – the Satmar Rebbe – and the Rise of Anti-Zionism in American Orthodoxy«, in: *Contemporary Jewry* (2017/37/3), S. 457–479, hier: S. 471.

239 Keren-Kratz, »*Va-yo'el Moshe*«, S. 494; Kaplan, »Rabbi Joel Teitelbaum«, S. 168–176.

240 Keren-Kratz, »*Va-yo'el Moshe*«, S. 498.

241 Glinert/Shilhav, »Holy Land«, S. 73.

242 Haim Lieberman, *Der Rebbe und der Satan*, New York: Marstin Press 1958, S. 1.

der Satmarer Gemeinde gelehrt und kommentiert. Motti Inbari sieht in Teitelbaums Hass auf Israel zugleich einen Hass auf die Modernität, die die Macht über eine isolierte, von der Außenwelt abgeschnittene Menschengruppe gefährden könnte.²⁴³

Geografisch befindet sich die chassidische Satmar-Gemeinde in Williamsburg, in einem der ältesten Viertel von Brooklyn, im Osten Manhattans, in unmittelbarer Nähe zu anderen Immigrantenvierteln, wie dem der Puerto-Ricaner:innen, zwischen den Straßenarterien Bedford, Lee, Macy und Division.²⁴⁴ Ab 1948 entwickelte sich die chassidische Satmar-Gemeinde rasant dank des Gebots, so viele Kinder wie möglich zu zeugen, um die in der Schoah verlorenen zu ersetzen. Aus anfänglich einem Dutzend Mitgliedern wurden bereits Ende des 20. Jahrhunderts 40.000 Chassidim,²⁴⁵ die gemäßigte Gläubige aus dem Viertel verdrängten und eine geschlossene, homogen ultra-orthodoxe Gemeinschaft bildeten. Bis zum Jahr 2015 war ihre Zahl auf nicht weniger als 100.000 Seelen angestiegen.²⁴⁶

Die Satmarer Juden:Jüdinnen heben sich also, wie bereits angemerkt, bewusst durch ihre eigenartig distinktive Kleidung hervor – als Zeichen der Abgrenzung von der ›anderen‹ jüdischen und nichtjüdischen Welt: Die Männer knöpfen ihre schwarzen Jacken, entgegen der allgemeinen Regel, von rechts nach links zu. Am *Shabbat* und an Feiertagen tragen die Männer hohe Kopfbedeckungen aus Fuchsschwänzen, sogenannte *Schtreimel*, als besonderes Erkennungszeichen der Satmarer Juden.²⁴⁷ Verheiratete Frauen müssen ihren Kopf glatt rasieren und ihn mit einer Perücke oder einem Kopftuch bedecken.²⁴⁸ Angesichts des heftigen Widerstandes gegen die Kopfrasur musste Teitelbaum diese Vorschrift schließlich zurücknehmen.²⁴⁹ Dass sich selbst so fromme und ergebene Frauen wie Bubby in *Unorthodox* gegen eine solche gewaltsame

243 Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 2.

244 Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, S. 55. Siehe auch George Kranzler, *Williamsburg. A Jewish Community in Transition*, New York: Feldheim 1961, S. 15; George Kranzler, *Hasidic Williamsburg. A Contemporary American Hasidic Community*, New Jersey/London: North Vale 1995, S. 287–288.

245 George Kranzler, »The Economic Revitalization of the Hasidic Community of Williamsburg«, in: Janet S. Belcove-Shalin (Hg.), *Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, Albany: State University of New York Press 1995, S. 191; Israel Rubin, *Satmar. Two Generations of an Urban Island*, New York: Peter Lang 1997, S. 11.

246 Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 155.

247 Ebd., S. 159.

248 Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, S. 55; Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 159–160.

249 Inbari, *The Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 160.

Unterdrückung der Weiblichkeit wehren, zeigt der eindringliche Ton Zeidis, wenn er seine Frau um des Ansehens in der Gemeinde willen beschwört, sich den Kopf zu rasieren (U 50). Frauen dürfen keine Hosen tragen, die Röcke müssen bis über das Knie reichen und die Beine müssen mit schwarzen Strümpfen bedeckt sein.²⁵⁰ Männer und Frauen tragen auch im Sommer nur lange Ärmel, der Körper muss fast vollständig bedeckt sein.²⁵¹

In *Unorthodox* werden die Details der Kleidung sowohl von Männern als auch Frauen sicherlich deshalb so ausführlich beschrieben, weil die Kleidung als Differenzierungsmittel in der chassidischen Ideologie eine wesentliche Rolle spielt. Für sich selbst empfindet Feldman die Bekleidungsgebote als stark ausgrenzenden Faktor gegenüber der Außenwelt, vor allem seit dem Moment, in dem sie das *Sarah Lawrence College* außerhalb von Williamsburg besucht und sich mit »normal« gekleideten Menschen vergleicht: »Im College nehme ich inzwischen meine Perücke ab, auch wenn mein Haar darunter immer etwas platt ist. Die Perücke macht mich unsicher, ebenso der Rock, ich habe keine normale Kleidung« (U 507). Sobald es ihr möglich ist, kauft sie sich ein Paar Jeans und sucht das Gutheißen ihrer Studienkolleg:innen (U 506–507). Die religiösen Bekleidungsvorschriften werden in *Unorthodox* damit begründet, dass sie alle weiblichen Reize zu verhüllen haben, weshalb die Frau vom Schlüsselbein bis zu den Handgelenken und den Knien bedeckt zu sein habe (U 77). Ob das geschilderte Verbot der roten Farbe zur Erinnerung an das unreine Blut (U 131) gerechtfertigt ist, sei dahingestellt. Die *Torah*²⁵² verbietet jedenfalls die rote Farbe nicht. Allerdings wird sie mit Blut und Sünde assoziiert (Gen. 25, 25; T 59; T 250–251). Nach Konstantin Schuchardt steht »rot« für Blut und Feuer und ist zugleich »die Farbe der Liebe und Leidenschaft ebenso wie die Farbe des Zorns und des Schams.«²⁵³ Es ist gut möglich, dass es sich hier um ein Verbot des Satmarer Rabbinats handelt, wie auch die Vorschrift für Mädchen, keine gestrickten Kleidungsstücke direkt am Körper zu tragen (U 63) eine spezifische Satmarer Vorschrift zu sein scheint.

Die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft besuchen eigens für sie eingerichtete Schulen – die *Chäider*, *Yeshive gola* und die Talmudschulen *Kollel*²⁵⁴ – ohne offiziell anerkannte Abschlüsse.²⁵⁵ In diesen Schulen werden fast ausschließlich die jüdischen Regeln des sozialen und familiären

250 Ebd.

251 Ebd., S. 158–159.

252 Chajm Guski, *Die Torah – eine deutsche Übersetzung*, Norderstedt: BoD 2014. Im Folgenden nachgewiesen mit der Sigle »T« und Seitenzahl im Fließtext.

253 Konstantin Schuchardt, »Rot«, in: *Jüdische Allgemeine*, 10.5.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

254 Herbert W. Bomzer, *The Kotel in America*, New York: Shengold 1985.

255 Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, S. 69–70.

Lebens (*Haloché*) in Jiddisch und Althebräisch gelehrt.²⁵⁶ Die profanen Lehrgegenstände beschränken sich auf das nach amerikanischem Recht erforderliche Minimum (Englischunterricht).²⁵⁷ Die Mädchen erhalten eine deutlich weniger religiöse Erziehung als Jungen, dafür etwas mehr Englischunterricht.²⁵⁸ Der Zugang zu öffentlichen Universitäten ist den Satmarer:innen verwehrt, da ihre gemeinschaftsinternen Abschlüsse in der Außenwelt nicht anerkannt werden. Universitäre Bildung wird als zu vermeidende Gefahr empfunden, die die jungen Leute von der Religion ablenken könnte.²⁵⁹

In *Unorthodox* zeichnet Feldman ein mit den anthropologischen Studien übereinstimmendes Bild des restriktiven, stark eingeeengten Erziehungssystems in der Satmarer Gemeinschaft, das für Frauen – mit Ausnahme des Englischunterrichts – noch minimalistischer ist als für Männer. Die Furcht vor einer profanen Erziehung wird im Narrativ anhand Zeidis Kontrolle und Zornausbrüchen veranschaulicht: »*Der Tumeneh Shprach!*«, donnert er auf mich nieder, wenn er mich zufällig mit meinen Cousins Englisch sprechen hört. Eine unreine Sprache, sagt Zeidi, wirkt auf die Seele wie Gift. Ein englisches Buch zu lesen, ist sogar noch schlimmer« (U 54).

Auch wenn nach wie vor versucht wird, moderne Kommunikationsmittel wie Handy, Computer, Internet, E-Mail etc. zu verbieten, sind sie auch in Williamsburg nicht mehr gänzlich aus dem Berufsleben wegzudenken.²⁶⁰ Bereits in den 1980er Jahren öffneten einige Institute, die, unter Beachtung der streng orthodoxen Regeln, eine Informatikausbildung anbieten. Für die medizinische Versorgung und die innere Sicherheit sorgen die eigenen Organisationen *Hatzolah* (Gesundheit) und *Shomrem* (Sicherheit).²⁶¹ Das Prinzip ist dabei immer dasselbe: Alles muss innerhalb der Satmarer Gemeinschaft geschehen, um den Kontakt zur Außenwelt möglichst zu vermeiden.

Unorthodox vermittelt in diesem Sinne wiederum ein mit den anthropologischen Forschungen stark übereinstimmendes reales Bild der Historie und des Alltagslebens der chassidischen Satmar-Gemeinde. In einer zweiseitigen Einleitung, die dem Roman vorangestellt ist, bietet Feldman eine flüchtige Synthese des Kontextes, um den Einstieg in die Lektüre zu erleichtern, und erinnert an die ungarisch-rumänischen Ursprünge der jüdischen Gemeinde von *Satu Mare*, die Rettung des Rabbiners von *Satu Mare* vor dem Holocaust durch Rudolf Kasztner, den Chassidismus, die

256 Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 157–158.

257 Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, S. 69–71.

258 Ebd., S. 72; Inbari, *Jewish Radical Ultra-Orthodoxy*, S. 156.

259 Gutwirth, »Williamsburg, bastion Satmar«, S. 60.

260 Ebd.

261 Ebd., S. 62–63.

Reproduktion des osteuropäischen *Shtetlechs*, die Distinktion und den Isolationismus als Behauptung des Andersseins und die programmierte Vermehrung als ›Rache‹ für den Holocaust. Ebenso deutet sie Teitelbaums Feindseligkeit gegenüber dem Staat Israel an, ohne ihn namentlich zu nennen (U 5–6). Dies wird in der Diegese mehrfach deutlich, wenn sie schreibt: »Der Rabbiner hat uns verboten, nach Israel zu reisen. Bis der Messias kommen wird, ist das Gelobte Land tabu« (U 124).

Im Verlauf der biografischen Erzählung geben zahlreiche weitere Details Aufschluss über die Alltagswirklichkeit der Satmarer Juden:Jüdinnen, die auf den religiösen Vorschriften des Rabbiners Joel Teitelbaum, der *Torah* und des *Talmuds* beruht, auf die im Folgenden mit den religiös-normativen Texten in der Hand, *kontrastierend* eingegangen wird.

Feldmans Alltagswirklichkeit kann in Anlehnung an Nelson Goodman als das angesehen werden, »was den Mitgliedern einer Gesellschaft als wirklich oder real gilt.«²⁶² Die Detailschilderung des Alltagslebens kommt, wie sich herausstellen wird, dieser realen Alltagswirklichkeit sehr nahe, denn sie scheint nur geringfügig von ihr abzuweichen. Diese Realität wird in der Fiktion *Unorthodox* notwendigerweise, um mit Wolfgang Iser zu sprechen, fingiert, insofern es sich um ein literarisches Werk handelt, also um einen Text, der, wie Ricœur betont, die Außenwelt abbildet.²⁶³ Der Untersuchung von *Unorthodox* liegt, wie bereits mehrfach betont, das Bestreben zugrunde, mit Hilfe wissenschaftlicher, historischer und soziologischer Arbeiten den Grad der Überlappung bzw. der Divergenz zwischen dem von Feldman dargestellten Leben und dem tatsächlichen Leben der Satmarer Juden:Jüdinnen zu bestimmen. Die Abbildung der Regeln, die dieses Leben leiten, ist insofern von großer Bedeutung, als das (orthodoxe) jüdische Alltagsleben, wie bereits betont, nicht losgelöst von den religiösen Regeln erfasst werden kann. Dies gilt in besonderem Maße für die Ultra-Orthodoxie der Satmar-Gemeinde, die nicht dem amerikanischen Recht folgt – mit Ausnahme weniger Vorschriften, wie z. B. der Minimalpflicht zum Englischunterricht –, sondern ausschließlich den religiösen Regeln der *Torah* und des *Talmuds*, die durch eigene, gemeinschaftsspezifische Auslegungen radikalisiert überlagert und ergänzt werden. Die Lebensführung wird somit normativ durch die Religion geregelt, das säkulare Recht wird durch das religiöse Recht der *Torah* und die korrespondierende religiöse Doktrin und Auslegung durch den *Talmud* und die Gebote des Satmarer Rabbinats ersetzt.

Der *Talmud* resümiert die Stationen jüdischen Lebens in den Sprüchen der Väter in wenigen Zeilen, wobei der Frau erwartungsgemäß keine Beachtung geschenkt wird:

262 Zipfel, *Fiktion*, S. 75.

263 Ricœur, *Du texte*, S. 20.

Im fünften Lebensjahre ist der Mensch reif für das Lesen der Thora, im zehnten für das Lesen der Mischna, im dreizehnten für die Übung der göttlichen Gebote, im fünfzehnten für die Erklärung der Mischna, im achtzehnten für die Ehe, im zwanzigsten für den Lebensberuf, im dreißigsten gelangt er zu voller Kraft, im vierzigsten zu vollem Verstand, im fünfzigsten zu einsichtigem Rat, im sechzigsten zum gesetzten Alter, mit siebzig zum Greisenalter, im achtzigsten zum hohen Alter, im neunzigsten zum Verlöschen, im hundertsten ist er wie tot. (BT 22)²⁶⁴

In diesem Sinne ist die kontrastive Beschreibung der Alltagswirklichkeit wie sie einerseits in der anthropologischen Forschung und andererseits in *Unorthodox* zur Geltung kommt, zugleich die Beschreibung des religiösen Rechts, auf dessen normativen Charakter ich gleich im Rahmen der Erläuterungen zur Faktizität von *Torah* und *Talmud* zurückkommen werde. Allerdings, und das sei hier ausdrücklich betont, muss sich die folgende religionsrechtliche Kontrastierung angesichts der ausufernden und nicht selten widersprüchlichen und äußerst langatmigen Fülle religiöser Kommentare zur *Torah* bis in die kleinsten, zuweilen wenig relevant erscheinenden Details, auf die wichtigsten Aspekte beschränken. Diese Beschränkung auf relevante Beispiele ist insofern vertretbar, als das Ziel dieser Arbeit darin besteht, ein methodisches Vorgehen bei der Kontrastierung des Rechts in der Diegese mit dem Recht in den realen Rechtstexten vorzuzeigen, was anhand der Kontrastierung einer Auswahl relevanter Vorkommnisse in *Unorthodox* mit korrelierenden Teilen des talmudischen Rechts durchaus sinnvoll geleistet werden kann.

4.4.4 Kontrafaktische Kontrastierung: *Torah/Talmud vs. Rechtsdiskurs in der Diegese*

Bevor auf die eigentliche kontrastive Untersuchung des diegetischen Rechtsdiskurses mit den realweltlichen Rechtstexten übergeleitet werden kann, sind einige Vorbemerkungen zur Faktizität dieser Texte notwendig.

4.4.4.1 Faktizität des Talmud-Torah

Wie konstant betont wird, muss die Faktizität dieser Texte im rechtlichen Sinne gesichert sein, damit es überhaupt zu einem kontrafaktischen Vergleich zwischen diegetischem (Fiktion) und realweltlichem Recht (Fakt)

264 Jacob Fromer (Hg.), *Der Babylonische Talmud*, München: Anaconda 2021, im Folgenden nachgewiesen mit der Sigle BT und Seitenzahl im Fließtext. Vgl. auch David Geballe, »Der richtige Zeitpunkt: In welchem Alter man eine Familie gründen sollte«, in: Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, Gütersloh: Gütersloher Verlag 2023, S. 76–78, hier: S. 77.

kommen kann.²⁶⁵ An erster Stelle soll hier der Verweis stehen, dass die Herausarbeitung des diegetischen Rechtsdiskurses in *Unorthodox* im vorangegangenen Kapitel erstens aus einer eher anthropologischen und weniger aus einer rechtlichen Perspektive erfolgt ist und zweitens keine Unterscheidung zwischen den Vorschriften, die auf den Rabbiner Teitelbaum, auf die *Torah* oder auf den *Talmud* zurückgehen, gemacht wurde. Es wurde lediglich darauf geachtet, den rechtlich-anthropologischen Diskurs aus dem Narrativ im Sinne einer besonderen Forschungsperspektive²⁶⁶ herauszulösen.

Demgegenüber werden in diesem Kapitel jene diegetischen Rechtsdiskurse zur Sprache kommen, die mit der *Torah* und dem *Talmud* korrelieren und mit diesen Texten kontrastiert werden können. Dass dabei die (Vor-)Schriften Teitelbaums aus der Untersuchung ausgeklammert werden, begründet sich durch ihre fehlende Faktizität im Sinne des Habermas'schen Prozesses der positiven Normenproduktion,²⁶⁷ auch wenn sie möglicherweise im Sinne Hans Kelsens insofern Gültigkeit erlangen könnten, als sie von den Gemeindemitgliedern tatsächlich befolgt werden.²⁶⁸ Wie bereits ausgeführt,²⁶⁹ setzt die kontrafaktische Untersuchung *strictu sensu* nicht den Nachweis der praktischen Rechtsbefolgung voraus, sondern die Faktizität im strengen Sinne, die gegenüber der praktischen Wirkung von Rechtsnormen als vorrangig anzusehen ist. Man könnte freilich in der spontanen Befolgung der Vorschriften durch die jüdischen Glaubensmitglieder eine Nähe zum Gewohnheitsrecht vermuten. Sie wird aber hinfällig, wenn man bedenkt, dass der ursprüngliche ›Usus‹ durch *consensus omnium*, *opinio necessitatis* und *longa consuetudo* aus der Gesellschaft selbst hervorgeht und nicht einer bestimmten rechtserzeugenden Person zugerechnet werden kann und darf.²⁷⁰

Dieselbe Frage der Faktizität muss nun *ipso facto* für die *Torah* und den *Talmud* gestellt werden. Kann für diese Texte die normative Geltung beansprucht werden durch das Verfahren einer kanonisierten Normenproduktion auf der Grundlage eines mehrheitlich verabschiedeten und angenommenen Grundgesetzes? Dieser Frage geht François Ost nach, der in der *Torah* einen einvernehmlichen Vertrag zwischen Gott und dem jüdischen Volk sieht. Das Buch *Exodus* des Alten Testaments [gleichbedeutend mit der *Torah*, Anm. d. Verf.] könne, so François Ost, als Erzählung des ersten historischen Staatsvertrags gelesen werden, lange vor Jean-Jacques Rousseaus *Contrat social*.²⁷¹ Der Auszug des jüdischen Volkes aus Ägypten

265 Siehe zur Kontrafaktik, Kapitel 2.4.

266 Vgl. Preisinger/Delormas/Standke, »Diskursforschung«, S. 139.

267 Vgl. Habermas, *Faktizität*, S. 50–51.

268 Vgl. Kelsen, »Was ist juristischer Positivismus?«, S. 465.

269 Siehe zur Faktizität des Rechts, Kapitel 2.4.2.

270 Vgl. Geis, »Gewohnheitsrecht«, S. 27–31.

271 Vgl. dazu Raphaël Draï, *La Traversée du désert. L'invention de la responsabilité*, Paris: Fayard 1988, S. 63.

sei ein Akt der Befreiung aus dem Joch der Sklaverei unter dem ägyptischen Pharaon gewesen und symbolisiere zugleich die Übernahme der Verantwortung, mit *Jahwe* (Gott) das Grundgesetz der Zehn Gebote dialogisch auszuhandeln: »Plutôt que d'une affirmation autoritaire de la loi, c'est d'une alliance qu'il est question; plutôt qu'à une imposition unilatérale d'un commandement, c'est à la négociation d'une loi dialogique qu'on assiste.«²⁷² Diese *sponsio*, im Sinne von Gadammers Vorkenntnis,²⁷³ die Ost in diesem Kontext als Zustimmung interpretiert,²⁷⁴ habe das israelitische Volk dazu verpflichtet, über Moses' Vermittlung mit Gott zu verhandeln, um aus dem unfreien Zustand der Sklaverei in einen institutionalisierten Zustand des Rechts zu gelangen. Dieser Prozess hin zur verantworteten Freiheit verlief freilich nicht ohne Schwierigkeiten, Krisen und Rückfälle, bis schließlich die Zehn Gebote als institutionalisierendes Grundgesetz niedergeschrieben und unterzeichnet wurden.²⁷⁵

Raphaël Draï schließt sich Osts Analyse der ›vertraglichen Verhandlung‹ zwischen Gott (*Elohim*, *Jahweh*) und dem jüdischen Volk durch Moses an: »Car avant même que ces dix paroles furent énoncées, c'est bien une véritable négociation (*massa* ou *matane*) qui se déroula entre Israël et Dieu, à l'initiative de Dieu, concernant cette Alliance, sa cause, son contenu, ses finalités.«²⁷⁶

Die *Torah* bestätigt dieses einvernehmliche Abkommen zwischen Gott als vertraglichem ›Initiator‹ und dem jüdischen Volk: »Und [Moses, Anm. d. Verf.] nahm das Buch des Bundes, und las es vor den Ohren des Volkes, und sie sprachen: Alles, was HaSchem geredet, wollen wir tun und gehorchen. Und Moscheh nahm das Blut und sprengte auf das Volk, und sprach: Siehe da, das Blut des Bundes, den HaSchem mit euch geschlossen auf all diese Worte« (Ex. 24, 7–8; T 175). Dieser erste Vertrag wird durch den Götzenkult des jüdischen Volkes gestört, das in ungeduldiger Erwartung von Moses' Rückkehr vom Berg Sinai ein goldenes Kalb verehrt: »Und es geschah, als er dem Lager nahte und das Kalb sah und die Reigentänze; da entbrannte der Zorn Moschehs, und er warf aus seinen Händen die Tafeln und zerschlug sie unten am Berge« (Ex. 32, 19; T 193). In einem zweiten Anlauf gelingt schließlich die endgültige Besiegelung des ›konstituierenden‹ Vertrages zwischen Gott und dem jüdischen Volk: »Und HaSchem sprach zu Moscheh: Haue dir aus zwei steinernen Tafeln, wie die ersten, und ich werde auf die Tafeln schreiben die Worte, die auf den ersten Tafeln waren, die du zerbrochen« (Ex. 34, 1; T 197). Und HaSchem weiter:

272 Ost, *Raconter*, S. 59–60. Siehe dazu T 199.

273 Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, S. 314–317.

274 Ost, *Raconter*, S. 67.

275 Vgl. ebd., S. 68–71.

276 Raphaël Draï, »La Thora écrite«, in: Raphaël Draï, *La Thora. La Législation de Dieu*, Paris: Michalon 1999, S. 19–60, hier: S. 21.

»Schreibe dir auf diese Worte, denn auf den Inhalt dieser Worte schließe ich mit dir einen Bund und mit Jisrael« (Ex. 34, 27; T 199). Die freiwillige Bestätigung dieses Bundes durch das jüdische Volk bekräftigt die Gültigkeit der göttlichen Gebote (Ex. 35; T 200ff.).

Ausgehend von dieser Vertragsmetapher, gefolgt von der tatsächlichen Befolgung der Gebote Gottes, kann auf die Faktizität der *Torah* geschlossen werden. Dabei ist freilich nicht an die Verabschiedung eines Grundgesetzes durch ein irdisches Parlament zu denken, sondern an eine symbolische Handlung, die sich in der langen Historie zunächst durch mündliche Tradierung und später durch die schriftliche Niederlegung der *Torah* und der sie auslegenden Kommentare des *Talmuds* verfestigt und bestätigt hat.

In Übereinstimmung mit dem Vertragsverständnis von Ost und Draï wird in diesem Zusammenhang in *Unorthodox* von einem doppelten Vertrag gesprochen: einem Vertrag zwischen jedem:jeder Juden:Jüdin und Gott und einem Vertrag zwischen jedem Familienoberhaupt in der Satmarer Gemeinde und dem Satmarer Rabbiner (U 130). Aus der Tatsache, dass das jüdische Volk der Übergabe der Zehn Gebote durch Gott an Moses beiwohnte, leite sich, so Feldman, das Erbe des »Funken *Zelem Elohim*« (U 172) als Spur des göttlichen Lichtes und damit eine besondere Verantwortung sowie ein besonderer Status für alle Juden:Jüdinnen ab. Nichtjuden:Nichtjüdinnen seien von diesem heiligen Licht ausgeschlossen und besäßen daher keine Seele. Die Mehrdeutigkeit der talmudischen Texte, um mit Roman Ingarden zu sprechen,²⁷⁷ ergibt sich aus der textbezogenen Auslegung²⁷⁸ (es dürfte schwierig sein, den subjektiven Intentionen Gottes auf die Spur zu kommen!) und vermischt sich in *Unorthodox* mit der Fiktion, wenn Feldman in der *Wir*-Form schreibt: »Die *Midrash* besagt, dass jede jüdische Seele anwesend war, als die *Torah* dem auserwählten Volk ausgehändigt wurde, und dies bedeutet, dass *wir*, auch wenn *wir* uns nicht daran erinnern, dort anwesend waren und *uns* entschieden haben, die Verantwortung, ein Auserwählter zu sein, anzunehmen [Hervorhebungen durch d. Verf.]« (U 130).

Aus dem *Negotium* zwischen Gott und dem jüdischen Volk gehen zunächst die mündliche Überlieferung der *Torah* hervor, die Moses von Gott am Berg Sinai erhielt (BT 9), und später die schriftliche, d. h. die *Torah*, die im engeren Sinne die fünf Bücher Moses (*H'oumach*) und im weiteren Sinne die Bücher der Propheten (*Nebiim*) sowie die kommentierenden Schriften *Ketoubim* umfasst.²⁷⁹ Die *Torah* enthält 248 Gebote und 365 Verbote normativen Gehalts (*Mizwot*),²⁸⁰

²⁷⁷ Ingarden, *Vom Erkennen*, S. 366.

²⁷⁸ Vgl. Schiesser, »Autorschaft«, S. 20–33.

²⁷⁹ Draï, »La Thora écrite«, S. 19.

²⁸⁰ Ebd., S. 35.

die auf die Schöpfung der Welt und die Zehn Gebote Gottes zurückzuführen sind (*Michpat*). Die mündliche Überlieferung (*Mischna*²⁸¹) und ihre Auslegung (*Gemara*²⁸²) sowie die schriftlichen Transkriptionen und Überlieferungen der *Torah* wurden durch eine Fülle von auslegenden Kommentaren, die unter dem Begriff des älteren Palästinensischen (auch Jerusalemisches) und des darauffolgenden Babylonischen *Talmuds* bekannt sind, fast ins Unermessliche erweitert.²⁸³ Wie der Judaist Günter Stemberger dazu anmerkt, umfasst allein der Babylonische *Talmud* in der deutschen Übersetzung von Lazarus Goldschmidt rund neuntausend (!) Seiten.²⁸⁴ Die talmudischen Kommentare »schieben sich« gewissermaßen zwischen die *Torah* und die praktische Anwendung der Normen und Gebote und können als Sammlung von Rechtsdiskursen, philosophischen Reflexionen und verschiedensten erläuternden Geschichten und Legenden (hebr. *Aggada*) verstanden werden. Auf diesem jüdischen Religionsrecht (*Halacha*) beharrt das Judentum (BT 24)²⁸⁵ zeitungebunden, dessen starres »Kernrecht« durch die bereits erwähnten zahlreichen auslegenden Kommentare und Diskussionen des *Talmuds* sowie die darin enthaltenen illustrierenden und erläuternden Geschichten (*Midrasch*²⁸⁶) bereichert wird. Seit dem frühen 6. Jahrhundert gelten diese Texte als abgeschlossen. Wie der Zentralrat der Juden in Deutschland hervorhebt, liefert der *Talmud* den Schlüssel für die praktische Anwendung der Gebote im Alltag (*Torat Chajim*),²⁸⁷ er berührt alle Lebensbereiche und sorgt durch Auslegung für die Anpassung der Normen der *Torah* an das praktische Leben.²⁸⁸ In diesem Sinne können die talmudischen Schriften als Anleitung zur Subsumtion der realen Sachverhalte unter die Regeln der *Torah*, d. h. als Bindeglied

281 Die *Mischna* ist die »wichtigste Niederschrift der mündlichen Überlieferung« der *Torah*. Siehe Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, Gütersloh: Gütersloher Verlag 2023, S. 201.

282 Die *Gemara* ist die »Niederschrift der rabbinischen Diskussionen der Mischna.« Siehe Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, S. 200.

283 Siehe dazu Draï, »La Thora écrite«, S. 67–73. Vgl. Stemberger, *Der Talmud*, S. 41; 51.

284 Stemberger, *Der Talmud*, S. 70. S. auch Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag (Suhrkamp) 2002.

285 Siehe auch Joel Berger, *Gesetz – Ritus – Brauch. Einblicke in jüdische Lebenswelten*, Heidelberg: Winter 2019, S. 152.

286 *Midrasch* bezeichnet die erläuternden und erklärenden Erzählungen im *Talmud*, um Textlücken in der *Torah* und schwer verständliche Passagen zu erhellen. Siehe Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, S. 200.

287 Ebd., S. 14–15.

288 Vgl. Stemberger, *Der Talmud*, S. 55–67.

zwischen der abstrakten Norm und dem Sachverhalt, verstanden werden.²⁸⁹ Zu diesem Zweck bedienten sich die rabbinischen Hermeneutiker einer Reihe von Auslegungsregeln wie jener des Analogieschlusses, des Schlusses vom Geringeren auf das Größere und umgekehrt, des Schlusses vom Besonderen auf das Allgemeine und umgekehrt sowie der kontextuellen Auslegung.²⁹⁰

Hier kommt die interdisziplinäre Verbindung von Recht und Literatur über den Text als Bindeglied und interdiskursives Medium besonders zum Tragen: Die *Torah* als Gesamttext (nicht nur einzelne Gesetzesparagrafen) muss ausgelegt werden, um auf praktische Sachverhalte, d. h. auf das jüdische Alltagsleben, angewendet werden zu können. Dieser Zustand ähnelt einem literarischen Werk, das als zusammenhängender Text in seiner Gesamtheit, jedem Satz, jedem Absatz, jedem Kapitel interpretiert würde. Der literarische Text trifft hier auf den literarisch-normativen Text, insofern die talmudischen Texte in langen Abhandlungen über jedes Detail der *Torah* dissertieren. Dazu ist zu bemerken, dass es sich tatsächlich um literarische *und* normative Texte handelt, denn die rechtlichen Auslegungen werden durch zahlreiche nicht-normative Erzählungen, die sogenannten *haggadischen* Texte (*Haggada*), wie Erzählungen aller Art, Fabeln, Gleichnisse, Weisheiten, Gebete, Totenklagen usw.²⁹¹ ergänzt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich hier literarische und juristische Hermeneutik besonders nahe kommen.²⁹² Sie unterscheiden sich im Wesentlichen nur in ihrer Zielsetzung: Die talmudischen Kommentare zielen auf die lebenspraktische Anwendbarkeit der Vorschriften im täglichen Leben ab, die eine auf Rezeptionsästhetik und literarische Auslegung beschränkte Lektüre der *Torah* nicht leisten könnte.²⁹³ Selbst die rechtshermeneutische Zirkularität²⁹⁴ kennt die *Torah*, indem sie, wie bereits erwähnt, ihre eigenen Auslegungsrichtlinien festlegt. Das analogische Vorgehen ist sowohl der Literatur²⁹⁵ als auch dem Recht²⁹⁶ bekannt. Der Schluss vom Geringeren auf das Größere oder umgekehrt, vom Besonderen auf das Allgemeine oder umgekehrt entspricht dem juristischen Prinzip der Konfliktvermeidung zwischen Normen durch Kollisionsregeln²⁹⁷ sowie dem hierarchischen Prinzip der Rechtsordnung.²⁹⁸

289 Vgl. Möllers, *Juristische Methodenlehre*, S. 126–131.

290 Vgl. Stemberger, *Der Talmud*, S. 55–62.

291 Siehe dazu ebd., S. 158–267.

292 Vgl. Bleich, »Die literarische und die juristische Hermeneutik«, S. 3197–3203.

293 Vgl. Jauß, »Zur Abgrenzung«, S. 475.

294 Vgl. Zippelius, *Juristische Methodenlehre*, S. 58.

295 Vgl. Ost, »Penser par cas«, S. 120–121; Albrecht, »Analogieschlüsse«, S. 285–292.

296 Vgl. Möllers, *Juristische Methodenlehre*, S. 253–258.

297 Vgl. ebd., S. 153–164.

298 Siehe dazu Zippelius' Konzept der »Zirkularität«: Zippelius, *Juristische Methodenlehre*, S. 58.

Die kontextuelle Auslegung findet sich in der literarischen Intertextualität und im Interdiskurs,²⁹⁹ im rechtlichen Gesamtkontext (systematische Auslegung³⁰⁰) und im Gadamer'schen hermeneutischen Zirkel.³⁰¹ Auch die grammatisch-textuelle Auslegung, die nach der allgemein bekannten semantischen Bedeutung der den Text bildenden Wörter sucht, ist beiden Disziplinen bekannt.³⁰² Unbestritten ist, dass die Kommentare der talmudischen Hermeneutiker eine normativ-konstituierende Wirkung ausüben, die dem literarischen Hermeneutiker fehlt, denn erst durch ihre Auslegung wird der Rechtstext der *Torah* praktisch anwendbar. Auslegungen werden aber auch durch neue Diskussionen widerlegt und entkräftet, sie kreuzen, überlappen und widersprechen sich. Allein die Diskussion darüber, wie das Verbot des Tragens (eines Gegenstandes) am *Shabbat* zu verstehen und auszulegen sei (BT 141–165), zeugt von der relativen Unbestimmtheit der normativen Kraft einzelner Auslegungen. Wie in der Literatur vollzieht sich die talmudische Auslegung in einer zeitungebundenen Kette von aufeinanderfolgenden Auslegungen über viele Jahre hinweg. Vielleicht könnte man die *Torah* und den *Talmud* als literarische Gesetzbücher bezeichnen, an denen sich die Interdisziplinarität und Interdiskursivität besonders gut demonstrieren lassen. Die Interdiskursivität als Verzahnung verschiedener Episteme im Text³⁰³ kommt hier durch die enge Verflechtung von religiöser Alltagspraxis, die sowohl Gegenstand soziologischer als auch theologischer Studien ist, mit den Rechtswissenschaften gut zur Geltung.

Um diese epistemischen Verflechtungen zu verdeutlichen, sei auf Joel Bergers Bemerkung verwiesen, dass die Texte der *Torah* und des *Talmuds* nicht nur das jüdische Alltagsleben in all seinen Facetten regeln, sondern auch eine Unterscheidungsfunktion erfüllen, denn das Judentum ist »eher eine Lebensauffassung, eine Lebensform, [sei] die sich im Erfüllen der jüdischen Gebote von anderen Religionen unterscheidet«, wobei hinter dieser Unterscheidung die »Bestrebung einer Minorität, ihre Eigenart in einer andersartigen Umwelt zu behaupten«,³⁰⁴ stehe. Glaube und Frömmigkeit sind im Judentum sichtbar und müssen durch äußere Zeichen zum Ausdruck kommen, denn der rein geistige Glaube ist weder wahrnehmbar noch nachweisbar. Was zählt, ist die sichtbare Befolgung der religiösen Vorschriften, nicht der verinnerlichte Glaube.³⁰⁵

299 Vgl. Müller-Seidel, *Die Deportation des Menschen*, S. 46–60; Ternès, *Intertextualität*, S. 35–37.

300 Vgl. Möllers, *Juristische Methodenlehre*, S. 153.

301 Vgl. Gadamer, *Wahrheit*, S. 314–317.

302 Larenz, *Methodenlehre*, S. 320.

303 Parr, »Autorität«, S. 289–302.

304 Berger, *Gesetz*, S. 15.

305 Ebd., S. 17.

4.4.4.2 Kontrafaktische Kontrastierung

Dieses Streben nach äußerer Sichtbarkeit als Glaubenszugehörigkeit ohne Rücksicht auf Gefühle oder geistige Zustände wird in *Unorthodox* wiederholt hervorgehoben. So ist es Zeidi einzig daran gelegen, dass seine Familie die Regeln befolgt, wie dies der folgende Dialog verdeutlicht: »Aber Fraida«, flehte Zeidi, »der *Rebbe* hat's doch gesagt! Es ist eine neue Regel. Alle Männer heißen ihre Frauen so zu tun. Willst du, dass ich der einzige Mann bin, dessen Frau sich nicht ihr Haar rasiert? [...] Willst du, dass der *Rebbe* denkt, ich könnte meine Frau nicht dazu anhalten, die Regeln zu befolgen?« (U 50). Nicht die seelische Ausgeglichenheit und das Glück der Kinder gelten als gelungene Kindererziehung, sondern das Gelingen der Erziehung zu »gottesfürchtigen, gesetzestreuen Juden« (U 34). Nicht das seelische und psychische Wohlbefinden zählt, sondern das äußere Erscheinungsbild, die Beurteilung durch Dritte, und diese Beurteilung erfolgt in der Gemeinschaft durch ständige gegenseitige Beobachtung: »Stattdessen beobachten wir einander genau, stets bereit, *ruchniydike* oder *gaschmiyusdike* – spirituelle oder körperliche Verfehlungen des einen oder anderen aufzuzeigen« (U 35). Feldman fingiert hier in der Diegese, um mit Wolfgang Iser zu sprechen, diese reale Grundhaltung der jüdischen Gemeinschaft, die sie literarisch ausgestaltet.³⁰⁶ In der narrativen Fiktion wird die Tatsache, dass es im Judentum in erster Linie um den äußerlichen Beweis religiösen Gehorsams geht, mit vielen Details aus Feldmans persönlichem Erleben erklärt und illustriert, wobei die nahezu identische Nähe zur realen Welt unübersehbar ist. Die kontrafaktische Variation geht hier gegen Null, ohne dass sie als Methode ihre Berechtigung verliert.³⁰⁷ Vielmehr erfüllt sie hier durch ihr methodisches Vorgehen eine zusätzliche Funktion der Erkenntnisgewinnung,³⁰⁸ die sich aus einer Vielzahl von einzelnen Begebenheiten ergibt, die die Diegese von *Unorthodox* ausstaffieren, und die, will man sie auf einen gemeinsamen Nenner bringen, dem Zweck der Unterscheidung und Abgrenzung von der *anderen* Welt dienen.

Zu den Mitteln der Abgrenzung als andersartige Minderheit gehören als besonders sichtbares Zeichen die Bekleidungsvorschriften: Im Stoff der Kleidung dürfen tierische Fasern nicht mit pflanzlichen vermischt werden, die langen Schläfenlocken (*Pejes*) – »Ihr sollt nicht rund abnehmen die Seitenenden eures Haupthaars« (Lev. 19, 27) – ragen aus den schwarzen Kappen oder Hüten heraus, *Tallit* und *Zizit* werden sichtbar

306 Vgl. Iser, »Akte«, S. 121–125.

307 Vgl. Nünning, *Von historischer Fiktion*, S. 46.

308 Vgl. White, »Der historische Text«, S. 101–122.

getragen (BT 323).³⁰⁹ Zum Morgengebet ist der *Tefillin*³¹⁰ anzulegen (BT 84). Die Zizit auf dem Gebetsschal sollen die Gläubigen daran erinnern, dass sie sich verpflichtet haben, die Gebote des Herrn zu befolgen: »Jedes Mal, wenn ihr die Quasten seht, sollen sie euch an meine Gebote erinnern. Sie sollen euch mahnen, dass ihr nach meinen Weisungen lebt und euch nicht von euren Gedanken und euren lüsternen Augen zum Ungehorsam verleiten lasst. Dann werdet ihr ein heiliges Volk sein, ein Volk, das seinem Gott ganz gehört.«³¹¹

Der engen Verflechtung von Religion und säkularem Dasein entspricht die zentrale Rolle, die der *Talmud* dem kontinuierlichen Lernen durch das Studium der *Torah* und ihrer talmudischen Auslegung als Mittel der Erhebung über die Materialität des Lebens beimisst. Das Lernen wird, wie Daniel Krochmalnik ausführt, als oberste Pflicht angesehen, die alle anderen Pflichten aufwiegt.³¹² Die Talmudschüler und -gelehrten, die »leicht [zu] fassen und schwer [zu] vergessen« (BT 14), ohne sich jemals ihres Wissens zu rühmen, verdienen höchste Anerkennung. Die unablässige Beschäftigung mit den heiligen Schriften im kollektiven Kontext (Synagoge und Thoraschule *Jeschiwa*), die Mildtätigkeit und die Befolgung der Gebote leiten das fromme jüdische Leben: »Brot mit Salz sollst du essen, selbst Wasser zugemessen trinken, auf der Erde sollst du schlafen, ein entbehrungsvolles Leben sollst du führen und bei alledem rastlos ihr dich widmen [...]. Viel Thora, viel Leben [...]. Höher als die Erforschung der Lehre steht die gute Tat. Bestandlos ist das Wissen, wenn es nicht auf der Tat begründet ist [...]. (Höher aber als die Tat steht die Gottesfurcht)« (BT 16). Jede Sünde zieht unabsehbare Folgen nach sich, der eigene Wille muss vor dem Willen Gottes zurücktreten (BT 17), denn »die Seligkeit einer Stunde im Jenseits ist mehr wert als alle Freuden dieses Lebens« (BT 18). Das irdische Leben wird als Vorstufe einer höheren Erfüllung verstanden, wodurch die in *Unorthodox* gezeigte, wenn auch kritisierte selbstkasteiende und selbstbestrafende Haltung der Gläubigen besser verständlich wird.

Das kontinuierliche Studium der heiligen Schriften als männliche Lebenspraxis (die Frauen sind davon ausgeschlossen) ergibt sich nicht aus der *Torah*, sondern wurde durch die rabbinischen Kommentare im

309 *Tallit* ist der Gebetsumhang, *Zizit* sind die an den Ecken des Gebetsumhangs herunterhängenden Fäden.

310 *Tefillin* sind »Gebetsriemen, die die Männer beim Morgengebet an Wochentagen tragen.« Vgl. Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, S. 202.

311 4. Mose 15,39. Zit. n. *Gute Nachricht Bibel. Altes und Neues Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2018 (Internet-Link im Literaturverzeichnis). Siehe auch Berger, *Gesetz*, S. 89–93.

312 Daniel Krochmalnik, »Religion des Lernens«, in: *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (2017/3), S. 155–161, hier: S. 155.

Talmud in die *Torah* hineininterpretiert. Wie weit hergeholt diese Interpretationen sein können, zeigt die Auslegung des Satzes »Und lege auf den Tisch Schaubrote *beständig* [Hervorhebung durch d. Verf.] vor meinem Angesicht« (Ex. 25, 30; T 177). Wie Daniel Krochmalnik ausführt, geht es in diesem Satz um das wöchentliche Auswechseln des Brotes, »ohne dass dabei eine Intermittenz entstünde.« In diesem Sinne werden die alten Brote von der einen Seite fortgenommen, während gleichzeitig die frischen Brote von der anderen Seite an ihre Stelle geschoben werden.³¹³ Aus diesem Gebot der ununterbrochenen leiblichen Nahrung leiten die Talmudisten in einem sehr weit hergeholten Analogieschluss das Gebot des ununterbrochenen *Torah*studiums ab, obwohl es in der *Torah* an keiner Stelle formuliert ist.³¹⁴ Ebenso wenig findet sich in der *Torah* ein explizites Lernverbot für Frauen. Krochmalnik zieht daraus den Schluss, dass profane Lern- und Lehrstoffe neben dem *Torah*studium zu erlauben seien, denn es gäbe keinen Hinweis auf die Exklusivität des *Torah*studiums unter Ausschluss aller anderen, sodass man »das Torastudium nicht richtig versteht, wenn man die Konkurrenz des Philosophiestudiums fürchtet und mit gesetzlichen Maßnahmen verbieten will.«³¹⁵ Wenn man nun davon ausgeht, dass das Philosophiestudium durchaus mit dem *Torah*studium vereinbar ist, scheint zugleich der Analogieschluss »aus einem untersuchten, gut bekannten Fall auf eine weniger bekannte, unklare Situation«³¹⁶ eine Extension auf säkulare Studien allgemein zu plausibilisieren. Das würde im Klartext bedeuten, dass es ebenso denkbar ist, das Studium der englischen Sprache oder anderer profaner Fächer für Männer und für Frauen zuzulassen. Aus diesen Überlegungen lässt sich ableiten, dass das in *Unorthodox* angeprangerte Verbot des Studiums säkularer Fächer und das Verbot der *Torah* für Frauen den Geboten der *Torah* widerspricht und allein auf den Willen des Satmarer Rabbiners zurückzugehen scheint. Feldmans Widerstand gegen dieses Lern- und Leseverbot zieht sich wie ein roter Faden durch den Roman *Unorthodox* und zwingt sie zur ängstlichen Verheimlichung: »Es befindet sich diese Woche etwas Neues unter meiner Matratze, und bald schon [...] werde ich die Tür zu meinem Zimmer schließen und es hervorholen: ein wundervoll ledergebundener Band mit dem berauschenden Geruch neuer Bücher. Es ist ein Abschnitt des Talmuds in der verbotenen englischen Übersetzung« (U 54). Die heimliche Lektüre ist hochriskant, wenn sie entdeckt wird, denn »Bücher [...] sind Männern vorbehalten« (U 55), weshalb vor allem Zeidis Hausdurchsuchung nach

313 Daniel Krochmalnik, »Du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht«, Glauben und Lernen in der jüdischen Tradition«, in: *Zeitschrift für theologische Urteilsbildung* (1996/11/1), S. 73–83, hier: S. 78.

314 Vgl. Eco, *Der Name der Rose*, S. 389.

315 Krochmalnik, »Du sollst«, S. 80.

316 Knorr-Cetina, *Die Fabrikation*, S. 107.

Gesäuertem vor dem Pessach-Fest (Ex. 12, 15; T 147) die Gefahr birgt, dass die versteckten Bücher entdeckt werden: »Ich verberge meine Bücher unterm Bett [...] und einmal im Jahr, wenn Zeidi das Haus zu Pessach inspiziert und durch unsere Dinge geht, schweben wir furchtsam umher, in der entsetzlichen Angst, entdeckt zu werden« (U 53).

Das männliche Monopol religiösen Lernens zeigt sich im *Talmud* in der geäußerten Befürchtung, dass zu viel ›Schwatzen‹ mit Frauen die Männer vom *Torah*studium ablenken könnte: »Spare mit deinen Worten bei der Frau, sei es eine Fremde oder die eigene. Wer viel mir ihr schwatzt, zieht sich Böses zu, wird von der Thora abgelenkt und gerät am Ende in die Hölle« (BT 21). Die analoge Argumentation legt den Umkehrschluss nahe, dass auch Frauen nicht zu viel mit Männern ›schwätzen‹ sollen, um sich dem *Torah*studium zu widmen, wenn man davon ausgeht, dass die *Torah*, wie bereits kommentiert, kein spezifisches Lernverbot an Frauen richtet.

Neben der Debatte um das Lehren und Lernen zieht sich wie ein zweiter roter Faden ein latentes Schuldgefühl durch die Diegese von *Unorthodox*. Schon aus den Schriften des *Talmuds* wird ersichtlich, wie sehr der jüdische Glaube in einer Schuldkultur der Selbstbestrafung und Selbstkasteiung verankert ist. Das Ertragen von Leiden und Einschränkungen, das regelmäßige Beten in der Gemeinschaft der Synagoge (BT 122) sowie ein gottesfürchtiges und gütiges Leben dienen der Tilgung von Sünden (BT 113–114).

Dieses Schuldgefühl, das mit freiwilliger Selbstkasteiung einhergeht, wird in *Unorthodox* hinterfragt: »Ist es Schuld, die meine Großeltern dazu bringt, fortdauerndes Leid über sich zu verhängen, mühselige Lasten zu tragen und dabei kein einziges Mal auch nur die Möglichkeit von Erleichterung anzunehmen?« (U 90). Feldman veranschaulicht das vom *Talmud* auferlegte Leiden zwecks Sündentilgung am Beispiel ihrer Großeltern Zeidi und Bubby. Die diegetische Fiktion erfüllt hier eine stark erklärende Funktion über die Grundlagen des orthodoxen religiösen Gehorsams, der es verbietet, das Warum des Leidens oder der Regeln in Frage zu stellen. So stellt Feldman die Vermutung an, dass für Zeidi der Schmerz eine Form der Selbstreinigung darstelle, wenn er am Freitagabend unter Tränen sein Gebet zu Gott spricht (U 90), denn, wie es im *Talmud* steht, »die wertvollsten Dinge werden durch Leiden erworben: die Thora, die Rückkehr der Juden nach Palästina und die jenseitige Belohnung« (BT 71). Um dieses Schuldgefühl in seiner schwer fassbaren Form zu verdeutlichen, wird Bubby und Zeidi die Frage in den Mund gelegt, warum sie den Holocaust überleben durften. So sinniert Zeidi: »So viele Male habe ich mich gefragt, warum ich leben durfte. [...] Mit der Zeit wurde mir klar, dass all meine Kinder und Enkelkinder zur Welt haben kommen müssen, und meine Verantwortung ist es nun sicherzustellen, dass sie zu guten Juden, *ehrlechen Jidden*, heranwachsen,

um meinem Überleben Sinn zu verleihen« (U 91). Zeidi führt weiter aus, dass das Leiden als gerechte Strafe zu ertragen sei: »Ein Problem zu behandeln, hieße, dem Leiden entkommen zu wollen, von dem Gott meint, dass man es verdient« (U 219). Dieses Schuldgefühl, zu den Überlebenden zu gehören, hat Theodor Adorno mit der Frage aufgeworfen, »ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen.«³¹⁷ George Steiner kommentiert dazu, dass es aber gerade diese unsagbar unmenschliche Erfahrung der Shoah sei, die den kleinsten gemeinsamen Nenner der jüdischen Identität bildet, trotz aller Konflikte und Meinungsverschiedenheiten, die zwischen den zahlreichen Gruppierungen religiöser und nicht religiöser Ausrichtungen unterschiedlichen Grades bestehen:

Die Shoah, die Erinnerung an Auschwitz, die wiederkehrende Angst, dass irgendwo und irgendwie die Massaker von neuem beginnen könnten, bilden heute den zentralen Zusammenhalt jüdischer Identität. Darin liegt das eine und einzige Band, das den orthodoxen Juden und den Atheisten, den praktizierenden und völlig säkularisierten Juden, das israelische Volk und die Diaspora, den Zionisten und den Antizionisten, den extrem konservativen Juden [...] und den jüdischen Trotzkiten oder Kommunisten miteinander verbindet.³¹⁸

Feldman zeigt das intensive Gebet und das religiöse Studium, um sich bis zum Lebensende von der Schuldenlast zu befreien, am Beispiel der frommen und enthaltsamen Lebensweise ihres Großvaters, die vom Gebet, vom Studium der heiligen Texte und vom Bemühen um die strikte Einhaltung der religiösen Vorschriften durch alle Familienmitglieder bestimmt ist: »Zeidi steht morgens um vier auf, um in der Synagoge auf der gegenüberliegenden Straßenseite die Torah studieren zu gehen« (U 83). Er achtet darauf, dass seine Enkelin sich regelkonform verhält: »Er möchte nur hören, dass ich mich regelrecht verhalte, damit niemand sagen könne, er habe eine ungehorsame Enkeltochter« (U 23–24). Zeidi glaubt, wie Bubby erläutert, dass, »wenn wir uns bis auf Äußerste bemühen, dass Gott stolz auf uns ist, werde er uns niemals mehr so wehtun, wie er es im Krieg getan« (U 51–52). In diesem Bewusstsein der Sühne und in der Überzeugung, dass Gott auf diese Weise eines unbestimmten Tages als Erlöser erscheinen wird, wird täglich morgens und abends gebetet (BT 90).

Zu den wichtigsten Ereignissen, die die Gebets- und Studienroutine der Satmarer Juden/Jüdinnen unterbrechen, gehört die Eheschließung, die der Sicherung der Nachkommenschaft dient, wie es in der *Torah* heißt: »Seid

317 Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, S. 355.

318 George Steiner, »Das lange Leben der Metaphorik. Ein Versuch über die ›Shoah‹«, in: *Akzente. Zeitschrift für Literatur* (1987/34/3), S. 194–212, hier: S. 200–201.

fruchtbar und mehrt euch« (Gen. 9, 1; T 21). Dazu muss sichergestellt werden, dass jede:r heiratet, weshalb Eheschließung und Fortpflanzung nach institutionalisierten Riten und Geboten erfolgen.³¹⁹ Die Heirat dient nicht dem persönlichen Glück der Brautleute, sondern allein dem rationalen Zweck der optimierten Fortpflanzung und muss zwischen dem 20. und 24. Lebensjahr stattfinden.³²⁰ Unter diesem Gesichtspunkt versteht es sich von selbst, dass Schwangerschaftsverhütung grundsätzlich verboten ist, es sei denn, es liegen triftige medizinische Gründe vor.³²¹ Die Wahl der Ehepartner erfolgt durch die Familie mit Hilfe professioneller Heiratsvermittler:innen nach Kriterien des sozialen Ansehens, das bei guten *Yeshiva*-(*Torah*-)Studenten besonders hoch ist (*shiddouch*). Die Zeit drängt, da meist viele Brüder und Schwester auf der Warteliste stehen.³²²

In *Unorthodox* werden zahlreiche Details über den Ablauf des Heiratsprozesses beschrieben, von der Partnervermittlung, der Verlobungszeremonie, dem Eheunterricht, den Reinheitsvorschriften vor dem Hochzeitstag, der Hochzeitszeremonie selbst bis hin zum obligatorischen Beischlaf in der Hochzeitsnacht. Von besonderer Bedeutung ist die Zeremonie der *Chuppa*, die in *Unorthodox* erwähnt wird (U 362) und den Eintritt der Braut in den Herrschaftsbereich des zukünftigen Ehemannes symbolisiert. Ab diesem Zeitpunkt ist die Ehe nach talmudischem Recht rechtskräftig.³²³ Feldmans Fiktion veranschaulicht hier die Satmarer Vorschriften und Bräuche, die sich nicht in der *Torah* finden, und verknüpft sie mit den Empfindungen und Emotionen der Biografin, die von ihrer eigenen Hochzeit erzählt. Der normative Gehalt dieser Rituale bleibt hier unbestimmt und lässt sich eher mit sozialen Praktiken vergleichen, die im Laufe der Zeit (*longa consuetudo*) durch allgemeine Zustimmung (*consensus omnium*) zum Gewohnheitsrecht (*opinio necessitatis*) werden.³²⁴

Viel bestimmter geht aus der *Torah* eine normative Frauenfeindlichkeit hervor, wenn von der Frau gefordert wird, nach dem Manne zu verlangen und ihm zugleich untertan zu sein: »Zur Frau sprach er: Mehren und mehren will ich die Schmerzen deiner Schwangerschaft, mit Schmerzen sollst du gebären Kinder; und nach deinem Manne sei dein Verlangen, und er beherrsche dich« (Gen. 3, 16; T 11). Die Frau ist in erster Linie dazu verpflichtet, Kinder zu gebären, die sexuellen Wünsche des Mannes zu erfüllen (um möglichst viele Kinder zu bekommen) und sich ihr Leben lang dem Mann vollkommen zu unterwerfen (sic!). Die Abwertung der Frau nach den Regeln der *Torah* erinnert stark an die nicht mindere

319 Lehmann/Siebzehner, »Power«, S. 280–281.

320 Geballe, »Der richtige Zeitpunkt«, S. 77.

321 Deen, *Celui qui va*, S. 294–297. Siehe auch Lehmann/Siebzehner, »Power«, S. 285.

322 Lehmann/Siebzehner, S. 291–294.

323 Walter Homolka, *Das Jüdische Eherecht*, Berlin: De Gruyter 2009, S. 77.

324 Vgl. Geis, »Gewohnheitsrecht«, S. 28–31.

Geringschätzung der Frau nach dem *Kanun*, sofern sie nicht den Status der *Burrnesha* annimmt. Tatsächlich wird die Frauenfeindlichkeit von der Satmarer Gemeinschaft wörtlich genommen und praktiziert: Die Frau ist eine Gebärmachine, die ihren Alltag ungebildet zwischen häuslichen und religiösen Pflichten verbringt und sich um ihre zahlreichen Kinder kümmert, bis zu achtzehn an der Zahl.

Gegen diese Frauenfeindlichkeit kämpft Feldman in *Unorthodox* mit kleinen und größeren Gesten der Rebellion zu Hause und in der Schule, bis sie sich endgültig entschließt, mit ihrem Sohn die Satmarer Gemeinde und ihren Mann für immer zu verlassen, ohne die Möglichkeit der Rückkehr. Auch wenn es nach talmudischem Recht nicht möglich ist, das durch die Mutter vererbte ›Jüdischsein‹ abzulegen, denn selbst ein:e Jude:Jüdin, der:die sich schwer versündigt, bleibt Jude:Jüdin: »From there it may be inferred that even when the Jewish people have sinned, they are still called ›Israel‹.«³²⁵ In *Unorthodox* erklärt Bubby dieses Prinzip folgendermaßen: »Ein Jude kann niemals ein *Goy*³²⁶ sein, sagt sie, auch wenn er noch so sehr versucht, einer zu werden. Sie mögen sich kleiden wie einer, sprechen wie einer, leben wie einer, aber das Judentum sei etwas, das niemals getilgt werden kann. Selbst Hitler wusste das« (U 212). Die Erklärungsfunktion von Literatur für wenig aussagekräftige Normen wird hier sehr anschaulich praktiziert.

Ein langes Kapitel der *Torah* ist der weiblichen Unreinheit während der Menstruationsperiode (*Niddah*) und den sieben Tagen danach gewidmet:³²⁷

Und so eine Frau blutflüssig ist, Blut ist ihr Fluss aus ihrer Scham: so bleibe sie sieben Tage in ihrer Absonderung, und wer sie berührt, sei *unrein* bis zum Abend; und alles, worauf sie sitzt, ist unrein. Und wer ihr Lager berührt, wasche seine Kleider und bade im Wasser und ist unrein bis zum Abend. [...] Und wenn sie rein wird von ihrem Blutflusse, so zähle sie sieben Tage und danach ist sie rein. Und am achten Tage nehme sie zwei Turteltauben [...] und bringe sie zum Priester [...] und der Priester sühne sie für HaSchem (Gott, Anm. d. Verf.) wegen ihres unreinen Blutflusses. (Lev. 15, 25–30; T 249–250)

325 *Babylonischer Talmud*, 44a, 2: https://halakhah.com/sanhedrin/sanhedrin_44.html (Zugriff: 11.6.2024). Nach dem Palästinensischen (Jerusalemischen) *Talmud* gehören alle Juden:Jüdinnen zu Israel, außer jenen, die, synthetisch ausgedrückt, die *Torah*, also den jüdischen Glauben, verleumden. Vgl. Heinrich W. Guggenheimer (Hg.), *The Jerusalem Talmud*, Bd. 51, Berlin/Boston: De Gruyter 2010, S. 5; 328.

326 Nichtjude:Nichtjüdin.

327 Vgl. dazu auch Ernst L. Ehrlich / Günter Stemberger (Hg.), *The Jerusalem Talmud*, Bd. XXXIV, Berlin/New York: De Gruyter 2006, S. 602–618.

Die Satmarer Juden:Jüdinnen befolgen diese Unreinheits- und Reinheitsgebote wortwörtlich, mit Ausnahme des Opfers der Turteltaube am achten Tag. An seine Stelle tritt heute das Reinigungsbad (*Mikweh*). Die Nichteinhaltung vieler Regeln der *Torah* wird hart bestraft, so auch hier: »Und ein Mann, der bei einer an der Absonderung leidenden Frau liegt und ihre Scham aufdeckt, er entblößt ihre Blutquelle, und sie deckt ihre Blutquelle auf: so sollen beide ausgerottet werden aus der Mitte ihres Volkes« (Lev. 20, 18; T 261). Man notiere die besondere Körperfeindlichkeit der *Torah*, die im Zusammenhang mit der weiblichen Vagina von der ›Scham‹ spricht und natürliche körperliche Funktionen wie die Menstruation als ›unrein‹ bezeichnet, so unrein, dass der Ehemann seine menstruierende Frau weder berühren noch mit Dingen in Berührung kommen darf, die von seiner Frau berührt worden sind. Die menstruierende Frau wird geradezu verteufelt und wie eine Aussätzige behandelt. Es versteht sich von selbst, dass Geschlechtsverkehr während dieser zwei Wochen verboten ist. Diese Abqualifizierung der weiblichen Menstruation und die Absonderung der Frau als unreines Wesen scheint in einem unerklärlichen Widerspruch zur Hauptfunktion der Frau als Gebärmachine zu stehen, die ohne den Menstruationszyklus gar nicht funktionieren könnte.

Diese Tabuisierung und Abwertung des weiblichen Körpers werden in *Unorthodox* eindringlich thematisiert. Normalerweise ist für Frauen der erste Beischlaf in der Hochzeitsnacht ihre erste Begegnung mit dem männlichen Geschlecht und dem eigenen Körper. Sie entdecken, dass sie eine Vagina besitzen, von der sie bisher keinen Gebrauch gemacht haben, da sowohl vorehelicher Geschlechtsverkehr als auch Masturbation tabuisiert und streng verboten sind. Als Folge dieser körperfeindlichen Erziehung leidet Feldman an Vaginismus, der die Vollziehung des Geschlechtsverkehrs schier unmöglich macht. Die Inanspruchnahme ärztlicher Hilfe klärt sie auf: »Ich lese, dass dieses Leiden unter Frauen, die in einem repressiven religiösen Umfeld aufwachsen, häufig vorkommt. Ich beginne zu verstehen, dass jahrelanges Verstecken vor meinem eigenen Körper diesem beigebracht hat, sich auch vor mir zu verstecken« (U 408). Zu allem Überfluss infiziert sie sich beim monatlichen Ritual der *Mikweh* mit Gürtelrose, da das Wasser im Tauchbecken nicht desinfiziert wird und für viele Frauen dasselbe bleibt. Der Arztbesuch bestätigt dies: »Der Arzt [...] sagt mir, dass ich Gürtelrose habe, und behauptet, mit Blick auf Elis religiöse Tracht, ich hätte sie mir wahrscheinlich im rituellen Bad eingefangen« (U 384).

Die *Torah* macht auch vor der intimsten Sphäre des Menschen nicht Halt, denn die Fortpflanzung ist, wie bereits erwähnt, ein oberstes Gebot (Gen. 9, 1; T 21). So bestimmt sie, wie bereits erläutert, sehr genau, abhängig von der Tätigkeit des Mannes und unter Vernachlässigung der Tätigkeit der Frau, wie oft Mann und Frau den Beischlaf vollziehen sollen. Gelehrte – und hier kommt die Bedeutung des *Torah*- und *Talmud*studiums zum Tragen – müssen einmal wöchentlich am Abend des *Shabbat*, dem einzigen

studienfreien Tag, Geschlechtsverkehr haben. In *Unorthodox* werden diese Vorschriften sehr getreu wiedergegeben (U 500). Verweigert die Frau über zwölf Monate lang den Beischlaf, so liegt ein Scheidungsgrund vor.³²⁸

Wird ein Kind männlichen Geschlechts geboren, so muss es am achten Tag nach der Geburt beschnitten werden: »Beschnitten werde bei euch alles Männliche. Und ihr sollt beschnitten werden an eurem Glied der Vorhaut, und das zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch« (Gen. 17, 10–11; 36; T 36). Die Beschneidung ist als Ritual zur Bekräftigung des Bundes mit Gott zu verstehen, von dem die Frau ausgeschlossen zu sein scheint. Handelt es sich um den erstgeborenen Sohn, muss er am 31. Lebenstag von einem Nachkommen der Cohen³²⁹ gegen 100 Gramm Silber ausgelöst werden (*Pidjon ha-Ben*) (Ex. 13, 15; T 151).³³⁰ In *Unorthodox* wird das Neugeborene auf einem Tablett, das mit dem Schmuck der anwesenden Frauen bedeckt wird, dem Rabbiner dargebracht (U 469–470). Dass, wie in *Unorthodox* erwähnt wird, die Frau der Beschneidungszeremonie aus psychologischen Gründen nicht beiwohnt, dürfte ein Spezifikum des Satmarer Rabbinate sein.

Neben der Pflicht, möglichst viele Nachkommen zu gebären, fallen für die Frau zahlreiche andere häusliche Pflichten an, die Homolka mit Verweis auf den *Talmud* aufzählt: »Mehl mahlen, Brot backen, Kleider waschen, Essen kochen, das Bett machen und Wolle bearbeiten«³³¹ sowie, wie Berger aufliest, die Einhaltung der *kosheren* Essensregeln.³³² Nach den Vorschriften der *Torah* muss das Fleisch ausgeblutet sein: »Doch Fleisch mit seinem Leben, seinem Blute, sollt ihr nicht essen« (Gen. 9, 4; T 21). Nur das Fleisch von behuften Tieren, die Klauen haben, wiederkäuen und vierfüßig sind, darf gegessen werden. Daraus ergibt sich das Verbot von Schweine-, Kaninchen- und Wildfleisch. Nur Wassertiere, die Schuppen und Flossen besitzen, sind *kosher*. Meeresfrüchte aller Art sind hingegen verboten (Lev. 11, 10–12; T 235–236). Alles »Gewimmel, das auf dem Land wimmelt, ein Scheusal ist es, gegessen darf es nicht werden. Alles,

328 Homolka, *Das Jüdische Eherecht*, S. 102.

329 Der heute noch existierende Nachname Cohen zeugt davon, dass die Nachkommen der jüdischen Priester, der *Kohanim*, noch immer existieren. Die *Kohanim* stellten das Personal der Gebetsstätten und sie unterliegen auch heute noch besonderen Regeln: Sie dürfen keine geschiedenen Frauen heiraten, keine Friedhöfe betreten und sollen den Kontakt mit Toten vermeiden. Ihre erstgeborenen Söhne können nur von einem Cohen freigekauft werden (außer wenn der Vater selbst ein Cohen ist). Vgl. Raphael Evers, »Die Herkunft, der Status und die Rolle der Kohanim im dritten Tempel«, *Orthodoxe Rabbinerkonferenz – Das Rabbinate Deutschlands*, Mai 2022 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

330 Michael Rosenkranz, »Pidyon ha Bechor – Die Auslösung des Erstgeborenen«, *Talmud.de* 5.12.2013. (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

331 Homolka, *Das Jüdische Eherecht*, S. 100.

332 Berger, *Gesetz*, S. 99.

was auf dem Bauche geht, und alles, was auf Vieren geht bis zu allem Vielfüßigen unter allem Gewimmel, das auf dem Land wimmelt, die sollt ihr nicht essen, denn ein Scheusal sind sie« (Lev. 11, 41–42; T 237). Fleisch- und Milchprodukte dürfen niemals miteinander in Berührung kommen. Dasselbe gilt für Küchengeräte, Besteck und Geschirr, die jeweils getrennt für Fleisch- und Milchprodukte zu verwenden sind.

Der Frau obliegt die Besorgung der Vorbereitungen für Festtage und -mahle, die den Jahresrhythmus bestimmen. Der *Shabbat* ist der wöchentliche Ruhetag, der mit dem Einfall der Dunkelheit am Freitagabend beginnt und am Samstag mit dem Aufleuchten der ersten drei Sterne³³³ (sofern sie nicht von Wolken bedeckt sind!) endet. Während der Dauer des *Shabbat* darf nichts Entbehrliches getragen,³³⁴ kein Feuer angezündet (heute ist damit jede Art von Energie gemeint, Anm. d. Verf.), kein Geld in die Hand genommen und natürlich nicht gearbeitet werden (BT 140–141).³³⁵ Wer sich nicht an das Arbeitsverbot am *Shabbat* hält, den bestraft die *Torah* mit dem Tod: »Sechs Tage darf Arbeit getan werden, aber am siebenten Tage sei euch ein Sabbat zur heiligen Feier für HaSchem; wer an demselben eine Arbeit tut, werde getötet. Ihr sollt kein Feuer anzünden« (Ex. 35, 2–3; T 200). Die Strenge der *Torah* wirkt auf Tiefgläubige sicherlich abschreckend, die Todesdrohung bei Nichtbeachtung des *Shabbat* erscheint jedoch aus heutiger Sicht unverhältnismäßig übertrieben.

In *Unorthodox* werden weitere *Shabbat*verbote und -gebote erläutert. So ist es nicht nur verboten, Elektrizität zu benutzen, sondern sie muss auch am Ende des *Shabbats* von einem Juden wieder eingeschaltet werden, was einer der Nebenjobs von Feldmans Vater ist: »Die nichtjüdischen Angestellten arbeiten bereits, wenn er ankommt [...], und wenn mein Vater durch das weite Wirtschaftsgebäude schreitet und die Schalter umlegt« (U 11–12). Feldmans Cousins dürfen am *Shabbat* niemandem Besuche mit ihren Babys abstatten, da diese getragen werden müssen (U 222). Die talmudischen Diskussionen über das Trageverbot und wann und wie es umgangen werden kann, werden in *Unorthodox* anhand der Debatte zum *Eruv* erläutert: »Das jüdische Gesetz verbietet es, irgendetwas im öffentlichen Raum bei sich zu tragen, aber mit einem *Eruv*, einem symbolischen Zaun, der den öffentlichen Raum begrenzt, wird das Gebiet als privates angesehen, und es wird legal, Kinder zu tragen, Schlüssel oder andere notwendige Dinge« (U 222).

333 Ebd., S. 197.

334 Zu diesem Punkt liefern sich die Kommentatoren seitenlange Debatten im *Talmud* dazu, was darunter zu verstehen sei (BT 141–165). Selbst ein Taschentuch scheint entbehrlich zu sein und dürfe nicht getragen werden (BT 141). Indes, wie sieht dies im Falle eines starken Schnupfens aus? [Frage d. Verf.]

335 Siehe auch Berger, *Gesetz*, S. 100.

Zu den wichtigsten Jahresfesten – *Pessach*, *Schawuot*, *Rosch Haschanah*, *Jom Kippur*, *Sukkot* (Lev. 23, 1-44; T 266-269) – gehört das *Pessach*-fest, das der Befreiung der Juden:Jüdinnen aus der ägyptischen Sklaverei gedenkt. In Erinnerung einerseits an das Leben in Armut und an den hastigen Aufbruch andererseits, der keine Zeit ließ, den Brotteig aufgehen zu lassen, ist es das oberste Gebot, am Vortag des *Pessach*festes alle Nahrungsmittel, die Treibmittel enthalten, aus dem Haus zu entfernen und während der folgenden acht Tage nur ungesäuertes Brot zu essen (BT 166-167; Ex. 12, 15; T 147; U 53).³³⁶ Auch der Verzehr von Bitterkraut symbolisiert die Erinnerung an diese schwere Zeit.³³⁷ In diesem Zusammenhang liefern sich die Kommentatoren im *Talmud* seitenlange Diskussionen über den genauen Zeitpunkt des Beginns und des Endes des *Pessach*festes (BT 166-193).

In *✠northodox* kommt die Rede auch auf das Gebot eigenhändig gehackter Nüsse, da es verboten sei, bereits gehackte Nüsse zu kaufen (U 101): Diese Vorschrift mutet ungewöhnlich an und dürfte auf das Satmarer Rabbinat zurückzuführen sein.

Zwischen *Pessach* und *Schawuot* findet das Freudenfest *Lag ba Omer* statt,³³⁸ bei dem Lagerfeuer entzündet werden, um die getanzt und gesungen wird. Auch hier wird in *✠northodox* die diskriminierende Nebenrolle der Frauen betont, da sie nicht mittanzen, sondern nur vom Fenster aus der männlichen Ausgelassenheit zuschauen dürfen (U 126). Auf *Lag ba Omer* folgt *Schawuot*, das Fest der Erstlingsfrüchte und zugleich der ›*Torah*-Gebung, an dem die Übergabe der *Torah* von Gott an Moses gefeiert wird.³³⁹ Zu diesem Anlass werden alle Häuser mit Zweigen und Blumen geschmückt (U 128).

Eine wichtige Rolle spielen auch *Rosch Haschanah* und *Jom Kippur*. *Jom Kippur* ist ein strenger Fastentag, an dem die gegenseitige Versöhnung und die Vergebung der begangenen Sünden im Mittelpunkt stehen:³⁴⁰ »Versöhnungstag, heilige Versammlung sei er euch, und ihr sollt euch kasteien [...]. Und keinerlei Verrichtung dürft ihr tun an eben diesem Tag, denn ein Tag der Versöhnung ist er, euch zu sühnen für HaSchem, eurem Gott« (Lev. 23, 27-28; T 268). *Rosch Haschanah* hingegen ist ein Gedenktag, der mit dem Blasen des Schofarhorns begangen wird (Lev. 23, 24; T 267) und zugleich den ersten Tag des neuen Jahres nach dem jüdischen Kalender markiert.³⁴¹ Alle Hörner tierischen Ursprungs, mit Ausnahme von

336 Siehe ebd., S. 204-205.

337 Ebd., S. 215-216.

338 Heinrich W. Guggenheimer (Hg.), *The Jerusalem Talmud*, Bd. 80, Berlin/Boston: De Gruyter 2014, S. 126.

339 Michael Rosenkranz, »Schawuot – Das Fest der Torahgebung«, *Talmud.de*, 29.11.2013 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

340 Berger, *Gesetz*, S. 199.

341 Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud*, Bd. 80, S. 351.

Rindern, sind erlaubt.³⁴² *Schawuot* ist ein heiliger Ruhetag (Lev. 23, 21; T 267), *Sukkot* ist ein siebentägiges Fest, das in einer nach genauen Vorgaben errichteten Hütte gefeiert wird³⁴³ (Lev. 23, 40–43; T 268–269).³⁴⁴ Sieben Tage lang müssen die Mahlzeiten in dieser Hütte eingenommen werden.³⁴⁵ *Sukkot* endet am achten Tag mit der Zeremonie von *Simchat Torah*, wenn die *Torah*rollen aus ihrem Schrein genommen und feierlich herumgetragen werden. Dies ist allerdings ein rabbinischer Zusatz, der weder in der *Torah* noch im *Talmud* erwähnt wird.³⁴⁶

Dazu kommentiert Feldman, dass der Zeitpunkt von *Simchat Torah* den Frauen die einzige Gelegenheit bot, in die Synagoge zu gehen (U 181). *Rosch Haschanah* und *Jom Kippur* werden in *Unorthodox* nur flüchtig als Schulfesttage erwähnt (U 192). Dass *Jom Kippur* ein Bußtag ist, erfährt man, als Bubby in Reaktion auf den Anschlag auf die New Yorker Twin Towers am 11. September 2001 Feldman anfleht, am Tag des *Jom Kippur* Buße zu tun (U 230). Diese diegetische Verbindung zwischen den Schrecken des schwersten Terroranschlags aller Zeiten und *Jom Kippur* unterstreicht die Rolle des Buß- und Versöhnungstages – gewiss kein Fest der Freude.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Mitglieder der ultraorthodoxen jüdischen Glaubensgemeinschaft Satmar in Williamsburg (New York) bewusst möglichst hermetisch von der Außenwelt abschotten, um in einer Art künstlich geschaffenem *Schtetl* nach dem Vorbild des europäischen *Schtetls Satu Mare* im heutigen Rumänien ihren streng religiösen Traditionen und Regeln zu folgen. Auf begrenztem Raum, in Sichtweite von der säkularen Welt, wird die Aufrechterhaltung des Andersseins durch die Befolgung der Gebote der *Torah* und ihrer Auslegung im *Talmud* und in anderen rabbinischen Texten unterstützt. Dadurch, dass diese religiösen Regeln tagtäglich gelebt und praktiziert werden, kann einerseits unmöglich eine Trennlinie zwischen dem talmudischen Recht und dem Alltagsleben gezogen werden, und andererseits führt diese enge Verflechtung dazu, dass alle Gemeindemitglieder *nolens volens* das talmudische Recht kennen, zumindest soweit es ihre persönlichen Lebensbereiche betrifft. Das talmudische Recht ist ein täglich gelebtes Recht, weshalb Literatur, die vom Leben nach den Regeln des *Talmud-Torah* erzählt, wie im Falle des Romans *Unorthodox*, zugleich vom Recht erzählt. Dass in *Unorthodox* der Grad der Divergenz zwischen diegetischem und talmudischem realweltlichem Recht vernachlässigbar ist, darf daher nicht verwundern. Umso mehr kommt der Literatur

342 Ebd., S. 436.

343 Ebd., S. 211.

344 Zentralrat der Juden in Deutschland (Hg.), *Die Lehren des Talmud*, S. 14.

345 Guggenheimer, *The Jerusalem Talmud*, Bd. 80, S. 262.

346 Michael Rosenkranz, »Schemini Atzereth – Fest des achten Tages und der Torah-Freude«, *Talmud.de*, 29.11.2013 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

hier eine stark erhellende und kommentierende Rolle zu, indem die diegetische Fiktion das talmudische Recht auch sehr gut für Laien des jüdischen Glaubens erläutert und veranschaulicht. *Unorthodox* erscheint hier in der Tat als ein Rechtskommentar. Die Gebote und Verbote, mit denen Feldman in ihrem Alltag konfrontiert wird, die Grundhaltungen ihrer Gemeinde wie Isolationismus, Antizionismus, Schuldgefühle, das Dasein als Mädchen und Frau, das Lernen – oder besser, das Lernverbot –, die Festtage, ihre Lebensetappen auf dem Weg vom Kind zur verheirateten Frau und schließlich das Verlassen der Gemeinde, sind zugleich Teil des talmudischen Rechts, das sie wirklichkeitskonform wiedergibt und zugleich durch die Technik der Ich-Erzählung belebt und sensibilisiert.

Dadurch, dass der literarische Diskurs in *Unorthodox* fast deckungsgleich mit dem talmudischen Rechtsdiskurs ist, verschwimmen die Grenzen zwischen Literatur und Recht fast völlig. Wie bereits erwähnt, unterscheiden sie sich voneinander im Wesentlichen durch ihre Zweckbestimmung, da die religiösen Normen konkret das praktische Leben zu regeln haben, während die Literatur bei ihrer kommentierenden Funktion stehen bleibt. Abgesehen von diesem Unterscheidungspunkt, können Literatur und Recht hier als disziplinär verschmolzen angesehen werden: Die Grenze der Darstellbarkeit von Normativität wird hier von der Literatur insofern überwunden, als die Normativität aus dem Narrativ ›fließt‹: Die Schilderung des Alltagslebens mit seinen Geboten und Verboten ist zugleich die Schilderung des Rechts, insofern Recht und Lebenspraxis in der orthodox-jüdischen Satmar-Gemeinde eins sind. Die Literatur erklärt, erläutert und kommentiert hier das talmudische Recht in seiner faktischen (*Torah*, *Talmud*) sowie in seiner hybriden Form an der Schnittstelle zwischen Gewohnheitsrecht (Rabbinische Bestimmungen) und geltendem faktischen Recht. In *Unorthodox* werden menschliche Handlungen beschrieben, die zugleich Ausdruck von Normativität sind, wobei literarische Fiktion und rechtliche Faktizität ineinander übergehen. Der literarische Text antizipiert hier nicht mögliche Rechtszustände, sondern beschreibt deren Ist-Zustand und reibt sich an den Grenzen der Darstellung dieses normativen Ist-Zustandes. Die verwendete Sprache ist die des talmudischen Rechts, wobei sich literarische und rechtliche Begrifflichkeiten nicht störend gegenseitig ausschließen.

Dieses Verschwimmen der disziplinären Grenzen macht sich schon, wie bereits angedeutet, im *Talmud* selbst bemerkbar, indem hier der Text der *Torah* nach den Regeln der literarischen und rechtlichen Hermeneutik ausgelegt wird. Der Text des *Talmuds* verbindet Literatur und Recht, insofern die Rechtskommentare durch zahlreiche literarische, rechtsfremde Einschübe ergänzt und illustriert werden. Die textuell-grammatische Auslegung des *Torah*-Textes erfolgt mitunter nach bestimmten Auslegungsregeln, die die *Torah* selbst, im Sinne von Zippelius' Zirkularität, expliziert. Ebenso kann postuliert werden, dass Gadamer's

hermeneutischer Zirkel dort zur Geltung kommt, wo die lange Reihe aufeinander folgender Auslegungen einzelner Gebote der *Torah* einerseits die Kenntnis der vorangegangenen Auslegungsvorschläge voraussetzt, und andererseits talmudisches Vorwissen erfordert.

In der Kontinuität der Ausführungen zum *Talmud* als normativ-literarischem Text kann auch für die Auslegung von *Unorthodox* die Verschmelzung der hermeneutischen Regeln geltend gemacht werden, insofern eigentlich Diegese und Recht zusammenfallen.

Unorthodox bietet in diesem Sinne ein interessantes Beispiel für die Fusion von Recht und Literatur, die durch die praktisch fehlende Abhebung des diegetischen Rechtsdiskurses vom talmudischen Diskurs zwar nicht zu einer relevanten kontrafaktischen Variation führt, von dieser aber für eine interdisziplinäre Erkenntnisgewinnung stark profitiert.

4.5 *Repenti* (2017) von Claude Chossat³⁴⁷

Im autobiographischen Bericht *Repenti* berichtet Claude Chossat über seinen Werdegang als verurteilter Schwerverbrecher, der sich seine Freilassung durch Kooperation mit der Justiz erkaufte, aber nicht in den Genuss des gerichtlichen und rechtlichen Schutzes für Justizinformanten kommt. Dies ist für ihn umso gefährlicher, als er einer der ersten ist, der es wagt, das ungeschriebene Gesetz des Schweigens, die *Omerta*, zu brechen, die die korsische Kriminalität umgibt. Als nun öffentlich bekannter Informant, der Namen und Fakten preisgibt, droht ihm die *Vendetta*, die Rache. Im Klartext bedeutet dies die tägliche Gefahr der Ermordung.

Chossat stammt aus einer korsischen mittelständischen Familie, seine Mutter ist Beamtin, sein Vater arbeitet bei den staatlichen Elektrizitätswerken EDF. Obwohl er als ruhiger Junge gilt, wird er während seiner Gymnasialzeit straffällig (Raub mit Waffengewalt und Körperverletzung) und verbüßt eine siebenjährige Gefängnisstrafe (2000–2007) in der Haftanstalt von Borgo bei Bastia. Während dieser Zeit lernt er Francis Mariani, einen der Mitbegründer der korsischen Gang *Brise de Mer* kennen und wird Zeuge von Marianis Fluchtvorbereitungen aus dem Gefängnis. Nach seiner eigenen Entlassung nimmt Chossat Kontakt zu Mariani auf und wird dessen persönlicher Chauffeur, Leibwächter und ›Mann für alles‹, um Mariani bei der Jagd auf Richard Casanova und dessen Schwager Jean-Luc Germani zu unterstützen.

347 Claude Chossat, *Repenti*, Paris: Fayard 2017. Für Zitierzwecke wird die Sigle ›R‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet.

4.5.1 Die korsische Gang Brise de Mer

Chossats Bericht *Repenti* ist vor dem Hintergrund der korsischen kriminellen Organisation *Brise de Mer*, deren Entstehungsgeschichte in die 1970er Jahre zurückreicht, zu lesen. Sie beginnt in einem einfachen Café namens *Brise de Mer*³⁴⁸ im alten Hafen von Bastia. Dort trifft sich im Hinterzimmer regelmäßig eine Gruppe von zwanzig bis dreißig jungen Leuten aus allen sozialen Schichten, um nähere Bekanntschaft zu machen und Pläne zur Eroberung der politischen und wirtschaftlichen Macht über Teile Korsikas zu schmieden. Dazu muss im Vorfeld die ›Konkurrenz‹ ausgeschaltet werden, vor allem der damals mächtige *Corte*-Clan unter dem vielgeachteten und gefürchteten Louis Memmi, der durch Gewalt und Erpressung ein beachtliches Vermögen mit Spielautomaten angehäuft hat. Mit der kaltblütigen Ermordung von Memmi am 10. September 1981³⁴⁹ firmiert die *Brise de Mer* ihren Geburtsakt, es folgen mehr als zwanzig Morde an widerspenstigen Mitgliedern des *Corte*-Clans und an unliebsamen Zeugen, bis der Norden Korsika in die Hände der *Brise de Mer* fällt.³⁵⁰ Bei Justizverfahren, in die eigene Clanmitglieder verwickelt sind, werden Richter:innen, Zeug:innen und Geschworene erpresst, um einen Freispruch zu erwirken. Ein erster Beleg dafür ist der Prozess vor dem Schwurgericht im französischen Dijon gegen drei Mitglieder der *Brise de Mer* – Robert Moracchini, Pierre-Marie Santucci, Georges Seatelli –, die in den Mord an Daniel Ziglioli, Mitglied des ›Memmi-Clans und Besitzer der florierenden Diskothek *Le Castel*, verwickelt sind. Trotz eindeutiger Beweise und trotz der Zeugenaussage eines Polizeifunktionärs werden die drei Angeklagten im Mai 1985 freigesprochen.³⁵¹ Zwölf Männer ohne hierarchisches Verhältnis führen die *Brise de Mer* an,³⁵² darunter Francis Mariani und Richard Casanova, und herrschen über ungeahnte finanzielle Reichtümer durch Investitionen in und außerhalb Korsikas, in das öffentliche Bauwesen, in Nachtclubs, in Kasinos, in Spielhöhlen und Spielautomaten, in Restaurants und Cafés, in den Luxustourismus etc. Sie verleiht Geld an Unternehmen gegen Zinsen. Sie erpresst Zahlungen von Unternehmen und Geschäften. Im Jahr 1999 umfasste das Vermögen der *Brise de Mer*, grob geschätzt, eine Milliarde Francs (ca. 153 Millionen Euro), 500 Bankkonten und

348 Das Café existiert heute noch unter dem Namen *Le Méditerranée*.

349 Violette Lazard / Marion Galland, *Vendetta. Les héritiers de la Brise de Mer*, Paris: Plon 2020, S. 26–28.

350 Ebd., S. 30.

351 Ebd., S. 29–34.

352 Zu diesen zwölf Männern zählen Richard Casanova, Francis Mariani, Maurice Costa, Paul-Louis Guazzelli, Angelo Guazzelli, Francis Guazzelli, Robert Moracchini, Francis Santucci, Pierre-Marie Santucci, Georges Seatelli, Alexandre Chevières und Dominique Rutily.

unzählige Immobilien. Ebenso kolossal ist die Steuerhinterziehung.³⁵³ Diese finanzielle Macht öffnet den Vertretern der *Brise de Mer* den Zugang zu den ›Mächtigen‹ in Politik und Wirtschaft.³⁵⁴ Anders wäre es Casanova nicht möglich gewesen, sechzehn Jahre lang unbehelligt auf Gefängnisflucht zu sein, ohne sich sonderlich verstecken zu müssen. Zu den politischen ›Schutzherren‹ der *Brise de Mer* gehören u. a. Bernard Squarcini, ehemaliger Direktor des französischen Geheimdienstes,³⁵⁵ Charles Pasqua, ehemaliger französischer Innenminister,³⁵⁶ der bis vor kurzem amtierende französische Justizminister Éric Dupont-Moretti, ehemaliger Anwalt und Verteidiger der *Brise de Mer*, und Paul Giacobbi, ehemaliger Regionalpräsident von Korsika.³⁵⁷ In finanzieller Hinsicht hat die *Brise de Mer* einen Schutzpatron in Michel Tomi, einem gebürtigen Korsen, der in Afrika ein Imperium von Kasinos und Spielhöhlen errichtet hat.³⁵⁸

Richard Casanova, einer der wichtigsten strategischen Köpfe der *Brise de Mer*, stammt aus einer wohlhabenden Familie im Zentrum von Bastia und verfügt über eine gute Schulbildung. Er wird zunächst zum Kriminellen für das Ideal der korsischen Unabhängigkeit: Im Alter von zwanzig Jahren tritt er dem FLNC (*Front de Libération Nationale Corse*) bei³⁵⁹ und begeht zahlreiche Banküberfälle, um die Aktivitäten seiner Organisation zu finanzieren. 1980 wird er dabei auf frischer Tat ertappt und zu einer Gefängnisstrafe verurteilt. Von seinen Mitstreitern des FLNC verraten und im Stich gelassen, wendet sich Casanova nach seiner Freilassung ein Jahr später der *Brise de Mer* zu und wird zu einem ihrer führenden Mitglieder. Mit Erfolg plant er ihre kriminellen Aktionen. Eine dieser Aktionen, deren Vorbereitung und Strategie eindeutig auf ihn zurückgehen, wird als einer der größten Banküberfälle in die Geschichte eingehen: Am 25. März 1990 gelingt es der *Brise de Mer*, mit Hilfe interner Komplizen der Bank die Safes des Hauptsitzes der Schweizer Bank UBS in Genf zu öffnen und zu leeren, ohne Spuren eines Einbruchs zu hinterlassen. Die Beute beläuft sich auf 220 kg Banknoten im Wert von rund 54 Millionen Euro.³⁶⁰ Das gesamte erbeutete Geld wird zu gleichen Teilen unter den zwölf führenden Mitgliedern der *Brise de Mer* aufgeteilt, auch unter jenen, die nicht an der Tat teilgenommen haben.

Während Casanova und andere Mitglieder der *Brise de Mer* das angehäuften Geld durch Investitionen geschickt ›weißwaschen‹, verbringt

353 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 52–53.

354 Vgl. dazu Franck Guérin, Dokumentarfilm »Omerta, le gang de la Brise de mer« in 4 Teilen, Patrick Spica Productions, 2023, hier Teil 1: »Omerta, le gang de la Brise de mer« (Internetlink in Literaturverzeichnis).

355 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 56.

356 Ebd., S. 82.

357 Ebd., S. 58–60.

358 Ebd., S. 82–83.

359 Der FLNC wurde 1976 gegründet.

360 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 46–47.

Francis Mariani viel Zeit im Gefängnis und vergeudet nach seinen jeweiligen Entlassungen das Geld mit Investitionen in Autorallies, seiner Jugendleidenschaft. Im Gegensatz zu Casanova, stammt er aus einer armen Bauernfamilie, verlässt im Alter von vierzehn Jahren die Schule und wird Vater mit sechzehn. Er zeichnet sich vor allem durch Furchtlosigkeit und Gewaltbereitschaft aus.

Der Niedergang der *Brise de Mer* wird durch interne Rivalitäten eingeläutet, die sich insbesondere zwischen Richard Casanova und Francis Mariani entwickeln. Während sich die Mehrheit der führenden Mitglieder der *Brise de Mer* mit dem bisher erzielten Reichtum zufriedengibt, entbrennt zwischen Mariani und Casanova ein Wettlauf um die freien Gebiete Korsikas, die nun nicht mehr von der *Armata Corsa* und dem Clan *Colonna* kontrolliert werden. Mariani ist überzeugt, dass Casanova mit Hilfe seines Schwagers Jean-Luc Germani und seines Freundes Michel Tomi dabei ist, gegen die Interessen der *Brise de Mer* eine eigene Gruppe aufzubauen, um sich diese nunmehr freien Gebiete zu sichern.³⁶¹

Dazu muss erläuternd angemerkt werden, dass sich die Einflusszonen im Norden der Insel Korsika bisher zwischen der *Brise de Mer* und der *Armata Corsa* aufteilten und von beiden Seiten respektiert wurden, bis zum Zeitpunkt der Ermordung an Dominique Savelli, Mitglied der *Brise de Mer*. Dieser Gewaltakt, der durch den Versuch motiviert war, sich einiger der florierenden Geschäfte der *Brise de Mer* zu bemächtigen, löste einen Kriegszustand zwischen den beiden Fraktionen aus. Die Antwort der *Brise de Mer* ließ nicht lange auf sich warten: Sie ermordete den Anführer der *Armata Corsa*, François Santoni,³⁶² und sieben weitere Mitglieder, wodurch die *Armata Corsa* bis zur Bedeutungslosigkeit dezimiert wurde. Parallel zu den Feindseligkeiten zwischen der *Brise de Mer* und der *Armata Corsa* löste die Ermordung von Robert Feliciaggi, einem Mitglied des Clans *Colonna*, am 10. März 2006 eine neue Mordserie aus, der am 1. November 2006 auch Jean Colonna selbst zum Opfer fiel.

Ein weiterer Grund für die Entwicklung der Feindschaft zwischen Mariani und Casanova ist die persönliche Eifersucht Marianis auf den scheinbar unverwundbaren Casanova, dem es dank mächtiger Komplizen in Politik und Wirtschaft, die bis nach Afrika reichen, gelingt, trotz gerichtlicher Verurteilungen sechzehn Jahre lang auf freiem Fuß zu bleiben, während er, Mariani, wiederholt ins Gefängnis muss.³⁶³ Außerdem

361 Ebd., S. 87–91. Jacques Follorou, *Mafia corse. Une île sous influence*, Paris: Robert Laffont 2022, S. 15–16.

362 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 125.

363 Vgl. dazu Guérin, Dokumentarfilm, Teil 2: »Le temps des Braquos«, Teil 3: »Le Casse du siècle«, Teil 4: »Ainsi finit la Brise« (Internetlink im Literaturverzeichnis).

verfolgt Mariani mit wachsendem Neid die finanzielle Bereicherung Casanovas in Afrika unter der Schirmherrschaft Michel Tomis.

Als Mariani am 22. November 2007 Opfer eines missglückten Anschlags wird, bei dem er am Arm verletzt wird, ist er überzeugt, dass Casanova und Germani dahinterstecken, und setzt alles daran, die beiden zu ermorden. Zu diesem Zweck stellt er Claude Chossat ein, der ihm bei der Ausführung des Plans helfen soll. Mariani ermordet tatsächlich Casanova am 23. April 2008,³⁶⁴ allerdings ohne direktes Zutun von Chossat.

Zu diesem Zeitpunkt der inneren Auflösung der *Brise de Mer*³⁶⁵ tritt Claude Chossat in die Dienste von Mariani und hier setzt sein Bericht in *Repenti* (2017) ein.³⁶⁶

4.5.2 *Repenti von Claude Chossat*

Claude Chossat ist ein »Repenti«, d. h. ein geständiger Straftäter, der mit der Polizei zusammenarbeitet. Seine Entscheidung, der Justiz die Wahrheit über seine zweijährige Tätigkeit als Vertrauter, Chauffeur und Leibwächter von Francis Mariani zu liefern, wird durch die eigene Gefährdung an Leib und Leben gefördert: Chossat ist durch seine Mitwisserschaft von Marianis Mord an Casanova innerhalb der *Brise de Mer* in die Mühlen der korsischen *Vendetta*, der Rache, geraten. Sicher ist, dass Casanovas Schwager, Jean-Luc Germani, Casanovas Tod rächen wird (R 23). Auch Mariani selbst kann ihm in seinem Bluttausch noch gefährlich werden.

4.5.2.1 Vorgeschichte

Um endogenen Racheaktionen zu entgehen, flüchtet Chossat mit seiner Familie in die Schweiz, wo er im September 2009 festgenommen und an die französische Justiz ausgeliefert wird. Zu diesem Zeitpunkt bietet er sich der Justiz als Kollaborateur an, in der Hoffnung, eine Strafmilderung

³⁶⁴ Vgl. dazu ebd., Teil 4: »Ainsi finit la Brise«.

³⁶⁵ Nach dem Tod von Casanova setzt eine Mordserie ein, die die *Brise de Mer* bis auf wenige dezimiert: Francis Mariani († 12.1.2009), Pierre-Marie Santucci († 10.2.2009), Francis Guazzelli († 15.11.2009), Maurice Costa († 7.8.2012). Siehe Follorou, *Mafia corse*, S. 223.

³⁶⁶ Wenn sich die *Brise de Mer* von innen heraus ausgehöhlt und dezimiert hat, so bedeutet dies jedoch nicht das Ende des korsischen Gangstertums. In Nordkorsika bilde sich bereits, so Frédéric Ploquin, eine neue Gang *Balagne* um die Familie Federicci, die bereits in Marseille Erfahrung gesammelt hat. Siehe Frédéric Ploquin, »Parrains et caïds. L'inépuisable vivier français«, in: *Pouvoirs* (2010/132/1), S. 91–102, hier : S. 98. Korsika perpetuiere so weiterhin das Gangstertum (ebd., S. 91).

zu erwirken und in den Genuss einer geliehenen Identität und geeigneter Schutzmaßnahmen gemäß Art. 132-78 franz. StGB zu kommen.³⁶⁷ Zwar wird Chossat nach drei Jahren tatsächlich aus der Haft entlassen (R 213), doch wird ihm der spezielle Schutz für Justizkollaborateure verwehrt. Er ist somit ein selbsternannter ›Repenti‹ ohne dessen Rechtsstatus: »Repenti de fait mais pas de droit« (R 10). Er ist der erste korsische ›Repenti‹, der es wagt, die *Omerta* zu brechen und seine Aussageprotokolle zu unterschreiben. Richter Guillaume Cotelle bestätigt, dass es sich um einen Einzelfall handelt: »La singularité du cas de M. Chossat tenait qu'un acteur du milieu corse avait accepté de parler, en donnant des détails, des noms, ce qui était assez inhabituel dans le contexte insulaire.«³⁶⁸ Claude Choquet, ehemaliger Richter, bläst in das gleiche Horn und bestätigt die historische Einzigartigkeit von Chossats Enthüllungen, die es der Justiz ermöglicht haben, einen tieferen Einblick in die kriminellen Zusammenhänge auf Korsika zu gewinnen:

Lorsque M. Chossat a décidé de parler, j'ai vu que c'était un élément extraordinaire, quasiment historique, car c'était le premier à parler. Il nous a permis de faire des pas de géant dans ce domaine où nous étions dans le brouillard. Nous avions connaissance des règlements de compte,

367 In Frankreich sieht das Gesetz ›Perben‹ II vom 9. März 2004 (Loi n° 2004-204 du 9 mars 2004), geändert am 6. Dezember 2013, für Justizkollaborateur:innen – neben der Möglichkeit der Strafbefreiung oder -reduzierung (Art. 132-78 franz. StGB) – besondere Schutz- und Reintegrationsmaßnahmen vor, wie eine geliehene Identität und angemessene Sicherheitsmaßnahmen, die von Fall zu Fall festgesetzt werden (Art. 706-63-1 frz. StVerfGB). Art. 132-78 frz. StGB bestimmt, dass Angeklagte, die eine Straftat begehen wollten, von der Bestrafung befreit werden können, wenn sie durch ihre Informationen diese Straftat verhindern und Komplizen identifizieren helfen. Wenn diese Tat schon begangen worden ist, so können Justizinformant:innen in den Genuss der Reduzierung des Strafmaßes kommen, wenn sie Informationen liefern, die dazu beitragen, der Straftat ein Ende zu setzen oder einen Schaden zu vermeiden: »La personne qui a tenté de commettre un crime ou un délit est, dans les cas prévus par la loi, exempte de peine si, ayant averti l'autorité administrative ou judiciaire, elle a permis d'éviter la réalisation de l'infraction et, le cas échéant, d'identifier les autres auteurs ou complices. Dans les cas prévus par la loi, la durée de la peine privative de liberté encourue par une personne ayant commis un crime ou un délit est réduite si, ayant averti l'autorité administrative ou judiciaire, elle a permis de faire cesser l'infraction, d'éviter que l'infraction produise un dommage ou d'identifier les autres auteurs ou complices.« Siehe dazu Alexis Mihman, »Exemption et réduction de peine pour les repentis: apports de la loi du 9 mars 2004, dite loi ›Perben‹«, in: *Droit pénal*, Étude Nr. 1, § 2, 2005, S. 6–11; Camille Viennot / François Desprez, »L'appréhension ambiguë de la trahison par la procédure pénale«, in: *Droit et Cultures* (2017/4/2), S. 115–135.

368 Julien Mucchielli, »Procès du ›repenti‹ corse Claude Chossat: ›C'était le premier à parler‹«, in: *Dalloz Actualité*, 5.11.2019, S. 1–2, hier: S. 1.

mais nous n'avions que la surface et pas ce qu'il se passait en dessous, à cause de l'omerta largement répandue en Corse.³⁶⁹

Mehrere illegale Finanzgeschäfte konnten laut Chossat dank seiner Informationen geahndet werden (Cercle de jeux parisiens, Bateaux Promenade en Mer, Geldwäsche etc.; vgl. R 108–112)³⁷⁰ und dennoch muss er seit seiner Entlassung aus der Untersuchungshaft 2012 selbst für seine Sicherheit sorgen.³⁷¹

Chossat setzt täglich sein Leben aufs Spiel, denn der Bruch der Schweigepflicht darf nach den Regeln der *Vendetta* nicht ungerächt bleiben. Er ist umso mehr gefährdet, als seine Aussageprotokolle auf unerklärliche Weise die Vertraulichkeit der Gerichtsakten verlassen haben und der Presse zugespielt worden sind: »Tu parles en confiance à la justice et tu te retrouves en une du *Monde*? On m'avait promis que mes confessions seraient protégées par le plus grand secret et voilà que je me retrouve à découvert comme jamais, jeté en pâture à tous ceux qui veulent m'abattre!« (R 205–206). Die Justiz hat also ihr Wort gebrochen, den Fall streng vertraulich zu behandeln, und der Bruch der *Omerta* durch Chossat wird nun öffentlich. Es ist ein ungeschriebenes Gesetz auf Korsika, dass niemand etwas weiß oder Informationen weitergibt. Für die Mitglieder der *Brise de Mer* ist die Schweigepflicht Teil eines bedingungslosen Solidaritätsprinzips, das den Fortbestand der kriminellen Organisation garantiert. Für die Bevölkerung ist sie eine Überlebensstrategie, denn wer redet, der stirbt eines unnatürlichen Todes. Der italienische Justizkollaborateur Tommaso Buscetta formuliert die *Omerta* sehr treffend: »Ich weiß nichts, ich habe nichts gesehen. Aber sollte auch dieses Nichts Verdacht erregen, dann weiß ich weniger als nichts, ich habe weniger als nichts gesehen.«³⁷² Claire Sterling weist darauf hin, dass derjenige, der diese Schweigepflicht bricht, ein Verräter ist: »Wer der Polizei bei der Aufdeckung eines Verbrechens hilft, mit den Gesetzeshütern kollaboriert oder sein Recht vor Gericht sucht, ist ein Infamer – ein Verräter und Abtrünniger«,³⁷³ der durch seine Unehrenhaftigkeit der *Vendetta* zum Opfer fällt. Chossat weiß das nur zu gut, wenn er selbst festhält: »La moralité de l'histoire, c'est quand on parle et que l'on signe ses procès-verbaux, en Corse, on est condamné à mort, en vertu d'une loi non écrite« (R 260).

369 Ebd.

370 Vgl. Eric Pelletier, »Claude Chossat, le repent de la mafia corse à visage découvert«, in: *Le Parisien*, 27.10.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

371 Vgl. *Le Parisien*, »[Podcast] Claude Chossat, le repent 3/5«, in: *YouTube*, 7.8.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

372 Lucio Galluzzo, *Das gebrochene Schweigen. Tommaso Buscetta: Mafia-Capo und Verräter*, Wien/München: J&V 1985, S. 21.

373 Claire Sterling, *Die Mafia. Der Griff nach der Macht*, Bern/München/Wien: Scherz 1990, S. 31.

Chossat weiß, dass dieses rastlose Leben kein Ende nehmen wird, denn die Arme der *Vendetta* reichen weit und über eine lange Zeit: »Je sais juste que, aussi longtemps que je vivrai, je continuerai à mener une vie d'homme traqué, mais à l'air libre« (R 255). Da er nicht weiß, ob er eines natürlichen Todes sterben wird, hat er mit Hilfe eines Journalisten *Repenti* einerseits geschrieben, um sein Gewissen zu erleichtern, und andererseits, um mit eigenen Worten die Wahrheit aufzuschreiben, die er als Testament hinterlassen möchte: »Cette vérité, je veux la dire, c'est mon testament« (R 11). Diese Wahrheit soll andere Jugendliche in Korsika davon abhalten, in die Kriminalität abzugleiten, und sie vor der Unzuverlässigkeit der Justiz warnen, die unter dem Vorwand, Chossat sei in den Mordfall »Casanova« verwickelt, ihr Versprechen des staatlichen Schutzes nicht eingelöst hat.³⁷⁴

4.5.2.2 Repenti: Inhalt

Claude Chossat wird in keine kriminelle Familie hineingeboren, seine Eltern führen ein normales bürgerliches Leben (R 38). In seiner Kindheit und Jugend wird er tagsüber von den Großeltern betreut, bis die Eltern abends von Ajaccio nach Hause in das Dorf Cuttoli-Corticchiato (R 37) zurückkehren. Er ist ein guter Schüler, seine Kindheit verläuft normal (R 37–43). Er absolviert eine Berufsschule und arbeitet zwei Jahre in einer Elektronikfirma (R 45–46), bis er mit dem Milieu des Kleingangstertums in Berührung kommt und sich an ersten kriminellen Tätigkeiten beteiligt. Ein Einbruch in die Wohnung eines älteren Ehepaares im Jahr 2000, bei dem sich Chossats Rolle zunächst darauf beschränkt, auf dem Fahrersitz des in der Straße parkenden Autos auf seine Kameraden abfahrbereit zu warten, wird ihm zum Verhängnis, als er von ihnen zu Hilfe gerufen wird, um den Safe des Ehepaares zu knacken. Tatsächlich gelingt es der Tochter der Tatopfer, zeitnah die Polizei zu alarmieren, die Chossat auf frischer Tat ertappt, nicht aber seine Komplizen, die bereits auf der Flucht sind (R 49–51). Diese unglücklichen Umstände beschicken ihn sieben Jahre Haft im Gefängnis Borgo am Stadtrand von Bastia (R 55–56), in dem sich zur gleichen Zeit auch drei Mitglieder des engsten Kreises der *Brise de Mer* (R 57–61) befinden: Pierre-Marie Santucci, Maurice Costa und Francis Mariani.³⁷⁵

374 Vgl. France 3 Corse ViaStella, »Claude Chossat le repentí corse livre les secrets du banditisme«, in: *YouTube*, 22.9.2017 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); vgl. Patrick Cohen, »Un repentí de la mafia corse raconte«, in: *C à Vous*, 19.9.2017 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); vgl. zum Thema der Justizkollaboration Safouane Abdessalem, »Mafia corse: comment la France collabore avec les repentis«, in: *Café Babel*, 15.11.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

375 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 67.

Während die drei Kriminellen das Gefängnis dank eines gefälschten Faxes bald durch die große Türe verlassen,³⁷⁶ verbüßt Chossat seine Strafe in voller Länge. Nach seiner Entlassung aus der Haft scheitert sein Versuch, eine Baufirma aufzuziehen an 50.000 Euro Schulden, die ihn zwingen, sein Unternehmen aufzugeben und ihn in eine prekäre Lage versetzen. In dieser Situation wendet er sich hilfesuchend an Mariani, der sich bereit erklärt, die Schulden zu begleichen, allerdings nicht ohne die Gelegenheit zu nutzen, Chossat als seinen persönlichen Chauffeur, Leibwächter und Mann für alles einzustellen (R 98). Nun hat er ihn fest im Griff, aus dem es schwerlich ein Entrinnen gibt. Chossat soll ihm helfen, Richard Casanova und Jean-Luc Germani aufzuspüren: »Il y a une semaine, on a essayé de me tuer. Tu vas m'aider à retrouver ceux qui ont fait ça« (R 78). Er beauftragt seinen neuen Mann, ihm Waffen im Wert von 25.000 Euro zu besorgen.³⁷⁷ Mariani tötet Casanova am 23. April 2008 und nicht, wie ursprünglich geplant, Jean-Luc Germani.³⁷⁸ Nun setzt sich das Mahlwerk der *Vendetta* in Gang, denn Germani wird den Tod seines Schwagers rächen und damit den Niedergang der *Brise de Mer* einleiten.³⁷⁹ Er wird nicht nur Mariani, sondern auch Claude Chossat zum ewigen Getriebenen machen (R 10): »Le feu de la vengeance« (R 80).

Repenti ist ein Bericht über die ungeschriebenen Gesetze der korsischen *Vendetta* und über das unmögliche Leben derer, die sie zu fürchten haben. Im folgenden Kapitel wird nun gezielt auf jene Textstellen in *Repenti* eingegangen, die sich auf dieses Gewohnheitsrecht der Rache (*Vendetta*) beziehen, um daraus ein Gesamtbild zu erstellen, das im darauffolgenden Kapitel kontrafaktisch dem realweltlichen *Usus* der *Vendetta* gegenübergestellt wird.

4.5.3 Zum expliziten gewohnheitsrechtlichen Diskurs (*Vendetta*) in der Diegese

Claude Chossat verweist in *Repenti* auf die ungeschriebenen Gesetze der *Vendetta* (R 260), auf jene Kultur des Mordes und der Rache, in der der geringste Konflikt mit dem Gewehr ausgetragen wird: »Cette culture de mort et de vengeance où l'on règle tout et n'importe quoi à coups de fusil, où l'on voit des innocents se faire assassiner, des gens mourir parce qu'ils ont rendu un service ou bien même pour rien« (R 261).

Der Mechanismus dieser *Vendetta* wird in *Repenti* anhand der Fehde zwischen Mariani und Casanova im Besonderen und anhand der

376 Ebd., S. 68–69.

377 Ebd., S. 95.

378 Ebd., S. 99.

379 Ebd., S. 102.

zahlreichen Morde als Antwort auf eine Entehrung, eine Beleidigung, einen verweigerten Dienst, einen Mord oder auch aus nichtigen Gründen im Allgemeinen verdeutlicht. Die Gefahr der *Vendetta* ist allgegenwärtig, sie liegt wie eine bleierne Schicht auf ganz Korsika und auf Teilen Südfrankreichs.

Mariani hat Richard Casanova, eines der führenden Mitglieder des engsten Kreises der *Brise de Mer*, getötet (R 99) – »J'ai tué Richard Casanova« (R 18) – und nicht, wie ursprünglich geplant, Casanovas Schwager Jean-Luc Germani. Diese Tat stellt einen schweren Verstoß gegen die absolute und unausgesprochene Solidaritätspflicht unter den Mitgliedern der *Brise de Mer* (R 18) dar, die bis dahin ihre Stärke ausmachte. Sie markiert den Beginn ihres Zerfalls und macht nun Mariani und Chossat zu vorhersehbaren Opfern des unausweichlichen Todeskreises, der die *Vendetta* charakterisiert:

Comment leur expliquer [Chossat bezieht sich hier auf seine Töchter und seine Frau, Anm. d. Verf.] que, en Corse, sur les terres de la mafia, la ran-cœur tue? Comment leur expliquer toutes mes histoires avec Francis Mariani, sa lutte à mort avec Richard Casanova, qui a fait implorer la Brise de mer, leur folie dans laquelle je me suis trouvé embringué, la violence de la prison, la voracité de la mafia corse, cette culture circulaire de la mort et de la vengeance qui fait tomber sur le pavé non plus seulement des youous mais des innocents? (R 32).

Dass Jean-Luc Germani Casanovas Tod rächen wird, darüber kann kein Zweifel aufkommen, als er den Sarg seines Schwagers als Zeichen der Racheabsicht auf seine Schulter hebt: »L'œil sec, Jean-Luc Germani s'avance près du cercueil de son beau-frère pour le soulever sur son épaule. Signe qu'il vengera le défunt. Signe que la tragédie ne fait que commencer« (R 23).³⁸⁰

Wenn es darum geht, unbequeme Personen aus dem Weg zu räumen oder die Ermordung eines Mitglieds des eigenen Clans zu rächen – »*Ci vole à cacciàlu* [Il faut l'enlever]!« (R 113) –, dann wird der diesbezügliche Mord im engsten Kreis der *Brise de Mer* kaltblütig beschlossen: »Quand ils s'agit de décider d'un assassinat, ils sont tous là« (R 114). Auf jeden Mord folgt ein weiterer Mord: »Un mort appelle un autre« (R 132), das Blut muss mit Blut vergolten werden: »Le sang se vengera dans le sang« (R 182).

Francis Mariani ist der blutrünstigste von allen, nach dem Mord an Casanova rühmt er sich mit insgesamt vierundfünfzig Morden: »J'en suis à 54. Alors un de plus ou de moins ...« (R 155). Hier wird sich Chossat der Gefahr für sich selbst bewusst. Auf einen mehr oder weniger kommt es in der Tat nicht mehr an, in den folgenden Monaten ermordet Mariani Daniel Vittini und Jean-Claude Tasso (R 167), um seinem Sohn Jacques Mariani den Weg zu ebnen, indem er möglichst viele der störenden Personen beseitigt (R 155). Daniel Vittini, ein langjähriger

380 Ebd., S. 129.

Freund von Mariani, stirbt aus Neid, weil sein Sohn Alexandre zu einer kürzeren Gefängnisstrafe verurteilt wurde als Marianis Sohn Jacques (R 164).³⁸¹ Im Januar 2009 ereilt die unerbittliche *Vendetta* auch Francis Mariani: Er fällt einer Explosion in seinem eigenen Hangar zum Opfer (R 179).³⁸² Die Bedrohung der *Vendetta* schwebt nun umso deutlicher über den überlebenden Mitgliedern der *Brise de Mer*, solange Jean-Luc Germani auf freiem Fuß ist: »Et les survivants de la Brise peuvent d'ores et déjà faire le signe de la croix, ils le savent. Le sommet décapité, Jean-Luc Germani dans la nature et obnubilé par la vengeance, le gang le plus mythique de ces dernières années jette, dès lors, ses derniers feux« (R 179). Die Köpfe der *Brise de Mer* fallen tatsächlich einer nach dem anderen: Pierre Marie Santucci am 10. Februar 2009 (R 184),³⁸³ Francis Guazzelli am 15. November 2009,³⁸⁴ Christian Leoni am 28. Oktober 2011, Maurice Costa am 7. August 2012 (R 257). Angelo Guazzelli und Jean-Luc Germani werden zu Gefängnisstrafen verurteilt (R 157–158).

Gegen Claude Chossat laufen im Jahre 2010 Ermittlungsverfahren in sechs Strafsachen: Veruntreuung von Firmenvermögen, Autodiebstahl und Mord an Tasso und Casanova, weshalb er fast drei Jahre bis 2012 in Untersuchungshaft bleibt (R 208–213).

Die Rückkehr in die Freiheit gestaltet sich für ihn sehr schwierig, da er nicht in den Genuss des spezifischen Schutzes für Justizkollaborateur:innen kommt und keine neue Identität erhält, die ihm helfen könnte, seine Spuren zu verwischen, um auf diese Weise der *Vendetta* zu entgehen. Chossat muss pausenlos seine Spuren tilgen, Überwachungskameras installieren und den Wohnort wechseln, denn seitdem die französische Zeitung *Le Monde* seinen »Verrat« publik gemacht hat, drohen ihm die Folgen der *Vendetta*, la *mala morte*, der gewaltsame Tod (R 233). Die Justiz hat ihm den Status des Justizkollaborateurs mit der fadenscheinigen Begründung verweigert, dass zum einen nicht nachgewiesen werden könne, dass seine Aussagen Verbrechen verhindert hätten, und zum anderen das Dispositiv Perben II zum Zeitpunkt seiner Aussagen 2009 noch nicht in Kraft gewesen sei. Tatsächlich dauerte es zehn Jahre, bis dieses endlich rechtskräftig wurde (2004–2014), jedoch ohne, dass die immer noch bestehenden Ungereimtheiten und praktischen Schwachstellen behoben worden wären.³⁸⁵

2019 wird Chossat erneut wegen krimineller Mittäterschaft im Mordfall Richard Casanova zu acht Jahren Freiheitsstrafe verurteilt.³⁸⁶ Staatsanwalt

381 Ebd., S. 106.

382 Ebd., S. 107–111.

383 Ebd., S. 111–112.

384 Ebd., S. 112.

385 Vgl. Pierre Janouel, »Les repentis: un dispositif à reformer«, in: *Dalloz Actualité*, 28.2.2024, S. 1–2, hier: S. 1.

386 Ellen Salvi, »Le »repenti« corse retourne en prison«, *Mediapart*, 9.11.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

Pierre Cortès fordert sogar fünfzehn Jahre, da er an der Aufrichtigkeit und Wirksamkeit von Chossats Kollaboration mit der Justiz zweifelt.³⁸⁷ 2021 wird Chossat erneut wegen Beteiligung an einer kriminellen Organisation (Waffenbeschaffung) im Mordfall von Jean-Claude Tasso zu sieben Jahren Haft verurteilt. Diese letzte Haftstrafe wird mit den acht Jahren der Causa ›Casanova‹ kompensiert. Beide Morde, sowohl der an Casanova als auch der an Tasso, dürften von Francis Mariani allein begangen worden sein, während Chossat bloß die Rolle des Gehilfen innehatte.³⁸⁸

Im folgenden Kapitel wird, wie bereits vorangestellt, der diegetische Diskurs in *Repenti* mit Bezug auf die gewohnheitsrechtliche korsische *Vendetta* dem realrechtlichen *Usus* der *Vendetta* gegenübergestellt. Voraussetzung dafür ist, wie bereits mehrfach geltend gemacht worden ist, und so auch hier, die nachweisbare Faktizität dieses *Usus*, auf die nun näher eingegangen wird.

4.5.4 Kontrafaktische Kontrastierung: *Vendetta* vs. Gewohnheitsrecht in der Diegese

Im Gegensatz zur mündlichen Tradierung des albanischen Gewohnheitsrechts des *Kanun*, das, wie in Kapitel 4.3 erläutert, zuletzt Anfang des 20. Jahrhunderts doch schriftlich festgehalten wurde, sind die Regeln der korsischen *Vendetta* bis heute nicht verschriftlicht worden. Das Fehlen dieser schriftlichen Nachweisbarkeit erschwert zwar die Feststellung der Faktizität dieses *Usus*, macht sie aber nicht unmöglich. Es erfordert nur, weiter in die historische Vergangenheit zurückzugehen, um dort die Wurzeln und Vorbilder für die moderne Anwendung der Regeln der *Vendetta* zu finden. Die Historizität kann Aufschluss geben über den Prozess der stillen Übereinkunft über den normativen Charakter der Regeln der *Vendetta*³⁸⁹ und über die Stringenz bzw. die Folgen ihrer Nichtbeachtung.³⁹⁰ Wie

387 Julien Mucchielli, »Procès du ›repenti‹ corse Claude Chossat: ›Je vous invite à ne pas adhérer au discours victimaire de Claude Chossat‹«, in: *Dalloz Actualité*, 8.11.2019; Julien Mucchielli, »Procès du ›repenti‹ corse: ›Ses déclarations sont extraordinaires, il s'auto-incrimine‹«, in: *Dalloz Actualité*, 29.10.2019.

388 Axelle Bouschon, »Claude Chossat condamné à 7 ans de prison pour association de malfaiteurs«, *Franceinfo*, 11.5.2021 (Internet-Link im Literaturverzeichnis); vgl. Yann Foreix, »Procès de Claude Chossat: le ›repenti‹ de la Brise de Mer condamné à 8 ans de prison«, *Le Parisien*, 9.11.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

389 Vgl. Puchta, *Das Gewohnheitsrecht*, S. 139 ff. Siehe dazu auch Kapitel 2.4.2 zur Faktizität des Rechts.

390 Vgl. Hahn, »Wirksamkeit«, S. 190. Siehe dazu auch Kapitel 2.4.2 zur Faktizität des Rechts.

in der Folge ersichtlich sein wird, bleibt das Fehdeverhalten des modernen korsischen Banditentums stark dem historischen Erbe verpflichtet.

4.5.3.1 Faktizität der Vendetta

Die korsische *Vendetta* dürfte auf das 13. Jahrhundert zurückgehen, als Korsika 1284 unter die Herrschaft des italienischen Stadtstaates Genua fiel.³⁹¹ Um den Mechanismus der *Vendetta* zu verstehen, der, wie Chos-sat in *Repenti* zeigt, nach wie vor lebendig ist, muss die Entwicklung der strukturellen Organisation der Insel im Laufe der Geschichte berücksichtigt werden. Anders als auf dem Festland, wo im Mittelalter die religiöse Macht in den Händen der Kirche und die zivile Macht in den Händen der Feudalherren lag, mussten sich die Feudalherren auf Korsika, wie Antoine Casanova zusammenfasst, ihre Macht mit den aus dem Volk rekrutierten Richter:innen, als dritten Akteur:innen teilen:

Les pouvoirs seigneuriaux et ecclésiastiques coexistent avec les magistrats populaires; ces derniers, qui représentent *piève* et groupes de *piève*, rendent la justice, mènent la guerre, se réunissent en assemblées générales qui ont la capacité à dépêcher des ambassades auprès de Pise ou du pape et à en appeler à des puissances du ›mal governo‹ des comtes et seigneurs. Seigneuries laïques, seigneuries ecclésiastiques, magistrats et institutions des communautés rurales et des groupes de *piève* ont ainsi d'équivalentes et coexistentes capacités et personnalités politico-juridiques.³⁹²

Diese Volksrichter vertraten die Gemeinschaft einer *piève* oder Zusammenschlüsse mehrerer *piève*, saßen zu Gericht, führten Kriege oder sandten Delegationen zum Papst, um die Misswirtschaft (*mal governo*) der Feudalherren anzuprangern. Das Auftreten dieser Volksvertreter, die von den Bewohnern einer *piève* anerkannt wurden, führte zur späteren, im Grunde bis heute andauernden Koexistenz von Staat und außerstaatlichen Machtstrukturen, die auf der geografischen Einteilung Korsikas in *piève* beruht, wie sie einst von der Kirche begründet worden ist.³⁹³ Ziel dieser territorialen Organisation war es, die Glaubensgemeinschaften in der geografischen Nähe einer Kirche als Lebensmittelpunkt

391 Mit einem am 15. Mai 1768 in Versailles unterzeichneten Vertrag verkaufte Genua die Insel an Frankreich, wo sie bis heute geblieben ist, ohne jemals ihre Unabhängigkeitsbestrebungen ganz aufgeben zu haben.

392 Antoine Casanova, »Pensée paysanne, histoire sociale et récit des chroniqueurs (le cas du Corse Giovanni Della Grossa)«, in: *Les genres et l'histoire, XVIII^e-XIX^e siècles (II), Annales littéraires de l'université de Besançon*, Paris: Les Belles Lettres 1981, S. 81–130, hier: S. 95.

393 Damien Broc, *Dynamiques politiques, économiques et sociales dans la Corse médiévale: le diocèse de Nebbio (XI^{me} siècle – c. 1540)*, Dissertation, Corte: Université Pascal-Paoli 2014, S. 33.

anzusiedeln.³⁹⁴ Wie Antoine Casanova bemerkt, kam es nicht selten vor, dass diese Vertreter des Volkes später durch Machtusurpation zu Feudalherren wurden.³⁹⁵ Sie herrschten dann über die Bewohner einer *piève* oder über einen Clan³⁹⁶ und erhielten von den Bauern einen freiwilligen Tribut, den sogenannten *accatto*,³⁹⁷ der nach Francis Pomponi im Laufe der Zeit willkürlich auferlegt und mit Gewalt eingetrieben wurde. In diesem Sinne kann er als Vorläufer des mafiösen Rackets betrachtet werden: »De l'*accatto* au racket le passage se fit lorsque les chefs de clan se constituèrent en pouvoir parallèle au sein de l'appareil d'État en détournant à leur profit personnel les exigences publiques.«³⁹⁸ Um diese selbsternannten Feudalherren bildeten sich Banden (*partitu*),³⁹⁹ die sich meist um einen einflussreichen Bürgermeister gruppierten und politisch aktiv wurden, wie Georges Ravis-Giordani festhält: »Chaque *partitu* est un agrégat de groupes plus restreints, familiaux, lignagers, ou «claniques» (ensemble de partisans regroupés autour d'un maire influent à l'échelle d'un canton ou même d'une ou deux communes). La famille et la parentèle du capi partitu sont toujours présentes et actives en tant que telles dans la vie politique.«⁴⁰⁰ Clan im weiteren Sinne und Familie vermischten sich im *partitu* und funktionierten parallel zu den staatlichen Institutionen. Stephen Wilson spekuliert, dass die geringe Anzahl an Familiennamen auf

394 Philippe Pergola, »Une pieve rurale corse: Santa Mariona di taleini. Problèmes d'archéologie et de topographie médiévales insulaires«, in: *Mélanges de l'école française de Rome* (1979/91/1), S. 89–111, hier: S. 91.

395 Antoine Casanova, »Évolution historique des sociétés et voies de la Corse«, in: Antoine Casanova / Georges Ravis-Giordani / Ange Rovere (Hg.), *La chaîne et la trame. Ethnologie et histoire de la Corse*, Ajaccio: Albiana 2005, S. 239–265, hier: S. 252.

396 Die korsische Clanstruktur entspricht einer Hierarchisierung innerhalb der sozialen Gruppen, die sich aus folgenden Mitgliederkategorien zusammensetzen können: *amici* (Freund:innen), *sequaci* (Mitläufer:innen), *aderenti* (Mitglieder) und *parenti* (Familie im engen wie im weiten Sinn). Vgl. dazu: Francis Pomponi, »À la recherche d'un invariant historique: la structure clanique dans la société corse«, in: Max Caisson / Antoine Casanova / François-Josep Cast & al. (Hg.), *Pieve et paesi. Communautés rurales corses*, Paris: CNRS Éditions 1978, S. 7–30, hier: S. 8; Vannina Marchi van Cauwelaert, *La Corse génoise. Saint-Georges, vainqueur des «tyrans» (milieu XV^e–début XVI^e siècle)*, Paris: Classiques Garnier 2011, S. 437–438.

397 Casanova, »Évolution historique«, S. 252.

398 Pomponi, »À la recherche«, S. 12.

399 Ebd., S. 8.

400 Georges Ravis-Giordani, »L'alta pulitica et la bassa pulitica: valeurs et comportements politiques dans les communautés villageoises corses (XIX^e–XX^e siècles)«, in: Casanova/Ravis-Giordani/Rovere (Hg.), *La chaîne et la trame*, S. 317–337, hier: S. 325.

Korsika ein Indiz für das Clanwesen auf Korsika sei, das weit über die biologische Familie hinausgeht: »Various families which had no blood ties decided to give up their individual names and to take collectively either the name of one of them or an entirely new name. The small number of Corsican surnames, to which we have alluded, would support this speculation.«⁴⁰¹ Oft verband der gemeinsame Wohnort die Mitglieder des Clans (*ceppu*): »This [...] usually derived more directly from residence in the same locality.«⁴⁰² Diese Clanstruktur, die sich von der biologischen Familie (*parenti stretti*), über die erweiterte Familie (*parentelli*) und die nicht miteinander verwandten Clanmitglieder bis hin zu den politischen Zusammenschlüssen erstreckte,⁴⁰³ entspricht zugleich der geografischen Struktur der sogenannten *piève*, die bis heute die Vorlage für die Verwaltungseinheiten (Gemeinden und Gemeindeverbände) geblieben ist.⁴⁰⁴ Die nebenstehende Abbildung aus dem Jahr 1730 veranschaulicht dazu die engmaschige geografische Struktur Korsikas. Familie, »Verbündete« und Politik verflochten sich so auf der lokalen Ebene der *piève* und bildeten die Grundlage für das System der *Vendetta*, wie François-Guillaume Robiquet erläutert: »Le système des *vendette* fait de chaque famille une puissance indépendante [...]. Les familles se groupent ensuite dans un intérêt de parti, et les hommes puissants de chaque parti protègent tous leurs adhérents.«⁴⁰⁵ Jacques Busquet bestätigt, dass ein Clan sich auf eine ganze *piève* erstrecken konnte: »Des villages et des pièves entières y étaient intéressés.«⁴⁰⁶

Jacques Follorou verweist auf das fortwirkende Erbe dieser Clanstruktur und die starke lokale Bindung der Kors:innen an ihre Dörfer als Grundlage für das Banditentum, das der Staat bis heute nicht in den Griff bekommen habe: »Le banditisme corse ne peut pas être appréhendé sans la connaissance de son contexte, de son histoire et de son territoire«. [...] »Puisant ses racines dans une culture clanique, une très forte attache au territoire et à l'héritage familial, il s'est illustré de façon ancestrale, tant sur l'île que sur le continent, dans la commission de

401 Stephen Wilson, *Feuding, Conflict and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*, Cambridge et al.: Cambridge University Press 1988, S. 180.

402 Ebd.

403 Osvaldo Raggio, »Etnografia e storia politica. La faida e il caso della Corsica«, in: *Quaderni storici (nuova serie)* (1990/25/75/3), S. 937–954, hier: S. 948.

404 Jean-René Trochet, *L'Europe avant l'État*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes 2022, Abs. 31–32 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

405 François-Guillaume Robiquet, *Recherches historiques et statistiques sur la Corse*, Paris/Rennes: Chez Duchesne 1835, S. 396.

406 Jacques Busquet, »Le Droit de la vendetta du XVe au XVIIIe siècle«, in: Gabriel X. Culioli & al. (Hg.), *La Corse et la Vendetta. Anthologie – Le tragique*, Éditions Vannina 2022, S. 193–223, hier: S. 220.

règlement de comptes [...] et a longtemps été délaissé par les autorités au profit du terrorisme». ⁴⁰⁷ Bis heute, so Follorou, funktioniert die korsische Mafia nach den Regeln des Clans, angeführt von gefürchteten und respektierten Chefs, die sich mit Drohungen, Gewalt und Racket bereichern und sich dank der



Abb. 8: Francis Pomponi, *Pieve et paesi – Communautés rurales corses*, Paris : CNRS Éditions 1978, S. 321.

407 Follorou, *Mafia corse*, S. 15.

generalisierten *Omerta* dem Zugriff der Justiz entziehen. Sie agieren für alle sichtbar, sie verdrängen den Staat und ersticken die Bevölkerung: »Les mafeux corses sont devenu des personnages quasi publics. Ils pèsent lourdement sur la société.«⁴⁰⁸ In diesem außerstaatlichen Machtssystem sind die Regeln der *Vendetta* das ideale Instrument, um die Macht des eigenen Clans und die Kontrolle über die Bevölkerung zu bewahren.

4.5.3.2 Kontrafaktische Kontrastierung

In *Repenti* fasst Chossat diesen bleiernen Druck des Clans, der *Brise de Mer*, treffend zusammen: »La Brise de mer, le cœur de la mafia corse, c'était ça. Du racket, des assassinats crapuleux, un empire de terreur bâti sur l'argent du crime et l'attraction du pouvoir« (R 8).⁴⁰⁹ Die Kriminalität verteilt sich auf geografisch gebundene Clans und ihre Anführer (R 123), den Clan *Corte* (Memmi) (R 71), die *Brise de Mer*, die *Armata Corsa* (R 92), den Clan *Federici* (R 59, 94), den Clan *Petit Bar* (Angé-Marie Michelosi) (R 130), die *French Connection* (Colonna), die sich zeitweise gegenseitig respektieren und zeitweise bekriegen. Der Mord an einem Mitglied eines gegnerischen Clans kann das prekäre Gleichgewicht zerstören, wie der Mord an Robert Feliciaggi, gefolgt von dem an Jean Jérôme Colonna, zeigt. Diese beiden Morde lösen unweigerlich den ›Mechanismus‹ der *Vendetta* aus und drohen, den Clan der *Brise de Mer* zu dezimieren (R 123). Die Bindung an das Dorf der Kindheit, an die Familie und die Dorfbewohner:innen bleibt auch bei jenen Kors:innen erhalten, die die Insel verlassen haben. Chossat nennt in diesem Zusammenhang das prominente Beispiel von Bernard Squarcini, dem ehemaligen Chef des französischen Geheimdienstes, der regelmäßig seine Familie im Dorf Cuttoli-Corticchiato besuchen kommt und dessen Bruder die Strafvollzugsanstalten Korsikas leitet (R 43), was korsischen Kriminellen gewisse Vorteile einräumen dürfte.

Innerhalb des Clans gilt die Regel des absoluten Zusammenhalts als oberstes Gebot im Leben wie im und nach dem Tod: »Sans compter que le groupe était alors fait de quelques règles intangibles, au premier rang desquelles figurait une solidarité absolue entre ses membres. Ils se devaient assistance dans la vie comme après la vie.« (R 65) Die *Vendetta* erfüllt nach innen die Funktion des Zements zwischen den Clanmitgliedern und nach außen die Funktion der Einschüchterung, des Machtgewinns oder des Mittels der Durchsetzung gegen feindliche Clans. Der

408 Ebd., S. 240.

409 »Die *Brise de Mer*, das Herz der korsischen Mafia, war all dies. Racket, gemeine Morde, eine Terrorherrschaft, unterstützt durch kriminelles Geld und Macht.« (EÜ)

Clan ist wie eine Familie, deren Mitglieder eng zusammenhalten. Stirbt eines dieser Mitglieder, so übernehmen andere Familienmitglieder oder Freunde seine Rolle, um die Gruppe zu erhalten (R 71). Diese Gruppen-solidarität (R 114) manifestiert sich auch darin, dass der Mord an einem Clanmitglied unbedingt geschlossen gerächt werden muss. Deutlich wird dies am Beispiel der Ermordung von Dominique Rutily, einem der zwölf führenden Mitglieder der *Brise de Mer*: Wie Chossat schildert, begeben sich in dieser Situation alle anderen Clanmitglieder als Zeichen des Zusammenhalts geschlossen nach Sarthène in Südkorsika, um den Tod Rutilys zu rächen, denn der Zusammenhalt ist die unabdingbare Voraussetzung für den Fortbestand des Clans: »Il était urgent de la venger [la mort, Anm. d. Verf.], d'abord au plan du symbole, car il en allait de la sécurité et de la toute-puissance de la Brise« (R 65). Auf dem Höhepunkt ihrer Macht kann sich die *Brise de Mer* auf die Dienste der Bevölkerung, der Polizei, der Justiz, der Politik stützen, d. h. auf ein weitmaschiges Netz, das nichts hört und nichts sieht, und das sich wie ein Schutzmantel über ihre kriminellen Aktivitäten legt (R 117–119). Auch Bernard Squarcini hält seine Hand über sie und lässt kompromittierende Informationen über Mitglieder der *Brise de Mer* verschwinden (R 119). Clandenken und *Vendetta* sind die zwei Seiten derselben Medaille, sie sind Teil der korsischen Identität und des historischen Erbes, das bis heute fortwirkt.

Die korsische *Vendetta* ist ursprünglich, wie das Fehderecht im *Kannun*, ein Akt der rationierten Rache, um einen Ehrverlust wiedergutmachen. Sie basiert auf der Idee der blutigen Wiedergutmachung erlittener Verletzungen der Familienehre, die das staatliche System nicht wirksam sanktioniert, sie ist ein System im System.⁴¹⁰ Sie ist integraler Bestandteil eines Gesellschaftsmodells und prägt dessen Identität. Nicht der Grad der Gewalt, sondern die Intensität der Ehrverletzung bestimmt das Maß der Vergeltung.⁴¹¹ Dieser Grundsatz wird, wie Parsi zeigt, auch in der korsischen Rechtsprechung berücksichtigt, und kann in vielen Fällen trotz Mordes zum Freispruch führen.⁴¹² Die *Vendetta* umfasst einen Korpus ungeschriebener Regeln, die mündlich von Generation zu Generation weitergegeben werden⁴¹³ und aufgrund langer traditioneller Praxis als normativ, d. h. als verbindlich empfunden werden. Ich erinnere hier an Jellineks Beschreibung der Normativität gewohnheitsrechtlicher Normen, die wiederum ihr faktisches Sein bestimmt: »Die fortdauernde Übung erzeugt die Vorstellung des Normenmäßigen dieser Übung, und

410 Jacques Busquet, *Le droit de la vendetta et les paci corses*, Aubervilliers: C.T.H.S. 1994, S. 194–195.

411 Caroline Parsi, »Le crime d'honneur en Corse (deuxième moitié du XIX^e siècle)«, in: *Hypothèses* (2013/16/1), S. 247–261, hier: S. 253.

412 Ebd., S. 253–257.

413 Ebd., S. 252.

es erscheint damit die Norm selbst als autoritäres Gebot des Gemeinwesens, also als Rechtsnorm. «⁴¹⁴ Diese gewohnheitsrechtlichen ›Normen‹ kommen, wie Stephen Wilson betont, dann zur Anwendung, wenn die Ehre (*onore*) verletzt wird, die im Extremfall nur durch Blut wiederhergestellt werden kann: «⁴¹⁵ »Blood vengeance was subject to ›law‹, if indeed it did not constitute a system of law. «⁴¹⁶ Paoli Pompei unterstreicht den normativen Charakter dieser Regeln, die die Ausübung der *Vendetta* verbindlich regeln: »La vengeance, telle qu'elle s'exerce en Corse, a ses règles dont il n'est pas permis de se départir. «⁴¹⁷ Busquet weist darauf hin, dass der Corpus gewohnheitsrechtlicher Normen der *Vendetta* eine gewaltregulierende Funktion hat.⁴¹⁸ Abbé Antoine Bartoli vergleicht die Regelmäßigkeit der *Vendetta* mit dem Duell: »La vendetta est soumise, comme un duel ordinaire, à des lois fixes, déterminés. «⁴¹⁹ Albert Surier betont die stillschweigende Übereinkunft über den zwingend geregelten Ablauf der *Vendetta*, dem niemand zuwiderhandeln würde.⁴²⁰ Abweichend von diesen Feststellungen meint einzig François-Guillaume Robiquet 1835, einen Verfall der Regeln der *Vendetta* beobachten zu können: »Aujourd'hui les vengeances ne paraissent plus assujettis à aucune règle, ou moins, s'il existe encore quelques-unes, leur observation est devenue une exception. «⁴²¹ Caroline Parsi führt in diesem Zusammenhang gegen Robiquet an, dass ein Mord, der nach den Regeln der *Vendetta* verübt wird, als eine edle und notwendige Handlung angesehen werde und daher in den Augen der meisten Kors:innen nicht im Sinne des staatlichen Rechts strafbar sei.⁴²² In diesem Sinne genießt das Gewohnheitsrecht Vorrang vor dem staatlichen Recht.

Dieser zwingende Charakter der Rache, der die Gewalt lesbar macht und einem immerwährenden Duell nach bestimmten Regeln ähnelt, in dem sich Ermordete und zu Ermordende ablösen, wird von Chossat bestätigt: »un mort en appelle un autre« (R 132), »Le sang se vengera

414 Jellinek, »Staat«, S. 339.

415 Wilson, *Feuding*, S. 91.

416 Ebd., S. 197.

417 Paoli Pompei, *État actuel de la Corse. Caractère et mœurs de ses habitants*, Paris: Kieffer/Moreau 1821, S. 209.

418 Jacques Busquet, *Le droit de la vendetta et les paci corses*, Paris: Pedone 1920 (Sektion II A). Siehe auch Catherine Tihanyi, *Violence on the Rebound: A Semiotics of Justice, Feud, Colonialism and Self in and around the Corsican Chronicles*, Dissertation, Simon Fraser University 1998, S. 72–73.

419 Antoine F. Bartoli, *Histoire de la Corse* Vol. 1, Paris: Orphélins-Apprentis 1898, S. 255–256.

420 Albert Surier, *Notre Corse. Études et souvenirs*, Paris: Étienne Chiron 1934, S. 46–47.

421 Robiquet, *Recherches*, S. 394 (Anm. 1).

422 Parsi, »Le crime«, S. 247.

dans le sang» (R 182). Ein Mord verlangt nach einem Mord, denn ein ungerächter Mord ist eine Absage an die Solidarität mit dem eigenen Clan (R 65). Das Duell wird zwischen Clans oder zwischen Individuen im Interesse des Clans ausgetragen. Wird ein Mitglied getötet, muss der ganze Clan diesen Mord rächen, um symbolisch die Einheit zu demonstrieren (R 65). Bei territorialen Machtkämpfen stehen sich ganze Clans gegenüber. Wer mehr und schneller tötet, gewinnt an Terrain. Dies praktiziert die *Brise de Mer*, dort wo es ihr gelingt, den Clan Memmi so weit zu dezimieren, dass sie sich dessen Territorium aneignen kann (R 71). In den Augen der Beteiligten, aber auch in den Augen der korsischen Bevölkerung, ist dieses Vorgehen nicht befremdlich, regeln doch die Gesetze der *Vendetta* und nicht die des französischen Strafgesetzbuches Konflikte, Machtkämpfe, Ehrverletzungen, Solidaritätsverletzungen oder -bezeugungen (R 44–45). Die *Brise de Mer* schreckt nicht vor der »korrekten« Anwendung der Gesetze der *Vendetta* zurück, die sie bei der Festigung der eigenen Macht unterstützen, wohl aber fürchtet sie panisch jene Racheakte, die nicht den Regeln der *Vendetta*, sondern persönlichen Motiven folgen, wie dies zwischen Mariani und Casanova der Fall ist. Tatsächlich leitet die Missachtung der ungeschriebenen Regeln der *Vendetta*, wie es sich erweisen wird, den Niedergang der *Brise de Mer* ein (R 18, 156, 174, 179).

Ihre Regeln sind das Ergebnis einer langen historischen Entwicklung, die, wie bereits erwähnt, bis in das 13. Jahrhundert zurückreicht. Aus dieser historischen Genese ergeben sich vier wesentliche Auslöser für die Ausübung der Rache: die Entehrung einer Frau durch Berühren oder Küssen (*attacar*),⁴²³ der Bruch eines Versprechens, der Mord an einem nahen Verwandten und die gerichtliche Verurteilung eines nahen Verwandten aufgrund einer falschen Zeugenaussage.⁴²⁴ Neben diesen vier Haupttatbeständen können auch verschiedene Beleidigungen, wie Beschimpfungen, Bespucken der Waffe des Gegners, Sachbeschädigungen, die Tötung von Haustieren etc.⁴²⁵ die Rache auslösen und nach Wilson Verwandte bis zum dritten, vierten und in manchen Fällen sogar bis zum fünften und sechsten Grad verpflichten.⁴²⁶ Dem widerspricht allerdings Jacques Busquet, denn aus den historischen Archiven des *civile governatore* gehe nachweislich hervor, dass die *Vendetta* nicht über den dritten Verwandtschaftsgrad hinausging.⁴²⁷ Weitestgehende Einigkeit besteht hingegen darüber, dass der Hauptverpflichtete immer der nächste

423 Busquet, *Le droit* 1994, S. 112–118. *Attacar* bezeichnet den Akt der Berührung, wenn dadurch eine Frau gezwungen wird, den Urheber dieses Aktes zu heiraten, um ihre Ehre zu retten.

424 Wilson, *Feuding*, S. 197.

425 Vgl. ebd., S. 92–127.

426 Ebd., S. 189.

427 Busquet, *Le droit* 1994, S. 105.

männliche Verwandte in guter körperlicher Verfassung ist (Sohn, Vater, Bruder, Cousin, Neffe, Schwager etc.).⁴²⁸ In manchen Fällen kann sich das solidarische Band der *Vendetta* auch auf Nachbarn oder sogar, wie Réalier Dumas kommentiert, auf ein ganzes Dorf erstrecken.⁴²⁹ Nur Frauen, Kinder,⁴³⁰ Greise und Ordensbrüder, nicht aber die Dorfpfarrer, die bisweilen selbst Clanoberhäupter sind,⁴³¹ sind von der Rachepflicht ausgenommen.⁴³² Die *Vendetta* muss innerhalb von 25 Jahren nach der auslösenden Tat vollzogen werden. Die Familie, d. h. die *parenti* des Mörders, musste (was heute obsolet geworden ist) der Familie des Ermordeten einen Geldtribut zahlen. Wer entgegen dem Ehrenkodex erklärt, sich den Pflichten und Risiken der *Vendetta* entziehen zu wollen, wird der Schande (*rimbeccu*) bezichtigt.⁴³³ Er wird von der Gesellschaft geächtet und beschuldigt, sich der Rache zu entziehen.⁴³⁴ Wie Abbé Bartoli ausführt, kommt in diesem Fall der Verlust der Ehre dem sozialen Tod gleich, denn wer die Ehre verliert, muss schweigen, er wird öffentlich geächtet und verliert an Einfluss und Ansehen: »En Corse, en effet, celui qui n'a pas vengé un père, un frère, un parent assassiné, une fille trompée, ne peut plus paraître en public. [...] Comme on le voit, c'est un homme mort, sans aucune considération; il n'a plus de crédit, plus de prestige; il n'exerce aucune influence sur ses concitoyens.«⁴³⁵

Nachdem Francis Mariani mit viel Glück einem Anschlag entkommen ist, bei dem er am Arm verletzt worden ist, ist er vom Wunsch nach Rache besessen, und dies ist der Grund für die Einstellung von Claude Chossat: »Il y a une semaine, on a essayé de me tuer. Tu vas m'aider à retrouver ceux qui ont fait ça« (R 78). Die Glut der Rache – »le feu de la vengeance« (R 80) – leitet nun sein Handeln, er kann nicht anders, und es könnte auch nicht anders sein (R 85). Dass es für Jean-Luc Germani, den nächsten männlichen Verwandten Richard Casanovas, eine Frage der Ehre ist, dessen Mord zu rächen, wird Francis Mariani sofort klar,

428 Wilson, *Feuding*, S. 190–193. Siehe auch Busquet, *Le droit* 1920, S. 341–342; Dorothy Carrington, *Granite Island. A Portrait of Corsica*, London: Longman 1971, S. 82; Gabriel Feydel, *Mœurs et Coutumes des Corses*, Paris: Garnery 1799, S. 68–69; Giovanni Rossi, *Les Corses d'après l'histoire, la légende et la poésie*, Poitiers: Marche & Levrier 1900, S. 115; Culioli & al. (Hg.), *La Corse*, S. 206–207.

429 Jean-François Ignace Réalier-Dumas, *Mémoire sur la Corse*, Paris: Planchet 1819, S. 19.

430 Busquet, *Le Droit* 1994, S. 107.

431 Ebd., S. 107–108.

432 Parsi, »Le crime«, S. 253.

433 Ebd., S. 252.

434 Busquet, *Le Droit* 1994, S. 108–109.

435 Bartoli, *Histoire*, S. 254.

wenn er unmittelbar nach der begangenen Tat nüchtern feststellt: »Moi, je suis peut-être déjà mort« (R 20).⁴³⁶ Marianis Vermutung wird zur Gewissheit, als Germani bei der Bestattung symbolisch den Sarg Casanovas auf seine Schulter hebt und damit seine Absicht bekräftigt, durch Rache seine Ehre, die seiner Familie und die des Verstorbenen wiederherzustellen: »Jean-Luc Germani s'avance près du cercueil de son beau-frère pour le soulever sur son épaule. Signe qu'il vengera le défunt« (R 23). Nun ist es gewiss, dass Francis Mariani (R 179) und Pierre-Marie Santucci (R 184) von der Rache getroffen werden. Allerdings kann eine Ehrverletzung statt direkt am Täter auch an einem seiner Verwandten gerächt werden, wie Chossat am Beispiel eines Vorfalls im Gefängnis Borgo schildert: Ein Mithäftling, Alexandre Rogliano, demütigt Pierre-Marie Santucci während eines Fußballspiels im Hof der Haftanstalt. Wenig später wird sein ahnungsloser Bruder, Pascal Rogliano, tot aufgefunden (R 61–63). Wie Chossat betont, gewährt die *Brise de Mer* niemals eine Amnestie (R 132). Er selbst läuft als Justizinformant und Verräter ständig Gefahr, der *Vendetta* zum Opfer zu fallen (R 200), ja, er ist eigentlich schon tot: »J'ai choisi de lancer un pavé dans la mare de l'omerta. Et je suis déjà mort« (R 206; R 216). Das ungeschriebene Gesetz der *Vendetta* verurteilt Chossat klar zum Tode, seit er seine protokollierten Aussagen über Korsikas mafiöses System eigenhändig unterschrieben hat.

Sobald eine Familie beschließt, Rache zu nehmen, kündigt sie dies explizit oder implizit nach der Bestattung an, eventuell mit einem Schwur,⁴³⁷ denn die Fehde zwischen den Clans darf kein ›Überraschungskrieg‹ sein.⁴³⁸ In diesem Sinne kündigt die Symbolik des Hebens von Casanovas Sarg auf Germanis Schulter den Anwesenden explizit den Beginn der Fehde an (R 23). Violette Lazard und Marion Galand bestätigen diese Form der Racheankündigung: »Dans l'île, seuls les intimes portent le cercueil du défunt, et dans les codes du grand banditisme les porteurs sont aussi ceux qui assureront la vengeance.«⁴³⁹

In Erwartung der *Vendetta* zieht sich in der Folge die Familie in eine Art *Retraite* zurück, in der Alkoholkonsum und Nahrungsaufnahme eingeschränkt werden, die Männer sich Haare und Bärte wachsen lassen und

436 »Was mich betrifft, bin ich vielleicht schon tot.« (EÜ)

437 Parsi, »Le crime«, S. 252.

438 Wilson, *Feuding*, S. 197; Siehe auch Robiquet, *Recherches*, S. 394 (Anm. 1): »Autrefois, en Corse, la guerre ne commençait non plus qu'après qu'elle avait été officiellement déclarée.« Vgl. ferner Pompei, *État*, S. 209–210. Busquet erläutert dazu, dass es sich um die sogenannte Erklärung des *guardarsi* handelt, wobei die Bedeutung des *guardarsi* im Deutschen mit ›Nimm' dich in Acht‹ verglichen werden kann. Vgl. Busquet, »Le droit« 2022, S. 204.

439 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 129. »Nur die dem Verstorbenen Nahestehenden tragen seinen Sarg auf der Insel. Nach dem Code des großen Banditentums sind die Träger des Sargs zugleich diejenigen, die Rache üben werden.« (EÜ)

das blutbefleckte Hemd des Mordopfers sichtbar in der Stube aufgehängt wird, um an die Rachepflicht zu erinnern.⁴⁴⁰ Generalanwalt Félix Bertrand berichtet von einer Szene einer verübten *Vendetta* zwischen zwei Männern, die zu einer neuen Rache führt, wie die Frau des Hauses ankündigt: »Je planterai un pieu dans la muraille pour y suspendre les vêtements ensanglantés de nos deux morts, en les montrant aux enfants qui me restent, je leur adresserai le Rimbecco, jusqu'à ce que nous soyons vengés.«⁴⁴¹ Aus Angst vor dem Gegenschlag, so Bertrand, begeben sich die Familien in den Zustand lebend Begrabener, sie sperren sich in ihren befestigten Häusern ein, ohne am sozialen Leben teilzunehmen: »Aussi, pour se soustraire à ces périls, combien d'hommes consentirent à gémir, pendant des années entières, dans les angoisses d'une captivité douloureuse! Combien se tinrent obstinément enfermés dans leurs demeures comme au fond d'un tombeau! Dans certains villages, des générations presque entières passèrent sans prendre aucune part à la vie sociale.«⁴⁴² Darüber berichtet auch Jean-Baptiste Marcaggi in einem Text aus dem Jahr 1929: »Les maisons des familles en vendetta demeuraient toujours closes. Les fenêtres étaient barricadées de grosses poutres en chêne, ne laissant d'étroites fentes obliques qui servaient de créneaux.«⁴⁴³ Bertrand verweist insbesondere auf den hohen Blutzoll, den die *Vendetta* beispielsweise auf Korsika in nur dreißig Jahren, zwischen 1685 und 1715, gefordert hat: 28.715 Opfer sind allein in diesem Zeitraum zu beklagen.⁴⁴⁴ Er selbst zählte seit seinem Amtsantritt im Jahr 1858 jährlich etwa 150 Morde im Zusammenhang mit der *Vendetta*.⁴⁴⁵

Wenn in *Repenti* zwar die Symbolik der reduzierten Nahrungsaufnahme, des Haar- und Bartwuchses der Männer und der Zurschaustellung

440 Wilson, *Feuding*, S. 198; Jean-Baptiste Marcaggi, »Fleuve de sang«, in: Culioli (Hg.), *La Corse*, S. 9–131, hier: S. 52.; Busquet, *Le droit* 1994, S. 100–103.

441 Félix Bertrand, *La Vendetta, le banditisme et leur suppression. Tableau de mœurs corses*, Paris: Hurteau 1870, S. 19. »Ich werde einen Pfahl in die Mauer rammen, um die blutigen Kleider unserer beiden Toten aufzuhängen und sie meinen Kindern, die mir noch bleiben, vor Augen zu führen. Die Schande komme über sie, bis wir gerächt sind.« (EÜ)

442 Ebd., S. 22. »Wie viele Männer haben, um der Gefahr zu entgehen, ein jahrelanges Leben im Schrecken einer qualvollen Gefangenschaft auf sich genommen! Wie viele verbarrikadierten sich hartnäckig in ihren Häusern wie in einem Grab! In manchen Dörfern waren ganze Generationen vom sozialen Leben ausgeschlossen.« (EÜ)

443 Marcaggi, »Fleuve de sang«, S. 51. »Die Häuser der in der *Vendetta* befehlenden Familien blieben immer geschlossen. Die Fenster wurden mit starken Eichenbalken verbarrikadiert und ließen nur kleine Schlitzte offen, die als Schießscharten dienten.« (EÜ)

444 Bertrand, *La Vendetta*, S. 38 und Anm. 1.

445 Ebd.

des blutigen Hemdes nicht erwähnt wird, die sich bis heute nicht erhalten zu haben scheinen, so trifft die Flucht aus dem sozialen Leben, die *Retraite*, um dem Ratchetod zu entgehen, umso mehr auf Chossat zu. Seit dem öffentlichen Bekanntwerden seiner Aussagen ist er zur Zielscheibe der *Vendetta* geworden und lebt abseits der Gesellschaft, eingesperrt an seinem Wohnort, der mit Alarmvorrichtungen und Videokameras ausgestattet ist und die er ständig unruhig kontrolliert. Er verlässt das Haus nur selten und wenn, dann nur unter höchsten Sicherheitsvorkehrungen, was das normale Familienleben und die Ausübung beruflicher Tätigkeiten stark beeinträchtigt (R 25–33).

Auch Mariani verwandelt sein Haus, nach dem missglückten Anschlag auf ihn in eine Festung mit einem ausgeklügelten System von Überwachungskameras. Er lässt sogar einen unterirdischen Tunnel graben, der ihm als Fluchtweg dienen soll (R 86–87). Die heutige *Retraite* unterscheidet sich wohl von jener des 19. Jahrhunderts durch die technischen Mittel, aber das Prinzip ist das gleiche geblieben. Wer befürchtet, einer Racheaktion ausgesetzt zu sein, versucht sich zu schützen und den Zeitpunkt des wahrscheinlich unnatürlichen Todes hinauszuzögern.

Robert Colonna d'Istria, eine bekannte Persönlichkeit Korsikas, zitiert in diesem Zusammenhang Pierre Bonardi (1887–1964), einen Kenner der korsischen Mentalität, um den Geist der *Vendetta* zu verdeutlichen:

Dis au Corse: »Je suis égaré, je suis las et j'ai faim«. À toi son lit et sa table. Tu veux payer? Tu le désobliges! Mais si tu lui demandes: »À quel prix me vends-tu cette chaise ou cet arbre?«, il te répond: »Un Million«. Son sens des valeurs n'est pas le tien. Dis-lui: »J'ai besoin de ton champ pour y danser«, il te répondra: »Prends mon champ« et sourira en voyant sa récolte saccagée. Invoque une légitime servitude pour traverser son jardin, il prendra son fusil... Apprend-on que tu es malade? Le village entier ira faucher tes blés ou terminer ta vendange. Mais si tu as fait perdre cinq minutes d'arrosage au potager de ton voisin, la vendetta peut accourir avec son sanglant cortège.⁴⁴⁶

446 Robert Colonna d'Istria, *Une famille corse: 1200 ans de solitude*, Paris: Plon 2018, S. 237. »Sag einem Bewohner Korsikas: »Ich habe mich verirrt, ich bin müde und hungrig«. Dein ist sein Bett und sein Tisch. Du willst bezahlen, du beschämst ihn! Aber wenn du ihn fragst: »Zu welchem Preis verkaufst du mir diesen Stuhl oder diesen Baum?«, wird er dir antworten: »Eine Million«. Er folgt nicht deiner Werteskala. Sag ihm: »Ich brauche dein Feld, um darauf zu tanzen«, und er wird dir antworten: »Nimm mein Feld«, und er wird die Zerstörung der Ernte lächelnd zur Kenntnis nehmen. Wenn du eine Dienstbarkeit geltend machst, um durch seinen Garten zu gehen, wird er das Gewehr in die Hand nehmen ... Wenn man erfährt, dass du krank bist? Das ganze Dorf wird deinen Weizen mähen oder die Ernte beenden. Aber wenn du deinen Nachbarn um fünf Minuten Bewässerung

In manchen Fällen kann die *Vendetta* durch einen Vermittler (*paceru*) beigelegt werden. Sein Schiedsspruch wird allgemein als rechtsgültig anerkannt und in einem Buch des ›Friedens‹ (*pace*) schriftlich festgehalten. Das anschließende gegenseitige Versprechen von Freundschaft (*amicizia*) und Verbundenheit (*parentella*) besiegelt dann das endgültige Ende der Fehde. In *Repenti* wird allerdings nicht auf diese Möglichkeit verwiesen.

Da die *Vendetta* und die Angst vor ihrer Ausübung auf Korsika so manche Dörfer lahmlegten, unternahm Pascal Paoli 1755 den bis heute erfolglos gebliebenen Versuch, die *Vendetta* durch Repression – damals durch das Gesetz der *Giustizia Paolina*⁴⁴⁷ – auszurotten: In diesem Sinne wurden jedem Dorf zwei Vermittler:innen (*paceri*) und ein:e Richter:in zugewiesen, für die Mörder:innen wurde die Todesstrafe eingeführt.⁴⁴⁸ Die Konsequenz dieser Maßnahmen war jedoch nicht die erhoffte, sondern bewirkte im Gegenteil die Wiederbelebung des Widerstandes gegen die staatlichen Institutionen.⁴⁴⁹

Nach Bertrand sind die *Vendetta* und das Banditentum eng miteinander verbunden, denn wer einmal in eine Fehde verwickelt ist, wird zum Banditen, der ständig seinen Aufenthaltsort wechselt, sein Zuhause gegen die Wildnis der *Macchia* eintauscht und die Bevölkerung durch seine Furchtlosigkeit einschüchtert. Auch wenn das Banditentum heute in dieser Form nicht mehr existiert, so übt das heutige korsische Gangstertum, wie dies in *Repenti* am Beispiel der *Brise de Mer* gezeigt wird, durch skrupellose Angsteinflößung, Erpressung, Mord und Racket nach wie vor die Macht aus und beherrscht neben dem Staat die Politik und die Wirtschaft. Schon Bertrand beobachtet im 19. Jahrhundert, dass diese *Héros du Makis* das öffentliche Leben beherrschen, die Wahlen beeinflussen, die Verkaufspreise festsetzen, von den wohlhabenden Bürgern:Bürgerinnen finanzielle Beiträge erpressen etc. Ihre Macht erlaubt ihnen alles, die Bevölkerung leistet ihnen Gehorsam, unterstützt und bewirtet sie. Die Autorität dieser *Héros du Makis* übertrifft die des Staates, wie Bertrand anmerkt: »Aussi leur autorité n'avait pas de bornes.

für seinen Gemüsegarten bringst, so besteht das Risiko, dass die *Vendetta* sich mit ihrem blutigen Geleit einschaltet.« (EÜ)

447 Jacques Simon Timotei, »Coutumes et croyances corses: La Vendetta (A vendetta)«, in: *Corsica Mea*, 9.7.2021 (Internet-Link im Literaturverzeichnis)

448 Busquet, *Le droit* 1994, S. 291–292.

449 Gérard Lenclud, *En Corse. Une société en mosaïque*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme 2012, S. 239–240. Pascal Paoli unternahm den erfolglosen Versuch, aus Korsika eine Nation zu machen und verfasste zu diesem Zweck 1755 die erste demokratische Verfassung der Welt, noch dreißig Jahre vor der amerikanischen. Siehe dazu Daniel Eisenmenger, »Die vergessene Verfassung von Korsika 1755. Der gescheiterte Versuch einer modernen Nationsbildung«, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (2010/61/7–8), S. 430–446.

Souvent elle faisait échec aux arrêtés de l'Administration, aux décisions de Justice et même aux dispositions de la loi.⁴⁵⁰ Dass Gesetze, Gerichtsbeschlüsse und andere Vorschriften wenig zu bedeuten haben, wird auch in *Repenti* deutlich: Im Gefängnis von Borgo, dem »Club Med« (R 55) der Justizanstalten bestimmen Mariani, Santucci und Costa die Regeln, nicht die Gefängnisverwaltung: »Ce sont eux, les hommes de la Brise, qui font régner l'ordre, le leur« (R 59), und sie verlassen im Übrigen das Gefängnis vorzeitig dank eines gefälschten Faxes, »un faux document judiciaire envoyé à la direction de Borgo« (R 73), das ein bestochener Gerichtsdienstler hat beglaubigen lassen (R 74). Die Bestechung oder Einschüchterung von Schöff:innen, Richter:innen und Zeug:innen (R 142–143) lenkt den Ausgang von Prozessen gegen Mitglieder der *Brise de Mer* systematisch zu ihren Gunsten. Die sechzehn Jahre währende Straf- und Gefängnisflucht von Richard Casanova beweist die Überlegenheit des *Héros du Makis* über die staatliche Gesetzgebung, die sogar durch hochrangige Kompliz:innen in der staatlichen Hierarchie selbst ermöglicht wird: So stellt das französische Innenministerium Casanova einen falschen Pass auf den Namen Éric Rossi aus, und Bernard Squarcini entfernt Casanovas Namen aus der Fahndungsliste für organisierte Kriminalität (R 119). 2006 wird Casanova in Absprache mit der Polizei der Form halber verhaftet. Entgegen der Stellungnahme der Staatsanwaltschaft wird er jedoch bereits wenige Monate später, am 22. November 2006, gegen eine Kaution von 150.000 Euro, die eine Cousine und ein Casinobetreiber für ihn hinterlegen, freigelassen (R 124). Lazard und Galland berichten von solchen Praktiken der Zeugeneinschüchterung und Schöffenbeeinflussung im Zusammenhang mit dem ersten großen Prozess gegen die *Brise de Mer* im Mordfall von Daniel Ziglioli vor dem Schwurgericht in Dijon, der, wider Erwarten und trotz erdrückender Beweise für die Mordtat, mit einem Freispruch der drei Angeklagten endete:⁴⁵¹ Dies ist ein klarer Beweis für die Erhabenheit der *Brise de Mer* über das staatliche Recht.

Aus der kontrafaktischen Kontrastierung zwischen dem fiktionalen und dem faktischen *Usus*, der die bis heute ungeschriebenen Regeln der korsischen *Vendetta* bestimmt, ergibt sich eine systemische Verschmelzung von Recht und Literatur, da es hier allein die Literatur ist, die die bis heute ungeschriebenen Regeln zu Papier bringt. In diesem Sinne funktioniert Luhmanns Idee differenzierter Systeme⁴⁵² nicht, denn Recht und Literatur bilden hier ein und dasselbe System. Der *Usus* der modernen *Vendetta* als Gewohnheitsrecht kommt hier durch die erstmalige Verschriftlichung zur Geltung, wenn man davon ausgeht, dass Claude

450 Bertrand, *La Vendetta*, S. 41–42.

451 Lazard/Galland, *Vendetta*, S. 30–34.

452 Vgl. dazu Kapitel 2.2.2 Interdiskurs, Fn. 119.

Chossat als erster einige ihrer heute geltenden Regeln schriftlich zu Protokoll gegeben hat. So gesehen erfüllt *Repenti* weniger die Aufgabe, unterschiedliche Episteme interdiskursiv zu verbinden, sondern konstituiert vielmehr erstmalig die Regeln der korsischen Vendetta über den literarischen Diskurs. In diesem Sinne ist es gerade dieser diegetische Diskurs, um mit Rainer Diaz-Bone zu sprechen, der den *Usus* der *Vendetta* hervorbringt.⁴⁵³ Es bedarf dabei nicht der ›Übersetzung‹ des juristischen Fachvokabulars durch die Literatur, insofern schon der literarische Diskurs die Aufgabe erfüllt, die Gesetzmäßigkeiten der korsischen *Vendetta* zu beschreiben. Dazu bedarf es keiner spezifischen Kenntnis der strafrechtlichen Fachsprache in *Repenti*, insofern die darin geschilderten Strafprozesse bloß eine Randerscheinung des Phänomens der *Vendetta*, nicht aber die *Vendetta* selbst sind.

Das Fehlen einer schriftlichen Kodifizierung der *Vendetta* seit dem 13. Jahrhundert unterbindet den Versuch, ihre Bestimmungen nach den Regeln der juristischen Hermeneutik auszulegen. Vielmehr muss hier auf die literaturwissenschaftliche Hermeneutik zurückgegriffen werden, nach deren Regeln *Repenti* in Verbindung mit historischen und zeitgenössischen Texten, die sich mit diesem Phänomen aus unterschiedlichen Perspektiven befassen, gelesen und ausgelegt werden kann. Der Rückgriff auf die Intertextualität spielt hier eine wichtige Rolle, da nicht nur literarische, sondern auch historische und anthropologische Schriften zum Verständnis der *Vendetta* herangezogen werden müssen. In diesem Sinne gehorcht die Auslegung des Fehderechts in *Repenti* ganz und gar den Regeln der literarischen Hermeneutik.

Man darf also behaupten, dass die Literatur hier das (Gewohnheits-) Recht erst konstituiert, sodass Recht und Literatur in diesem Punkt (der *Vendetta*) zusammenfallen. Die interdisziplinäre Verbindung von Recht und Literatur könnte stärker nicht sein, insofern der Text die einzige hermeneutische Referenz darstellt und naturgemäß den Unschärfen unterliegt, die sich aus der Ungebundenheit literarischer Auslegung über historische Zeiträume hinweg ergeben.

Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass *Repenti* das heute auf Korsika geltende Gewohnheitsrecht der *Vendetta* sehr realitäts- und wahrheitstreu darstellt. Dies belegt der Vergleich zwischen den Aussagen in der Diegese und den dazu herangezogenen wissenschaftlichen, historischen, anthropologischen und journalistischen Beiträgen. Die Faktizität, d. h. die Verbindlichkeit und Durchsetzbarkeit der Normen, die der *Vendetta* zugrunde liegen, ergibt sich aus diesen Studien, die deren Entstehung und Entwicklung bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen. Die rechtliche Faktizität als Voraussetzung für die kontrafaktische Kontrastierung dürfte somit wieder einmal erfüllt sein.

453 Vgl. dazu Kapitel 2.2 Diskurs, Fn. 88.

Chossats *Repenti* leistet hier einen interessanten Beitrag zur Aufklärung über die Auslegung und Anwendung der Regeln der *Vendetta* auf dem heutigen Korsika, deren Details in der Praxis aufgrund des unausgesprochenen Prinzips der *Omerta* bisher weitestgehend im Dunkeln gelegen haben. Als erster zeitgenössischer Justizinformant liefert Chossat daher wertvolle Informationen darüber, ob und wie die Regeln der *Vendetta* heute auf Korsika (und in Südfrankreich) Anwendung finden, wobei das Erbe der historischen, topologischen und anthropologischen Evolution der Insel unverkennbar ist. Gerade aus diesem Erbe erklären sich das Clanwesen und die Rachegesetze als zwei Seiten einer Medaille, die nicht voneinander getrennt betrachtet werden können. Während der Clan die Handlungsbasis bildet, erfüllt die *Vendetta* einerseits die Funktion der Aufrechterhaltung des Gruppenzusammenhalts, andererseits dient sie ihrem äußeren Machterwerb und -erhalt. Die richtige Anwendung ihrer Regeln im Interesse des Kollektivs sichert den Fortbestand des Clans und seines Machteinflusses, die individuelle, falsche Anwendung ihrer Regeln führt zu seinem Niedergang.

Diese Erkenntnis wird in *Repenti* anhand des Beispiels der *Brise de Mer*, der gewaltsamen Erweiterung ihrer Machtsphäre durch die Dezimierung gegnerischer Clans und ihres Zerfalls als Folge der endogenen Rivalität zwischen Casanova und Mariani sowie der Kollaboration Chossats mit der Justiz vermittelt. Die Einheit und absolute Solidarität unter den zwölf führenden Mitgliedern der *Brise de Mer* ist so lange gewährleistet, wie die interne Einheit und Solidarität nicht durch individuelle, interne Rachegelüste gestört wird und die *Vendetta* als Solidaritätsbeweis dazu dient, externe Angriffe auf Mitglieder der *Brise de Mer* abzuwehren. Die Rache als Instrument in den Händen des Clans als geschlossene Gruppe fördert dessen Machtausweitung durch die Beseitigung gegnerischer Clans und störender Individuen. Sie wehrt Gefahren für ihren Fortbestand ab, wie die, die von Chossats Denunziation und Marianis Alleingang ausgehen. Sie verteidigt ihre Ehre und ihren Zusammenhalt gegen Angriffe auf ihre Mitglieder. Dies ist nicht nur eine Frage der Einheit, sondern auch der Ehre. Sie zögert nicht, sich neuer Territorien und finanzieller Einnahmequellen zu bemächtigen. Je stärker ihre Position ist, desto erfolgreicher kann sie Politiker:innen, Funktionär:innen, Zeug:innen, Richter:innen und die Bevölkerung auf ihre Seite ziehen und unter dem Schutz der *Omerta* operieren. Dazu bedarf es der Festigung der Machtposition, die sie durch Terror, Gewalt, Drohung und Einschüchterung erlangt: Die *Vendetta* ist dafür das ideale Instrument, sie ist der Treibstoff für die Errichtung und die Behauptung eines Systems im Staat, das über der staatlichen Legalität steht.

Im Gegensatz dazu fürchtet die *Brise de Mer* panisch die *Vendetta* in den Händen des Individuums, wenn es individuelle Bedürfnisse ungeachtet des Clan-Interesses zu befriedigen sucht. Die Rache als Instrument

egoistischer Ziele löst, wie dies die Beispiele von Mariani und Chossat zeigen, einen verheerenden Prozess kollektiver Zerstörung aus, der für den Niedergang der *Brise de Mer* verantwortlich ist. Er bedeutet aber nicht das Ende des korsischen Clanwesens an sich, das sich nach wie vor im Zeichen der *Vendetta* zyklisch erneuert und verändert. Dafür sorgt das Kommen und Gehen neuer Banden und neuer Machtgelüste, die vom Gesetz der *Omerta* und von der Komplizenschaft bis in die höchsten staatlichen Sphären profitieren und dafür leistet die *Vendetta* als unsichtbares Phänomen im Schatten der staatlichen Rechtsinstitutionen gute Dienste.

4.6 *Ohrfeige* (2016) von Abbas Khider⁴⁵⁴

Abbas Khider wurde 1973 in Bagdad geboren. Nach drei Jahren Gefängnis im Irak wegen regimefeindlicher Aktivitäten machte er persönlich die leidvolle Erfahrung des illegalen Flüchtlings in Ägypten, Tunesien, Italien, der Türkei und Griechenland,⁴⁵⁵ bis er in Deutschland Asyl fand.

Julia Encke begrüßt *Ohrfeige* als den ersten »Roman über ein Asylbewerberheim.«⁴⁵⁶ Lorenz B. M. Moosmüller identifiziert den »Kampf angesichts der Schikanen und Hindernisse des deutschen Asylsystems« als das zentrale Thema des Romans. Khider vermittele »das unehrliche, repressive Asylsystem aus der Sicht eines Asylbewerbers«, den »Alltagsrassismus in der deutschen Gesellschaft, ebenso wie die unlauteren Machenschaften einiger Asylbewerber.«⁴⁵⁷

Tatsächlich wendet sich Abbas Khider gegen »das Verwaltungssystem, das uns zu komischen, gelangweilten Kreaturen gemacht hat. Auf der einen Seite stehen die Einheimischen als diese Kreaturen, auf der anderen Seite Asylanten, die nur in Angst leben: Erst um die Aufenthaltserlaubnis, dann

454 Abbas Khider, *Ohrfeige*, München: btb 2017. Für Zitierzwecke wird die Sigle ›O‹ mit der Seitenzahl im Fließtext verwendet.

455 Warda El-Kaddouri, »Gott rette mich aus der Leere! Verlust, Religiosität und Radikalisierung in den Fluchtnarrativen von Abbas Khider und Sherko Fatah«, in: Thomas Hardtke / Johannes Kleine / Charlton Payne (Hg.), *Niemandsbuchten und Schutzbefohlene. Flucht-Räume und Flüchtlingsfiguren in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017, S. 39–51, hier: S. 39–40.

456 Julia Encke, »Vom Warten wird man immer blöder«, in: *Frankfurter Allgemeine*, 30.1.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

457 Lorenz B. M. Moosmüller, »Ich triumphiere mit den Mitteln der Literatur.« *Abbas Khiders Subversion und ironische Distanznahme als Erzählverfahren und Positionierungsstrategien im Kontext der sogenannten Migrationsliteratur*, Masterarbeit, Universität Wien 2017, S. 1.

vor dem Widerruf. Und dazwischen ist das System.«⁴⁵⁸ Die Deutschen werden im Roman als gelangweilte und zumeist herzlose Figuren dargestellt, die sich von den Flüchtlingen distanzieren. Dies hänge, so Khider, zum einen mit der Sprachbarriere zusammen und zum anderen mit der Abstumpfung und Erschöpfung der Berufsgruppen, die ständig mit den Flüchtlingen zu tun haben: »Hausmeister, Caritas-Angestellte, Polizisten. Und diese Menschen, die ständig mit den Asylanten zusammen sind, sind im Laufe der Zeit fix und fertig.«⁴⁵⁹ Wer am Ende eines langen bürokratischen, nicht selten aporetischen und standardisierten Verfahrens eine Aufenthaltsgenehmigung bekommt, das sei nicht vorhersehbar, sondern reine Glückssache:

»Es gibt Pech und Glück, mehr nicht. Die Mehrheit hat Pech, die meisten werden irgendwann abgeschoben. Sie leben immer in der Angst, dass ihre Aufenthaltserlaubnis nicht verlängert wird oder ein Widerruf kommt. Dass sie ihre Arbeit verlieren, und vor schlechter Behandlung in den Ausländerbehörden. [...] Und diese Ängste haben fast alle. Nur die nicht mehr, die es irgendwann schaffen, die deutsche Staatsbürgerschaft zu bekommen.«⁴⁶⁰

Khider zeige, so Thomas Hummitzsch, »in symbolischen Miniaturen die Abgründe der europäischen Asylrichtlinien sowie die Folgen ihrer eilfertigen Umsetzung«, wobei er zugleich deutlich mache, »dass es meist die auferlegte Ausweglosigkeit ist, die Migranten in die Kriminalität bringt.«⁴⁶¹ Wer sich im Gastland integrieren wolle, werde daran durch »das Regime, das sich formal Europäische Einwanderungs- und Asylpolitik nennt«, gehindert.⁴⁶² Eine weitere Schwierigkeit sieht Hummitzsch in der globalisierten Gleichgültigkeit des Systems, das vor populistischen und rassistischen Strömungen in Europa in die Knie gehe.⁴⁶³

Ohrfeige thematisiert in diesem Zusammenhang den asylsuchenden Flüchtling anhand des fiktiven irakischen Flüchtlings Karim Mensy, der in die Maschinerie des deutschen Asylrechts gerät, dessen Starrheit, Ungereimtheiten und Rechtsunsicherheit ihn zwischen der Hoffnung auf Asyl und der Verzweiflung über Abschiebung ohne Rückkehrmöglichkeit in den Irak oszillieren lässt. Integrationsversuche schon während der Wartezeit auf den amtlichen Asylbescheid sind aufgrund der Sprachbarrieren von vornherein zum Scheitern verurteilt. Es bleibt nur das

458 Kaspar Heinrich, »Abbas Khider. Wir sollten nicht plötzlich alles infrage stellen«, in: *Planet Interview*, 11.5.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

459 Ebd.

460 Ebd. Vgl. auch Vladimir Vertlib, »Sag ja nicht die Wahrheit!«, in: *Die Presse*, 5.8.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

461 Thomas Hummitzsch, »Inside Refugee oder: Abbas Khider und sein Roman zur Stunde«, in: *intellectures*, 2.2.2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

462 Ebd.

463 Thomas Hummitzsch, »Schluss mit der ›Globalisierung der Gleichgültigkeit‹«, in: *intellectures*, 12.10.2015 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

lähmende, untätige Warten auf eine Schicksalsentscheidung. Die oft sture Rechtsauslegung durch den Beamtenapparat ohne Rücksicht auf das menschliche Einzelschicksal führt zu Aporien und zu unbegreiflichen Entscheidungen.⁴⁶⁴ Statt die Integration der Flüchtlinge zu fördern, werde sie, wie Khider zeigt, im Gegenteil erschwert, wenn nicht gar verhindert. Ein Beispiel dafür sei schon, so Roland Freisitzer, der bürokratische Hürdenlauf, um Deutschkurse überhaupt besuchen zu dürfen.⁴⁶⁵ Und nicht nur das: »Was«, fragt Khider in *Ohrfeige*, »bedeutet es für einen Menschen, wenn er weder in der Heimat noch in der Fremde leben darf?«⁴⁶⁶

4.6.1 Ohrfeige: *Inhalt*

Karim Mensy, irakischer Asylant Nr. 3873 (O 12), fesselt Frau Schulz, Beamtin der Ausländerbehörde in Niederhofen an der Donau, an ihren Bürostuhl, um sie zu zwingen, ihm endlich zuzuhören (O 9–13). Sie gehört zu den Beamt:innen, »die hier darüber entscheiden, auf welche Weise ich existieren darf oder soll« (O 11), sie ist jene, die »mit dem Gewicht ihres übergroßen Stempels« (O 11) Hoffnungen zunichte macht. Mensy schildert Frau Schulz, wie er nur durch die teuren Dienste obskurer Schlepper:innen aus dem Irak fliehen konnte, wie er durch Zufall in Deutschland landete, obwohl er nach Frankreich wollte, und dort in ein Asylantheim gesteckt wurde. Nur durch die ebenso obskuren Dienste von Vermittler:innen im Münchner »Enlil« konnte er eine Schwarzarbeit finden und wurde bei den verworrenen Behördengängen und Formalitäten zur Erlangung einer Aufenthaltserlaubnis als Asylbewerber gegen Bezahlung unterstützt (O 22–23): »Dort gibt es alles was die Iraker in München und wohl in ganz Bayern dringend benötigen: Jobangebote auf dem Schwarzmarkt, Informationen über Asylanträge, Arbeits- und Aufenthaltserlaubnis, Auskünfte über Rechtsanwälte, Scheinehevermittlungen, Heiratsvermittler zwischen Mädchen aus der Heimat und den Irakern in Deutschland sowie Geldtransferstelle« (O 23). Mensy ist aus dem Irak geflohen, weil er an Gynäkomastie leidet und in seinem Heimatland Gefahr lief, als Homosexueller verfolgt zu werden (O 87–90, 92). Als offiziellen Grund, um seine Asylchancen zu erhöhen, gibt er an, Saddam Hussein und seine Frau beleidigt zu haben (O 108–109). Nach mehreren Aufhalten und langen Wartezeiten in verschiedenen

464 Vgl. Katharina Granzin, »Der Mensch im Durchgangsland«, in: *Frankfurter Rundschau*, 11.1.2019 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

465 Roland Freisitzer, »Abbas Khider: ›Ohrfeige‹«, in: *www.sandammer.at – Literaturzeitschrift im Internet*, März 2016 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

466 Henning Zühlsdorff, »Heinrich-Heine-Gastdozent 2016: Abbas Khider«, Universität Leuphana, 18.8.2023 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

Asylantenheimen (München, Zirndorf, Bayreuth, Niederhofen an der Donau) wird er als Asylberechtigter anerkannt und erhält eine auf zwei Jahre befristete Aufenthaltserlaubnis und einen blauen Pass für Asylberechtigte und Heimatlose (O 156). Mensys Hoffnung, nach diesen zwei Jahren eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung zu erhalten, zerschlägt sich jedoch, als sein Asylantrag nach dem Sturz Saddam Husseins widerrufen wird (O 31), mit der Begründung, dass der Irak für ihn keine Gefahr mehr darstelle. Nun bleibt ihm nichts anderes übrig, als Deutschland zu verlassen und zu versuchen, in einem anderen Land einen neuen Asylantrag zu stellen.

Im Folgenden wird die Aufmerksamkeit gezielt auf den *expliziten juristischen Diskurs im Narrativ* gelenkt, so wie er sich den Leser:innen ohne Kenntnis des realweltlichen deutschen Asylrechts erschließt. Ausgehend von diesem juristischen Diskurs in der Diegese werden die offensichtlichen rechtlich relevanten Informationen herausgearbeitet und zu einem vorläufigen juristischen Gesamtbild, so wie es sich aus dem Text ergibt, zusammengefügt. In einem zweiten Schritt wird das heute in Deutschland geltende Asylrecht erläutert und mit dem diegetischen Gesamtbild kontrastiert.

4.6.2 Zum expliziten Rechtsdiskurs in der Diegese

Die Untersuchung des Rechtsdiskurses in *Ohrfeige* lässt an Jürgen Fohrmanns und Harro Müllers Vergleich des Diskurses mit einem unbekannten Spiel denken: »Es sieht aus, als wären die Regeln eines unbekannten Spiels durch Beobachtung des Spielablaufs aufzufinden.«⁴⁶⁷ Tatsächlich entdeckt Karim Mensy die Spielregeln des deutschen Asylsystems im Laufe seiner Erfahrungen, seit er deutschen Boden betreten hat. Seine Schlepper:innen haben ihm eingeschärft, sobald er auf Polizist:innen treffen sollte, auf Englisch seinen Asylwunsch kundzutun (O 43). Denn nach den Bestimmungen des Gemeinsamen Europäischen Asylsystems (GEAS), auf das noch näher einzugehen sein wird, gilt als Asylgesuch jede beliebige Ausdrucksform, aus der hervorgeht, dass die betreffende Person internationalen Schutz begehrt.⁴⁶⁸

Der juristische Diskurs wird in *Ohrfeige* stufenweise entfaltet, ergänzt und vervollständigt und folgt dabei den Etappen des deutschen Asylrechts. Letzteres wird in der Diegese unter Verwendung des spezifischen

467 Fohrmann/Müller, »Einleitung«, S. 16.

468 Europäisches Unterstützungsbüro für Asylfragen, *Aufnahme von Personen, die internationalen Schutz beantragen. Richtlinie über Aufnahmebedingungen* (2013/33/EU). EASO-Fortbildungsreihe für Mitglieder von Gerichten, Luxemburg: Amt für Veröffentlichungen der Europäischen Union 2020, S. 26.

Amtsvokabulars sehr genau beschrieben, wie im Folgenden gezeigt wird. Bis auf wenige Ausnahmen, wie z. B. die dreimonatige Ausreisefrist bei Entzug der Asyllaubnis (Art. 38 Deutsches Asylgesetz AsylG), auf die ebenso später noch eingegangen wird, kommt es nur zu sehr geringen Abweichungen von der deutschen Asylgesetzgebung, mit der Abbas Khider offensichtlich sehr gut vertraut ist. *Ohrfeige* führt, um mit Johannes Angermüller zu sprechen, das Zusammenspiel von »Sprache«, »Praxis« und »Kontext« vor,⁴⁶⁹ in dem Sinne, dass die Amtssprache der deutschen Asylverwaltung, der praktische (fiktive) Fall Mensys und der größere Kontext des deutschen Asylwesens zusammengeführt werden. Khider erläutert und kommentiert das deutsche Asylsystem, indem er rechtliches Fachvokabular mit den Erfahrungen Mensys und anderer Asylsuchender, die das gleiche Schicksal teilen, verknüpft. Der Rechtsdiskurs dominiert in *Ohrfeige* das Handeln und Tun der fiktionalen Figuren, deren ebenso fiktionale Dialoge die Funktion haben, das reale deutsche Asylsystem einerseits zu veranschaulichen und andererseits zu bewerten. Realer und diegetischer Rechtsdiskurs sind so sehr eng miteinander verknüpft und werden durch fiktiv-imaginäre Elemente inszeniert, insbesondere wenn es darum geht, Inkonsistenzen und Widersprüche im System aufzudecken. Ein anschauliches Beispiel für solche strukturelle Ungereimtheiten ist die Schwierigkeit für Asylsuchende, möglichst schnell einen finanzierten Sprachunterricht zu erhalten, um die Integration zu erleichtern: Dazu wird ein volles Arbeitsjahr in Deutschland vorausgesetzt (O 160), zugleich aber dürfen Asylbewerber:innen während der langen Wartezeit auf einen Bescheid über ihren Asylantrag keiner Arbeit nachgehen. Auf diese Weise setzt ein aporetischer Kreislauf ein, denn alle Bemühungen, die langen Wartezeiten für eine Ausbildung oder Qualifizierung zu nutzen, werden ohne vorherigen Spracherwerb zunichte gemacht:

Um die Zulassung zum Kolleg zu erhalten, musste man wiederum eine Prüfung ablegen. Um diese Prüfung schreiben zu dürfen, brauchte ich allerdings ein Sprachzeugnis, nämlich die zentrale Mittelstufenprüfung des Goethe-Instituts. Also Kurse auf dem Sprachniveau A1 bis B2 [...]. Die Vorbereitung auf die Zulassungsprüfung für das Studienkolleg würde so mindestens zwölf Monate dauern und ein Vermögen kosten. Oder aber ich müsste eben zwölf Monate lang arbeiten, um den Sprachkurs vom Arbeitsamt bezahlt zu bekommen. Frühestens drei Jahre nach meiner Anerkennung hätte ich also mit meinem Studium beginnen können. (O 160)

Wie hier gezeigt wird, beschränkt sich Khiders Rechtsdiskurs in *Ohrfeige* nicht auf die Abbildung des Asylsystems in der Diegese, sondern er hebt, als guter Kenner des Systems, dessen Schwachstellen hervor.

469 Angermüller, »Einleitung«, S. 25.

Beschreibung, Illustration und Kritik des Systems sind hier eng miteinander verwoben. In Verbindung mit dem diegetischen Rechtsdiskurs lässt Khider, um mit George H. Mead zu sprechen, anhand des Asylsuchenden Mensy und seiner Interaktionen mit anderen Asylsuchenden ein Bedeutungssystem entstehen, »das durch eine Gruppe von Individuen erzeugt wird, die an einem sozialen Prozess der Erfahrung und des Verhaltens teilhaben.«⁴⁷⁰ Dabei geht es um die Art und Weise, wie die Asylsuchenden über das Asylsystem kommunizieren, sich gegenseitig beraten und Informationen austauschen, wie das folgende Beispiel zeigt, als Rafid, ein Mitbewohner im Asylheim, Mensy erklärt: »Wenn rauskommt, dass du wegen Fahnenflucht hier bist, bekommst du nie eine Aufenthaltserlaubnis. Du erhältst dann eine Duldung. Mit diesem Status kannst du zwar außerhalb vom Heim wohnen, bist aber an Bayreuth gebunden und darfst weder verreisen noch studieren noch arbeiten. Wenn du sowieso keine Aufenthaltserlaubnis willst, dann sei ehrlich« (O 69).

In ähnlicher Weise erklärt ein anderer Asylbewerber, Zacharias, Mensy, mit welchen Argumenten er seine Chancen auf Asyl erhöhen kann: »Du hast sechst Möglichkeiten, um den Richter zu überzeugen. Entweder hast du etwas gegen die Regierung getan und man sucht dich, oder du bist Christ, Kommunist, Mitglied einer schiitischen Partei, ein Homosexueller oder Teil einer Minderheit. Andere Alternativen hast du als Iraker nicht« (O 101). Khiders offensichtlich gute Kenntnis des deutschen Asylsystems spiegelt sich in der Diegese wider, die Fiktion dient dazu, das Asylsystem nicht nur zu erklären, sondern es auch zu hinterfragen.

In diesem Sinne fragt Karim Mensy Frau Schulz von der Ausländerbehörde, warum sich niemand um seine Schwierigkeiten mit der Aufenthaltserlaubnis, der Ausländerbehörde, dem Bundeskriminalamt, dem Bundesnachrichtendienst, dem Verfassungsschutz (O 19) und dem Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (O 59) kümmert und wie er damit umgehen soll, wenn »er weder in der Heimat noch in der Fremde leben darf« (O 19).

Nachdem Mensy irgendwo in Deutschland aus einem LKW aussteigen muss, obwohl er nach Frankreich zu seinem Onkel will, begibt er sich zum nächsten Bahnhof und wird dort von der Polizei aufgefordert, sich auszuweisen. Da er keinen Pass hat, klicken die Handschellen und er wird auf das Polizeirevier von Dachau (O 46) gebracht (O 43). Nach der Aufnahme seiner persönlichen Daten, muss er sich in einem Nebenraum splitterfasernackt ausziehen und wird bis in die intimsten Bereiche untersucht (O 44–45). Es folgen Unterschriften, Fotos und Fingerabdrücke (O 45). Sein 500-Dollarschein wird als Strafzahlung für illegalen Aufenthalt auf deutschem Boden einbehalten (O 51, 57). Er wird in eine Gefängniszelle gesperrt (O 46) und einige Tage später zunächst in ein

470 Keller, »Das Wissen«, S. 40.

Asylbewerberheim in München und dann nach Zirndorf gebracht, da München überbesetzt ist (O 50–51). Er bekommt seine Habseligkeiten zurück, die Handschellen werden ihm abgenommen, aber er darf nur in Deutschland, d. h. in dem Land, in dem er aufgegriffen worden ist, um Asyl ersuchen (O 51). Er erhält einen Fahrschein, um von Zirndorf zu einer anderen Asylunterkunft in Bayreuth weiterzufahren (O 57). Dort muss er »zu einer Befragung in das Verwaltungsbüro« (O 68), wo ihm eine sogenannte »Identitätskarte« ausgehändigt wird. »Das war ein Ausweis, der mir eine dreimonatige Aufenthaltserlaubnis bestätigte. Es war ein grünes, längliches Dokument, mit einem Foto von mir und meinen persönlichen Angaben« (O 68). Außerdem muss er zu einem Termin am 21. Februar 2001 um 8:30 Uhr (O 105) beim Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge »zur Anhörung im Rahmen eines Asylverfahrens« (O 105) erscheinen, zur Überprüfung seines Anspruchs auf Asyl »im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention [...], oder ob sonstige Abschiebungshindernisse vorliegen« (O 68). Es geht darum, den Richter davon zu überzeugen, dass zum einen eine Rückkehr in die Heimat unmöglich ist, und zum anderen, dass Deutschland das erste Asylland ist (O 72). Ein Mitbewohner des Bayreuther Asylbewerberheims, Rafid, klärt Mensy, wie bereits erwähnt, zusammenfassend über die Rechtslage auf, indem er ihm die gültigen Asylgründe aufzählt (O 101). Die Anhörung dauert achtzig Minuten, Mensy muss auf vierzig Fragen aus vier Kategorien – Person, Asylgründe, Reiseweg, Sonstiges – mit Hilfe eines Dolmetschers antworten (O 106–111). Während der Wartezeit auf den gerichtlichen Bescheid darf er, außer einem »Integrationsjob« mit einem Stundenlohn in Höhe einer Mark, keine Arbeit annehmen (O 151).

Nach mehreren Monaten wird seinem Antrag stattgegeben, er erhält von der Ausländerbehörde einen blauen Pass für Heimatlose und Asylant:innen und eine auf zwei Jahre befristete Aufenthaltserlaubnis (O 156). Einen Monat nach dem Erhalt des Bescheids muss Mensy das Asylbewerberheim verlassen und sich eine Wohnung und eine Arbeit suchen (O 157). Als Übergangslösung erhält er, auf Antrag beim Sozialamt, ein Zimmer in einem Obdachlosenheim und monatlich 380 Mark (O 159). Um in Deutschland studieren zu können, muss er jedoch »zwei Semester lang ein Studienkolleg besuchen, um das deutsche Abitur nachzuholen« (O 160), da sein irakisches Abitur nicht anerkannt wird. Dafür benötigt er aber den Nachweis des Sprachniveaus B2 in Deutsch und, um einen Deutschkurs vom deutschen Arbeitsamt finanziert zu bekommen, muss er mindestens ein Jahr gearbeitet haben (O 160). Nach dem Anschlag auf die New Yorker Twin Towers am 11. September 2001 wird jedoch die Arbeitssuche zusätzlich erschwert (O 162) und Mensy wird zweimal – ohne besonderen Grund – zu einem Gespräch bei der Kriminalpolizei vorgeladen, wo er zahlreiche Fragen beantworten muss, unter

anderen, ob er Kontakte zu Al-Qaida oder zu einer von vierundvierzig anderen Terrororganisationen habe (O 165–168).

Nach dem Sturz Saddam Husseins erhält Mensy gar den Widerruf seines Asylantrags und soll umgehend in sein Heimatland zurückkehren (O 31). Mit Hilfe eines Anwalts erreicht er einen Aufschub von zwei Monaten, um Zeit zu gewinnen (O 33). Nach Ablauf dieser Frist wird ihm der blaue Asylantragspass abgenommen und er erhält ein Duldungsdokument, das seine Bewegungsfreiheit auf einen Umkreis von dreißig Kilometern von seinem Wohnort einschränkt – »Residenzpflicht« (O 61) – und zudem nur eine Zwischenetappe bis zur Abschiebung darstellt: »Mit deiner Aufenthaltserlaubnis ist es bald vorbei. Der Asylantragspass wird dir dann ebenfalls abgenommen. Danach bleibt dir bestenfalls die Duldung und du darfst dich nicht weiter als dreißig Kilometer von Niederhofen entfernen. Das alles wird nur gemacht, um dich später doch abzuschieben« (O 32). In dieser Situation bleibt ihm schließlich nichts anderes übrig, als zu versuchen, in einem anderen Land Asyl zu beantragen, eine teure Scheinehe einzugehen oder tatsächlich eine Einheimische zu heiraten (O 34–35).

Diese Darstellung des Rechtsdiskurses über Asyl und Immigration in *Ohrfeige* wird nun im folgenden Kapitel mit dem real-faktischen deutschen Asylrecht kontrastiert, wobei die Aufmerksamkeit selektiv auf die Themen gelenkt wird, die Abbas Khider in seinem Roman besonders anspricht.

4.6.3 Kontrafaktische Kontrastierung: Deutsche Asylgesetzgebung vs. Rechtsdiskurs in der Diegese

Wie bei den vorangegangenen kontrafaktischen Untersuchungen muss auch hier die Faktizität des Rechts festgestellt werden, um die kontrafaktische Kontrastierung zwischen Fakt (realweltliches Asylrecht) und Fiktion (diegetisches Asylrecht) überhaupt zu ermöglichen.⁴⁷¹ Es wurde bereits mehrfach erwähnt, dass das Recht im Gegensatz zur Literatur die Aufgabe der konkreten Regelung von Sachverhalten erfüllen muss, d. h. es muss gültig und wirksam sein, um seine praktische Funktion entfalten zu können. Aus dieser Forderung ergibt sich der Imperativ der rechtlichen Faktizität, die, wie Habermas betont, durch die positive Normsetzung in Verbindung mit der Durchsetzbarkeit dieser Normen künstlich erzeugt wird.⁴⁷²

⁴⁷¹ Siehe dazu Kapitel 2.4 zur Kontrafaktik.

⁴⁷² Vgl. Habermas, *Faktizität*, S. 50.

4.6.3.1 Faktizität des deutschen Asylrechts

Erinnert sei hier noch einmal an das Habermas'sche Konzept der ›künstlich erzeugten Faktizität‹ des Rechts: »Die Geltung des positiven Rechts [ist] zunächst dadurch bestimmt, dass als Recht gilt, was nach rechtsgültigen Prozeduren Rechtskraft erlangt.«⁴⁷³ Wendet man die Habermas'schen Kriterien positiv-künstlicher Rechtsproduktion auf das deutsche Asylrecht an, so gründet die rechtliche Faktizität in diesem Sinne auf drei hierarchisch geordneten Ebenen, nämlich der völkerrechtlichen (Genfer Flüchtlingskonvention und dazugehörige Protokolle), der europäischen (GEAS) und der nationalen Ebene (deutsches Asylgesetz). In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Normen nur dann ihre Wirkung entfalten, wenn sie, um mit Georg Jellinek zu sprechen, von einer äußeren Autorität ausgehen und ihre Verbindlichkeit durch äußere Autoritäten garantiert wird.⁴⁷⁴ In diesem Sinne ist zunächst zu klären, wie internationale und europäische Normen ihre Wirkung im deutschen Recht entfalten können. Dies geschieht durch das Ratifizierungsverfahren gemäß Art. 59, Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes (GG): »Verträge, die Rechtssetzungsbefugnisse des Bundestages berühren oder sich auf Gegenstände der bundesgesetzlichen Regelung beziehen, bedürfen der Zustimmung der Bundesregierung und des Bundestages sowie der Bundesländer gemäß Artikel 77 GG.« Nach dieser grundsätzlichen Bestimmung bedarf die Ratifizierung völkerrechtlicher Verträge eines Zustimmungsgesetzes des Bundestages, der Billigung durch den Bundesrat und der Unterzeichnung durch den Bundespräsidenten. Erst nach Abschluss des Ratifizierungsverfahrens und der anschließenden Veröffentlichung des Ratifikationsgesetzes sowie der Hinterlegung des ratifizierten Vertrages entfalten völkerrechtliche Vertragsnormen ihre Wirkung im deutschen Recht.⁴⁷⁵ Auf diesem Wege wurde also die Genfer Flüchtlingskonvention 1954, die hier von besonderem Interesse ist, von Deutschland ratifiziert. Was das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) und die mit ihr verbundenen europäischen Richtlinien und Verordnungen betrifft, so sind diese ab ihrer Veröffentlichung im EU-Amtsblatt für alle Vertragsstaaten der Europäischen Union unmittelbar verbindlich und müssen innerhalb einer bestimmten Frist (in der Regel zwei Jahre) durch ein Gesetz in nationales Recht umgesetzt werden. Aus der Reihe der verbindlichen EU-Richtlinien des GEAS ergibt sich für Deutschland die rechtliche Verbindlichkeit der europäischen Normen im nationalen Recht.⁴⁷⁶ Daraus

473 Ebd., S. 47.

474 Jellinek, »Staat«, S. 333.

475 JuraForum, »Ratifikation: Definition und Bedeutung im Völker- und Vertragsrecht«, in: *Lexikon*, 5.6.2024 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

476 Richtlinie 2013/32/EU (ABl. L 180/60), Richtlinie 2013/33/EU (ABl. S. 180/96), Verordnung (EU) Nr. 604/2013 (ABl. S. 180/31), Verordnung (EU) Nr. 2024/1347 (ABl. L. 22.5.2024).

kann, um mit Hans Kelsen zu sprechen, das faktisch-normative ›Sein‹⁴⁷⁷ des europäischen Asylrechts abgeleitet werden, das hierarchisch über dem nationalen Recht steht. Demgegenüber resultiert das faktisch-normative ›Sein‹ des deutschen Asylrechts aus dem deutschen Gesetzgebungsverfahren und der Bekanntmachung des Gesetzes am 2. September 2008 (BGBl. I S. 1789), zuletzt geändert durch das Rückführungsverbesserungsgesetz vom 21. Februar 2024 (BGBl. I Nr. 54).

4.6.3.2 Kontrafaktische Kontrastierung

Nach diesen internationalen, europäischen und nationalen Bestimmungen beruht das deutsche Asylrecht auf drei Säulen, die hierarchisch angeordnet sind: 1. internationale Abkommen, 2. das deutsche Grundgesetz und 3. das deutsche Asylgesetz.

Nach dem Wortlaut von Art. 1, A Abs. 2 des »Abkommens über die Rechtsstellung der Flüchtlinge« (Genfer Flüchtlingskonvention GFK) vom 28. Juli 1951 genießt den Flüchtlingsstatus die Person, die

aus der begründeten Furcht vor Verfolgung [Hervorgebung durch d. Verf.] wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will; oder die sich als Staatenlose infolge solcher Ereignisse außerhalb des Landes befindet, in welchem sie ihren gewöhnlichen Aufenthalt hatte, und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtungen nicht dorthin zurückkehren will.⁴⁷⁸

Die *begründete Furcht* vor Verfolgung impliziert eine subjektive und eine objektive Beurteilung der Eigenschaft als Flüchtling. Das subjektive Element erfordert die Beurteilung des Asylantrages unter Berücksichtigung der persönlichen Situation des:der Asylbewerbers:Asylbewerberin:

Zu berücksichtigen sind persönliche Gründe, der familiäre Hintergrund des Antragstellers, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten rassischen, religiösen, nationalen, sozialen oder politischen Gruppe, die eigene Beurteilung seiner Lage, seine persönlichen Erfahrungen – mit anderen Worten alles, das darauf hindeuten könnte, dass das ausschlaggebende Motiv für seinen Antrag Furcht ist. Die Furcht muss jedoch begründet

⁴⁷⁷ Vgl. Jellinek, »Staat«, S. 333–337.

⁴⁷⁸ UNHCR Österreich, *Handbuch über Verfahren und Kriterien zur Erstellung der Flüchtlingseigenschaft gemäß dem Abkommen von 1951 und dem Protokoll von 1967 über die Rechtsstellung der Flüchtlinge*, Genf, September 1979, Neuauflage Dezember 2003, S. 11.

sein. Aber auch übertriebene Furcht kann begründet sein, wenn, nach den Umständen des Falles zu urteilen, eine solche seelische Verfassung als gerechtfertigt angesehen werden kann.⁴⁷⁹

Als subjektiv berechnete Gründe für die Furcht vor Verfolgung können auch zukünftige Ängste aufgrund der gesetzlichen Handhabung, der Erfahrungen anderer oder individueller Besonderheiten, des Erlebens einer stark lebensbeeinträchtigenden Diskriminierung oder eines starken Unsicherheitsgefühls⁴⁸⁰ geltend gemacht werden:

Diese Befürchtungen müssen nicht unbedingt auf eigenen persönlichen Erfahrungen des Antragstellers beruhen. Aus dem, was z. B. seinen Freunden und Verwandten und anderen Angehörigen seiner Rasse oder sozialen Gruppe geschah, kann geschlossen werden, dass seine Furcht, auch er werde früher oder später ein Opfer der Verfolgung, wohl begründet ist. Von Bedeutung sind hierbei die Gesetze seines Heimatlandes und vor allem die Art und Weise, wie sie angewandt werden. Die Situation des einzelnen muss nach den jeweils nur für ihn geltenden Umständen beurteilt werden. Bei einer bekannten Persönlichkeit ist die Möglichkeit des Verfolgtwerdens wahrscheinlich größer als bei einem unbekannten Menschen. Alle diese Faktoren, d.h. der Charakter eines Menschen, sein Hintergrund, sein Einfluss, sein Vermögen oder sein Charakter mögen die Schlussfolgerungen rechtfertigen, dass seine Furcht vor Verfolgung begründet ist.⁴⁸¹

Das objektive Element erfordert die Beurteilung der tatsächlichen politischen und rechtlichen Situation im Herkunftsland als Glaubwürdigkeitsfaktor für die Begründetheit der Furcht vor persönlicher Verfolgung: »Das Wissen um die Verhältnisse im Heimatland des Antragstellers kann jedenfalls ein wichtiger Faktor bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit des Antragstellers sein.«⁴⁸²

In *Ohrfeige* kann Mensy sowohl subjektive als auch objektive Gründe der Furcht geltend machen: Zu den subjektiven Gründen zählt sicherlich sein Leiden an der Gynäkomastie, das ihn, aufgrund der falschen Annahme von Homosexualität, der Verfolgung nicht nur durch den irakischen Staat, sondern auch durch die irakische Gesellschaft aussetzt: »Einerseits mit einem prächtigen Penis ausgestattet, andererseits mit einem wohlgenährten Frauenbusen. [...] Damals in Bagdad fürchtete ich sogar, von den Jungs meines Viertels vergewaltigt zu werden, wenn sie erfuhren, dass ich zur Hälfte eine Frau war« (O 87). Die objektiven Gründe für Mensys Angst ergeben sich aus der Diktatur Saddam Husseins und der politischen Verfolgung. Die Tatsache, bereits Opfer von Verfolgung

479 Ebd., S. 13.

480 Vgl. ebd., S. 15–16.

481 Ebd., S. 13.

482 Ebd.

gewesen zu sein, kann als zusätzliche Plausibilisierung der Furcht vor Verfolgung angesehen werden.⁴⁸³ Unter Verfolgung versteht die Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) die »Bedrohung des Lebens oder der Freiheit [...] wegen [...] Rasse, Religion, Nationalität«, wegen unerwünschter politischer Überzeugungen oder wegen der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe.⁴⁸⁴

Die Verfolgung kann kumulativ auf mehreren der in Art. 1 A, Abs. 2 GFK genannten Gründen (Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, politische Überzeugung) oder auch nur auf einem dieser Gründe beruhen. Ein Asylantrag kann darüber hinaus nur dann gestellt werden, wenn sich der:die Antragsteller:in zum Zeitpunkt der Antragsstellung außerhalb des Herkunftslandes befindet:

Eine generelle Voraussetzung für die Erlangung der Flüchtlingseigenschaft ist die, dass sich der im Besitz einer Staatsangehörigkeit befindliche Antragsteller außerhalb des Landes dieser Staatsangehörigkeit befindet. Es gibt keine Ausnahmen für diese Regel. Internationaler Schutz kann nicht gewährt werden, solange sich eine Person unter der territorialen Hoheit des Heimatlandes befindet.⁴⁸⁵

Nach Art. 16a des deutschen Grundgesetzes (GG) haben politisch Verfolgte in Deutschland Anspruch auf Asyl, wenn sie nachweisen können, dass sie in ihrem Herkunftsland politisch verfolgt werden oder dort unmenschliche oder erniedrigende Bestrafung oder Behandlung zu erwarten haben. Liegen diese Voraussetzungen nicht oder nicht mehr vor, so kann dem:der Asylbewerber:in das Asyl verweigert oder dem:der Asylantragssteller:in die Asylgewährung entzogen werden. Der Gesetzgeber kann darüber hinaus jene Herkunftsstaaten bestimmen, deren Staatsangehörigen aufgrund der günstigen oder schützenden Rechtslage kein Asylrecht gewährt wird.

Eine solche erniedrigende Behandlung neben Verfolgung und Bestrafung droht Mensy im Irak, wo er seine Gynäkomastie unter schwierigen Umständen verbergen muss: »Und niemandem konnte ich es anvertrauen. [...] Bäder wurden für mich zu einer absoluten Verbotszone. [...] Bis heute verfolgt mich die ständige Angst, von Männern geschlagen, gedemütigt oder vergewaltigt [zu werden] – und von Frauen ausgelacht oder als ekelhaft empfunden« (O 89) zu werden. Besondere Angst hat Mensy vor dem bevorstehenden Wehrdienst, bei dem die Gefahr besteht, wegen seiner Brüste als ›*al-Arif*‹ gedemütigt und sexuell missbraucht zu werden (O 89–90).

Wenn die Vertragsstaaten der Genfer Flüchtlingskonvention einerseits verpflichtet sind, den Schutz des Asyls bei Vorliegen der erforderlichen

483 Ebd., S. 14.

484 Ebd., S. 15.

485 Ebd., S. 23–24.

Voraussetzungen zu gewähren, so haben sie andererseits auch die Möglichkeit, dem:der Asylsuchenden diesen Schutz wieder zu entziehen, sobald er aufgrund neuer Faktoren nicht mehr gerechtfertigt ist. In diesem Sinne kann die Asylgewährung gemäß Art. 1 C GFK dann rückgängig gemacht werden, wenn die Umstände, aufgrund derer der Schutz des Herkunftslandes nicht gewährleistet war, wegfallen.⁴⁸⁶ Einer Aberkennung des Asylschutzes steht jedoch immer die Situation von Flüchtlingen entgegen, die sich auf »zwingende, auf früheren Verfolgungen beruhende Gründe, berufen« (Art. 1 C (6), 2) können und denen eine Rückkehr trotz veränderter Verhältnisse im Herkunftsland nicht zugemutet werden kann. Die Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) bezieht sich mit dieser Klausel auf die

besondere Lage einer Person, die in der Vergangenheit unter sehr schwerer Verfolgung zu leiden hatte und deren Flüchtlingseigenschaft nicht notwendigerweise beendet wird, auch wenn sich in ihrem Herkunftsland grundlegende Veränderungen vollzogen haben. [...] Häufig wird der Standpunkt vertreten, man könne von jemandem, der selbst – oder dessen Familie – besonders schwere Verfolgung zu erdulden hatte, nicht erwarten, dass er in das betreffende Land zurückkehrt. Auch wenn in dem betreffenden Land eine Änderung des Regimes stattgefunden hat, so bedeutet dies nicht immer auch eine völlige Änderung in der Haltung der Bevölkerung, noch bedeutet sie, in Anbetracht der Erlebnisse in der Vergangenheit, dass sich der psychische Zustand des Flüchtlings völlig geändert hat.⁴⁸⁷

In *Ohrfeige* wird Mensy das Asylrecht mit der Begründung entzogen, Saddam Hussein sei von der US-Armee gestürzt worden und er könne nun gefahrlos in sein Heimatland zurückkehren (O 31). In der konkreten Realität bedeutet der Sturz Husseins jedoch keineswegs das Ende der Gefahren, denn auch wenn der Irak formal keine Diktatur mehr ist, so befindet sich das Land nach wie vor im Chaos, wie Mensy in *Ohrfeige* ausführt: »Täglich Bombenanschläge. Armeen aus allen Teilen der Welt und die Saddamisten erschießen sich gegenseitig. [...] Der Irak ist kein Land mehr, sondern die Kampfarena der Weltmächte und Verrückten« (O 32). Die Aberkennung des Asylrechts durch die deutschen Behörden stützt sich in *Ohrfeige* allein auf den Sturz Husseins, ohne die realen Verhältnisse im Irak zu berücksichtigen, die für Mensy nach wie vor eine Gefahr darstellen. Dabei ist besonders hervorzuheben, dass sich die Grundeinstellung der irakischen Gesellschaft zu vermeintlicher Homosexualität – auch wenn sie im Fall Mensy nur eine scheinbare ist – nicht durch politische Umwälzungen von heute auf morgen ändert, sodass Mensy nach wie vor Bestrafung und Demütigung fürchten muss

486 Ebd., S. 30–31.

487 Ebd., S. 37.

und nicht in sein Land zurückkehren kann. In diesem Zusammenhang muss daher auf die Nichtbeachtung des Art. 1C (6), 2 GFK durch die deutschen Behörden hingewiesen werden, wonach sie die besondere Situation Mensys hätten berücksichtigen müssen. Sie hätten vor allem beachten müssen, dass sich die Einstellung der irakischen Bevölkerung zur Homosexualität als kultureller Faktor nicht bloß durch einen politischen Umsturz ändert. Darüber hinaus hätten weitere Faktoren berücksichtigt werden müssen, die Mensys individuelle Lage bestimmen, wie zum einen sein finanzielles Unvermögen, der Gefahr der Verfolgung als Homosexueller durch eine Operation zu entgehen, und zum anderen die anhaltende lebensbedrohende Situation im Irak aufgrund der gewalttätigen und chaotischen Kriegszustände. Während die Genfer Flüchtlingskonvention (GFK) und das dazugehörige Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 31. Januar 1967⁴⁸⁸ die Kriterien zur Bestimmung der Figur des völkerrechtlichen Flüchtlingsbegriffs festlegen, bleibt die Ausgestaltung des Asylverfahrens den jeweiligen Vertragsstaaten überlassen. Das Amt des Hohen Flüchtlingskommissars der Vereinten Nationen (UNHCR⁴⁸⁹) betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer humanen, verständnisvollen und kompetenten Handhabung des Asylverfahrens:

Es sollte nie vergessen werden, dass sich jemand, der sich um die Anerkennung als Flüchtling bemüht, in einer besonders empfindlichen Lage befindet. Er hält sich nicht nur in einer fremden Umgebung auf, er hat unter Umständen auch mit erheblichen technischen wie psychologischen Schwierigkeiten zu kämpfen, wenn er seinen Fall den Behörden eines fremden Landes – sehr oft noch in einer fremden Sprache – vortragen muss. Sein Antrag sollte daher im Rahmen eines besonders zu diesem Zweck geschaffenen Verfahrens von qualifizierten Beamten bearbeitet werden, die erforderliches Wissen und Erfahrung sowie Verständnis für die besonderen Schwierigkeiten und Nöte eines Antragstellers besitzen.⁴⁹⁰

Hier sticht besonders der Appell an das Verständnis für die individuelle Situation des:der Asylbewerbers:Asylbewerberin hervor. Dazu gehört auch das Verbot der Ausweisung oder Zurückweisung des Flüchtlings, wenn dadurch sein Leben oder seine Freiheit aus den Gründen des Art. 1, A Abs. 2 GFK bedroht wäre (Art. 33 GFK).

488 Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge, Vereinte Nationen, Vertragssammlung, Bd. 189, 28. Juli 1951 (»Genfer Flüchtlingskonvention«); geändert durch das Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge, Vereinte Nationen, Vertragssammlung, Bd. 606, 31. Januar 1967 (Internet-Links im Literaturverzeichnis).

489 UNHCR = United Nations High Commissioner for Refugees.

490 UNHCR Österreich, *Handbuch*, S. 55.

In *Ohrfeige* bringt Khider in diesem Zusammenhang die fehlende Menschlichkeit und Individualisierung bei der Bearbeitung von Asylant:innen zur Sprache. Die Asylant:innen und Asylbewerber:innen werden nicht als Menschen, sondern als Nummern behandelt, wie Mensy bitter feststellt: »Für Sie war ich wohl Asylant 3873 oder so. Nicht mehr wert als die Nummern, die ich ziehen musste, um zu warten« (O 12). Die individuelle Situation des:der Asylsuchenden muss gegenüber der administrativen Rigidität zurücktreten, die jede Hoffnung auf menschliches Verständnis zunichte macht: »Es war ein sinnloses Warten, das ich nur auf mich genommen habe, weil ich die Hoffnung hatte, Verständnis zu erfahren und eine Chance zu bekommen« (O 12).

Die Verbindlichkeit der Genfer Flüchtlingskonvention für die Mitgliedstaaten der Europäischen Union wird in Art. 78 des Vertrages über die Arbeitsweise der Europäischen Union (AEUV)⁴⁹¹ deutlich betont: »Nach Artikel 78 Absatz 1 AEUV muss die gemeinsame Politik im Bereich Asyl, subsidiärem Schutz und vorübergehendem Schutz in Einklang mit dem Genfer Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge und dem Protokoll vom 31. Januar 1967 sowie mit »anderen einschlägigen Verträgen« stehen.«⁴⁹² Dies wird ebenso in Erwägungsgrund 3 der EU⁴⁹³-Aufnahmerrichtlinie vom 26. Juni 2013 betont: »Der Europäische Rat kam [...] überein, auf ein Gemeinsames Europäisches Asylsystem (GEAS) hinzuwirken, das sich auf die uneingeschränkte und umfassende Anwendung des Genfer Abkommens [...] stützt, [...] damit der Grundsatz der Nichtzurückweisung gewahrt« (Art. 33 GFK)⁴⁹⁴ und das Bestrafungsverbot für illegale Einreise (Art. 31 GFK) im Vorfeld der förmlichen Asylanerkennung berücksichtigt wird.⁴⁹⁵

In *Ohrfeige* wird dieses Bestrafungsverbot jedoch in keiner Weise berücksichtigt, da die deutschen Polizeibeamten Mensy bei der Kontrolle am Bahnhof festhalten und seinen 500-Dollar-Schein als Strafe für seine illegale Einreise einbehalten (O 51, 57). Mensy hätte diese Strafe vermeiden können, wenn er sich sofort nach Betreten des deutschen Bodens bei der Polizei gemeldet hätte (O 51), doch dazu hatte er keine Gelegenheit, da er ohne Vorankündigung gezwungen worden war, auf deutschem Boden an einem unbekannten Ort aus dem Lastwagen

491 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union. Amtsblatt der Europäischen Union, C 326/49, 26.10.2012 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

492 Europäisches Unterstützungsbüro für Asylfragen, *Aufnahme*, S. 22.

493 EU: Europäische Union.

494 Richtlinie 2013/33/EU des Europäischen Parlaments und Rates zur Festlegung von Normen für die Aufnahme von Personen, die internationalen Schutz beantragen, 26. Juni 2013 (Abl. L 180/96). Diese Richtlinie ist für alle EU-Staaten – mit Ausnahme von Dänemark – bindend.

495 Europäisches Unterstützungsbüro für Asylfragen, *Aufnahme*, S. 22.

auszusteigen, der ihn transportiert hatte. In diesem Zusammenhang zeigt sich bereits eine gewisse Inkonsistenz des deutschen Asylsystems, da es für Flüchtlinge in der Praxis unmöglich ist, einen Asylantrag zu stellen, ohne sich schon im Zielland zu befinden, und sei es auch nur, um sich, wie im Fall Mensys, vom Ankunftsort zur nächsten Polizeidienststelle zu begeben. Asylbewerber:innen haben nicht nur mit Strafen aufgrund illegaler Einwanderung zu rechnen, sondern vor allem mit Abschiebungen aus dem Zielland. In diesem Zusammenhang bekennt sich das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) zum Grundsatz der Nichtzurückweisung, der es den Mitgliedstaaten der Europäischen Union verbietet, Flüchtlinge »in ein Land rückzuführen, in dem ihnen Verfolgung droht. Sein Anwendungsbereich erstreckt sich auch auf Asylbewerber:innen, solange über ihren Antrag nicht endgültig entschieden ist.«⁴⁹⁶

Wie bereits kommentiert, bringt der Widerruf der Asylanerkennung Mensy in eine unmögliche Situation: Er darf nicht in Deutschland bleiben, muss aber weiterhin mit Verfolgung im Irak rechnen und hat keine Gewissheit, in einem anderen Land Asyl zu erhalten. Unter diesem Gesichtspunkt kommt der Einzug des deutschen Asylpasses in der Praxis einer rechtswidrigen Rückführung gleich, die der individuellen subjektiven und objektiven Situation Mensys nicht gerecht wird. In *Ohrfeige* wird die aporetische Situation Mensys in der Frage zusammengefasst, wie er damit umgehen soll, dass »er weder in der Heimat noch in der Fremde leben darf« (O 19).

Als weitere supranationale Rechtsquelle, die für die Mitgliedsstaaten der EU verbindlich ist, ist die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) zu nennen. Ihre Rechtsverbindlichkeit für Deutschland, wie für die anderen Vertragsstaaten, geht aus Art. 6, Abs. 3 des Vertrags über die Europäische Union (EUV) hervor: »Die Grundrechte, wie sie in der Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten gewährleistet sind und wie sie sich aus den gemeinsamen Verfassungsüberlieferungen der Mitgliedstaaten ergeben, sind als allgemeine Grundsätze Teil des Unionsrechts.«⁴⁹⁷ Weitere Verpflichtungen ergeben sich für Deutschland aus der Charta der Grundrechte der Europäischen Union (EU-Charta), insbesondere hinsichtlich der Bestimmungen über die Würde des Menschen (Art. 1 EU-Charta), das Verbot der Folter und unmenschlicher Strafe (Art. 4 EU-Charta), das Recht auf Freiheit und

496 Agentur der Europäischen Union für Grundrechte, *Leitlinien zur Verringerung des Risikos der Zurückweisung im Rahmen des Außengrenzenmanagements in oder in Zusammenarbeit mit Drittländern*. Wien: Amt für Veröffentlichungen 2016, S. 1.

497 Rudolf Streinz (Hg.), *EUV/AEUV. Vertrag über die Europäische Union und Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union*, München: C. H. Beck 2012, Art. 6.

Sicherheit (Art. 6 EU-Charta) und das Recht auf Nichtdiskriminierung (EU-Charta 21).⁴⁹⁸

Das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) wurde mit dem Ziel geschaffen, für alle EU-Mitgliedstaaten einen Mindeststandard an Aufnahmebedingungen für Asylbewerber:innen festzulegen, der – im Einklang mit den Bestimmungen der EMRK und der EU-Charta für ein menschenwürdiges Leben – vergleichbare Bedingungen im gesamten EU-Raum gewährleisten soll. Die praktische und rechtliche Umsetzung des GEAS beruht auf drei EU-Richtlinien und zwei EU-Verordnungen⁴⁹⁹ zur Vereinheitlichung des Asylverfahrens in der Europäischen Union durch die Festlegung gemeinsamer Mindeststandards (Qualifikationsrichtlinie, Aufnahmerichtlinie), die Harmonisierung der Voraussetzungen für die Zu- und Aberkennung der Flüchtlingseigenschaft (Asylverfahrensrichtlinie), die Bestimmung der Zuständigkeit des für das Asylverfahren zuständigen Staates (Dublin-III-Verordnung) und die Einrichtung eines elektronischen Archivs zum Abgleich von Fingerabdrücken (Eurodac-Verordnung). Diese für Asylbewerber:innen und Asylantragsteller:innen vorgesehenen Mindeststandards messen sich an einem angemessenen Lebensstandard, der den Lebensunterhalt und den Schutz der physischen und psychischen Gesundheit gewährleistet (Art. 17, Abs. 2 Richtlinie 2013/33/EU).⁵⁰⁰

Nach Art. 13 Abs. 2 der Dublin-III-Verordnung (D-III-V) ist ein Asylantrag in dem Mitgliedstaat zu stellen, »der für den irregulären Grenzübertritt eines Drittstaatsangehörigen in die EU verantwortlich ist.«⁵⁰¹ Damit sollen Zuständigkeitskonflikte zwischen den Mitgliedstaaten und die Mehrfachantragstellung in mehreren Mitgliedstaaten vermieden werden. Wie Saracino erläutert, soll auf diese Weise die »Sekundärmigration verhindert werden [...], durch die Asylsuchende, die von einem Mitgliedstaat, in dem sie eigentlich ihren Antrag stellen müssten, in einen anderen weiterreisen.«⁵⁰² Im Sinne dieser Bestimmung muss und darf Mensy

498 Charta der Grundrechte der Europäischen Union, 26.10.2012, C 326/391 (Internet-Link im Literaturverzeichnis).

499 Richtlinie 2013/33/EU (»EU-Aufnahmerichtlinie«), Richtlinie 2011/95/EU (»EU-Qualifikationsrichtlinie«), Richtlinie 2013/32/EU (»EU-Asylverfahrensrichtlinie«), EU-Verordnung Nr. 604/2013 (»Dublin-III-Verordnung«) und EU-Verordnung 603/2013 (»Eurodac-II-Verordnung«).

500 Versuchen der genaueren Interpretation zufolge umfasst ein »angemessener Lebensstandard« den Zugang zu notwendiger Nahrung, Kleidung, Wohnung (Zentren, Privathäuser, Wohnungen, Hotels etc; Art. 18 Richtlinie 2013/33/EU), zu ärztlicher Untersuchung und zu sozialen Diensten, ferner den Erhalt von Gutscheinen oder Geldleistungen (Art. 2, Abs. g Richtlinie 2013/33/EU).

501 Daniele Saracino, *Solidarität in der Asylpolitik der Europäischen Union*, Wiesbaden: Springer 2019, S. 102.

502 Ebd., S. 103.

nur in Deutschland Asyl beantragen (O 51), da er hier erstmals illegal europäischen Boden betreten hat, auch wenn er lieber nach Frankreich zu seinem Onkel gereist wäre. Um Mehrfachantragstellungen wirksam zu verhindern, ist die D-III-V mit der Eurodac-II-Verordnung (E-II-V) gekoppelt, die eine gemeinsame Datenbank einrichtet, in der die Mitgliedstaaten verpflichtet sind, persönliche Daten und Fingerabdrücke aller Migrant:innen im Alter von über 14 Jahren zu speichern.⁵⁰³ In diesem Sinne werden Mensy die Fingerabdrücke auf der Polizeistation in Dachau abgenommen, sobald er deutschen Boden betritt (O 45).

Im Widerspruch zu diesem Kompetenzprinzip des Erstantrages räumt Art. 17 D-III-V die Möglichkeit ein, dass ein anderer Mitgliedstaat den Asylantrag prüft, auch wenn er ursprünglich nicht zuständig ist, sofern er von dem zuvor zuständigen Mitgliedstaat davon unterrichtet wird. In diesem Sinne wäre Mensy, der sich schließlich gegen seinen Willen auf deutschem Boden befindet, gemäß Art. 17 Abs. 2 D-III-V aufgrund verwandtschaftlicher Beziehungen berechtigt, in Frankreich Asyl zu beantragen.

Der europäische Mindeststandard des GEAS wird wirksam, sobald der:die Schutzsuchende einen Asylantrag stellt, wobei »jede Handlung, durch die gegenüber einer beliebigen Behörde in irgendeiner Weise dem Wunsch Ausdruck verliehen wird, internationalen Schutz zu erlangen«,⁵⁰⁴ als Asylantrag gilt. Dies bringt Mensy sofort zum Ausdruck, als er am Bahnhof Dachau von der Polizei kontrolliert wird: »I am from Iraq. Seeking asylum. Asylum please« (O 43).

Solange der:die Antragsteller:in keinen rechtskräftigen Bescheid zu seinem:ihrer Antrag erhalten hat, kommt er:sie in den Genuss des internationalen Schutzes.⁵⁰⁵ Innerhalb von fünfzehn Tagen ist der:die Antragsteller:in über die Leistungen und Verpflichtungen sowie über die beratenden Personen und Organisationen in einer für ihn:sie verständlichen Sprache zu unterrichten (Art. 5 Richtlinie 2013/33/EU).

Mensy wird in diesem Zusammenhang einem Asylantenheim in Bayreuth zugewiesen und erhält im Verwaltungsbüro eine sogenannte »Identitätskarte«, die ihm »eine dreimonatige Aufenthaltserlaubnis bestätigte« (O 68) sowie einen Zettel mit dem Termin, an dem er zur behördlichen Anhörung zur Feststellung der Berechtigung seines Asylantrags erscheinen soll (O 68, 105). Mehr Informationen erhält er nicht.

In der Zeit zwischen der Antragstellung und dem endgültigen Bescheid über den Asylantrag, ist dem:der Antragsteller:in Bewegungsfreiheit innerhalb des Hoheitsgebietes des Aufnahmemitgliedstaates zu gewähren (Art. 7, Abs. 1 Richtlinie 2013/33/EU), unbeschadet einer etwaigen Wohnortauflage.

503 Ebd., S. 103–104.

504 Europäisches Unterstützungsbüro für Asylfragen, *Aufnahme*, S. 26.

505 Ebd., S. 29–31.

Art. 15 der Richtlinie 2013/33/EU sieht zudem vor, dass der:die Antragsteller:in spätestens nach neun Monaten Aufenthalt, auch wenn er:sie noch in Erwartung des Asylbescheids ist, Zugang zum Arbeitsmarkt sowie zur beruflichen Bildung erhalten soll (Art. 16 Richtlinie 2013/33/EU). Im Widerspruch dazu wird Mensy in *Ohrfeige* auch nach neun Monaten Wartezeit kein Zugang zu regulärer Arbeit gewährt, sondern er hat lediglich Anspruch auf einen ›Integrationsjob‹ mit einem Stundenlohn von einer Mark (O 151).

Bei der Prüfung der Asylanträge muss, in Übereinstimmung mit den internationalen Rechtsquellen, auf die individuelle Situation des:der Antragstellers:Antragstellerin unter Berücksichtigung der tatsächlichen Situation in seinem:ihrer Herkunftsland eingegangen werden (Art. 10 Richtlinie 2013/32/EU). Eine persönliche Anhörung des:der Antragstellers:Antragstellerin hat der Entscheidung durch die zuständige Behörde voranzugehen (Art. 14 Richtlinie 2013/32/EU). In *Ohrfeige* wird Mensy tatsächlich achtzig Minuten lang im Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge mit Hilfe eines Dolmetschers angehört und muss vierzig Fragen beantworten (O 105–106).

Im Falle der Ablehnung oder des Widerrufs der Asylgewährung muss sich der betreffende Mitgliedstaat vergewissern, dass dem:der Antragsteller:in in seinem:ihrer Herkunftsland keine Gefahr für Leben und Freiheit aufgrund von Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder politischer Überzeugung droht (Art. 38 Richtlinie 2013/32/EU), wobei sich die zuständige Behörde zur Beurteilung der Situation im Herkunftsland auf Informationen des EASO, des UNHCR, des Europarates und anderer einschlägiger internationaler Organisationen zu stützen hat (Art. 37 Richtlinie 2013/32/EU). Mit anderen Worten wird eine pragmatische und realistische Einschätzung des ›sicheren‹ Herkunftsstaates angestrebt. Wie bereits angemerkt, ist diese Bewertung im Falle des Irak in *Ohrfeige* sehr oberflächlich und realitätsfern, da sie sich allein auf die Tatsache des Sturzes von Saddam Hussein beschränkt.

Das deutsche Grundgesetz (GG) anerkennt in Art. 16a ausdrücklich das Recht auf Asyl für politisch Verfolgte in Konkordanz mit den internationalen Abkommen und Konventionen. Auf gesetzlicher Grundlage kann eine Liste ›sicherer‹ Staaten erstellt werden. Das deutsche Asylrecht folgt hier im Wesentlichen den internationalen und europäischen Vorgaben, wenn auch, insbesondere seit 1993, mit gewissen Abweichungen und Einschränkungen. Wie Klaus Behnam Shad hervorhebt, hat sich das schrankenlose deutsche Asylrecht nach dem ursprünglichen Art. 16 Abs. 2 GG von 1949 ab 1993 zu einem restriktiven Asylrecht mit dem aktuellen Art. 16a GG entwickelt. Anlass war der massive Anstieg der Flüchtlingszahlen in den 1990er Jahren, der zu Gewaltausbrüchen führte, wie die Anschläge auf Asylantenheime in Mölln und

Rostock-Lichtenhagen zeigten.⁵⁰⁶ Diese Erfahrungen in der Vergangenheit prägen den Geist der gegenwärtigen deutschen Asylgesetzgebung, die nun zu einer restriktiveren Haltung tendiert, indem die Flüchtlingsanerkennung bereits dann schon versagt oder widerrufen werden kann, wenn dem:der Asylbeantragenden zumindest in einem Teil seines:ihres Herkunftslandes keine Gefahr droht⁵⁰⁷ (Art. 3e AsylG). In diesem Sinne wird das Asylrecht im Wesentlichen auf Personen beschränkt, die in ihrem Herkunftsland generell um Leib und Leben fürchten müssen. Diesem Kriterium folgend wurde die Liste der sicheren Herkunftsstaaten um die Balkanstaaten, Ghana und Senegal erweitert (Art. 29a AsylG). Behnam Shad kritisiert an diesem Vorgehen, dass es sich um abstrakte Kriterien handele, die nicht unbedingt der Realität entsprächen, da Personen aus diesen Ländern im Einzelfall dennoch politisch verfolgt werden könnten. Solche kategorischen und standardisierten Generalisierungen sind in der Tat problematisch und werden in *Ohreife* deutlich angesprochen, dort wo der Sturz von Saddam Hussein die Ausweisung Mensys aus Deutschland rechtfertigt. Dies ist umso unverständlicher als der Irak nach wie vor nicht auf der Liste der sicheren Staaten steht.

Im Sinne dieser Verschärfungstendenzen können seit der Annahme des deutschen Asylbeschleunigungspaketes vom 23. Oktober 2015 abgelehnte Asylanträge ohne Angabe eines Termins zu einer effektiveren und schnelleren Abschiebung von Antragsteller:innen führen.⁵⁰⁸ Über die Asylanträge entscheidet das Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (Art. 5 AsylG) oder eine Außenstelle desselben, die der Aufnahmeeinrichtung des:der Ausländer:in zugeordnet ist (Art. 14 AsylG). Die Beamt:innen dieser Außenstellen bearbeiten die Anträge, führen die Anhörungen durch und erstellen die Bescheide zumeist in Personalunion.⁵⁰⁹ Genau

506 Albrecht Luthke / Ingo Müller, »Ausländerfeindliche Gewalt – das Beispiel Rostock-Lichtenhagen«, in: Albrecht Luthke / Ingo Müller, *Strafjustiz für Nicht-Juristen. Ein Ratgeber für Schöffen, Pädagogen, Sozialarbeiter und andere Interessierte*, Wiesbaden: Springer 2014, S. 125–133, hier: S. 126–128.

507 Das deutsche Asylgesetz wurde zuletzt am 21. Februar 2024 geändert (BGBl. Nr. 54).

508 Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestags, »Änderungen des Asyl- und Aufenthaltsgesetzes seit Januar 2015 mit den Schwerpunkten Asylpaket I und II«, Deutscher Bundestag, WD – 3000-018/16, 21.1.2016, S. 7–8 (Internet-Link im Literaturverzeichnis). Siehe dazu Asylverfahrensbeschleunigungsgesetz vom 20.10.2015, BGBl. I 2015, 1722.

509 Christian Lahusen / Karin Schittenhelm / Stephanie Schneider, »Lokale Behördenpraxis und die Europäisierung des *street levels*. Modi, Promotoren und Anpassungen in den deutschen und schwedischen Asylbehörden«, in: Christian Lahusen / Karin Schittenhelm / Stephanie Schneider, *Europäische Asylpolitik und lokales Verwaltungshandeln. Zur Behördenpraxis in Deutschland und Schweden*, Bielefeld: transcript 2022, S. 174–247, hier: S. 174.

diese Personalunion verkörpert in *Ohrfeige* Frau Schulz, wie Mensy ironisch feststellt: »Das wird daran liegen, dass Sie für alles zuständig sind, was unser Leben erleichtert oder erschwert: Aufenthaltserlaubnis, Ausweis, Arbeit, Abschiebungsbescheid, Taschengeld, die achtzig Mark – später die vierzig Euro, sowie die Arztbescheinigungen« (O 142).

In vielen Gemeinden wird das gesamte ausländerrechtliche Spektrum (Erteilung und Verlängerung von Aufenthaltstiteln, Duldungen, Ausweisungen, Abschiebungen, Beschäftigungserlaubnisse, Integrationskurse) bürgernah von den kommunalen Ausländerbehörden (ABHen) wahrgenommen.⁵¹⁰ Die Polizei, die den:die Ausländer:in als Asylbewerber:in erkennt, muss ihn:sie behördlich aufnehmen und an die zuständige Aufnahmeeinrichtung (Asylantenheim) weiterleiten (Art. 19 AsylG). Dies geschieht auch mit Mensy, der nach seiner Festnahme durch die Polizei in Dachau in das Asylantenheim nach München gebracht wird, das ihn jedoch wegen Überbelegung nicht aufnehmen kann (O 49–50).

Mit Ausnahme von Sonderfällen ist der:die Asylbewerber:in vor dem Entscheid über seinen:ihren Antrag persönlich anzuhören (Art. 24 AsylG). Die Frist bis zum Entscheid über den Asylantrag darf achtzehn Monate nicht überschreiten (Art. 24 AsylG). Während dieser Zeit sind Asylbewerber:innen von der Erfordernis einer Aufenthaltsgenehmigung befreit (Art. 55 AsylG), aber verpflichtet, in dem ihnen zugewiesenen Asylantenheim zu wohnen (Art. 47 AsylG), und sie sind in ihrer Bewegungsfreiheit auf den Bezirk der zuständigen Ausländerbehörde beschränkt (Art. 56 AsylG). In *Ohrfeige* wird Mensy vom Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge angehört (O 105), während er im Asylantenheim von Bayreuth auf den Asylbescheid wartet.

In den ersten sechs Monaten des Wartens auf den Asylbescheid darf keine Erwerbstätigkeit ausgeübt werden (Art. 61 AsylG), es sei denn mit der ausdrücklichen Erlaubnis der Bundesagentur für Arbeit oder in staatlichen oder kommunalen Einrichtungen im Dienst des Allgemeininteresses gegen ein Entgelt von 80 Cents pro Stunde (Art. 5 AsylbLG). Abweichend von der deutschen Asylgesetzgebung darf Mensy höchstens achtzig Stunden im Monat zu einem Stundenlohn von einer Mark arbeiten (O 151).

Nach dem Asylbewerberleistungsgesetz (AsylbLG) erhalten Asylbewerber:innen zur Deckung ihres Bedarfs Ernährung, Unterkunft, Heizung, Kleidung, Gesundheitspflege sowie Gebrauchs- und Verbrauchsgüter des Haushalts (Art. 3 AsylbLG). Tatsächlich erhält Mensy in *Ohrfeige* die notwendigste Kleidung (O 64), Essen (O 56) und Taschengeld (O 57).

510 Jörg Bogumil / Jonas Hafner / André Kastilan, »Lokales Integrationsmanagement in Deutschland – Eine Bestandaufnahme«, in: Jörg Bogumil / Sabine Kuhlmann / Jonas Hafner & al. (Hg.), *Lokales Integrationsmanagement in Deutschland, Schweden und Frankreich*, Baden-Baden: Nomos 2023, S. 37–175, hier: S. 108.

Hinzu kommt ein monatlicher Geldbetrag in Höhe von 204 Euro für alleinstehende Erwachsene (Art. 3a AsylbLG) zur Deckung persönlicher Bedürfnisse, wenn der:die Asylbewerber:in nicht in einem Asylantenheim wohnt. Bei Ablehnung des Asylantrages beträgt die Ausreisefrist dreißig Tage, die sich im Falle des Einspruchs um weitere dreißig Tage erhöht. Wird bereits gewährtes Asyl widerrufen, so beträgt die Ausreisefrist bei freiwilliger Ausreise drei Monate (Art. 38 AsylG).

In *Ohrfeige* gelingt es Mensy mit Hilfe eines Anwalts, seine Ausreisefrist auf zwei Monate zu verlängern (O 33), nicht aber auf drei Monate, wie es Art. 38 AsylG für Personen vorsieht, denen bereits einmal Asyl gewährt wurde. Nach Ablauf dieser zweimonatigen Frist muss Mensy seinen blauen Asylpass abgeben (O 33).

Der Widerruf einer erteilten Asylgewährung kann dann erfolgen, wenn die Umstände, die den Asylantrag berechtigten, erheblich und dauerhaft wegfallen, sodass die Furcht des:der Ausländers:Ausländerin vor Verfolgung nicht länger als begründet angesehen werden kann (Art. 73 AsylG).

In *Ohrfeige* wird, wie bereits mehrfach erwähnt, Mensys Asylgewährung mit der Begründung widerrufen, dass seit der Beseitigung der Diktatur von Saddam Hussein die Situation im Irak ohne Gefahr für ihn sei und kein zwingender Grund mehr für ihn bestehe, in Deutschland zu bleiben (O 31).

Die Entscheidung der deutschen Ausländerbehörde, Mensys Asylberechtigung zu widerrufen, könnte auf einer fehlerhaften Auslegung des internationalen und nationalen Asylrechts beruhen, wenn man sich dessen Wortlaut vergegenwärtigt: Gemäß der Genfer Flüchtlingskonvention kann Asylant:innen die Rückkehr ins Heimatland trotz veränderter Umstände nicht zugemutet werden, wenn anzunehmen ist, dass sich trotz eines Regimewechsels die Grundhaltung der Bevölkerung nicht geändert hat und der psychische Zustand der Furcht des:der Asylanten:in aufgrund vergangener Erlebnisse bestehen bleibt.⁵¹¹ Die Genfer Flüchtlingskonvention bezieht sich dabei, wie bereits erläutert, auf subjektive und objektive Furchtgründe.⁵¹²

Wenn das Ausländeramt in *Ohrfeige* allein darauf abstellt, dass mit dem Sturz Saddam Husseins alle Befürchtungen und Ängste Mensys ausgeräumt seien und er gefahrlos in sein Heimatland zurückkehren könne, so lässt sie außer Acht, dass einerseits die feindselige Einstellung der Bevölkerung gegenüber der Vermutung von Homosexualität und andererseits der anhaltende Kriegszustand im Irak das Land keineswegs für Mensy zu einem »sicheren« Land machen.

Das Gemeinsame Europäische Asylsystem (GEAS) stützt sich auf die uneingeschränkte und umfassende Anwendung der Genfer

511 UNHCR Österreich, *Handbuch*, S. 37.

512 Ebd., S. 13.

Flüchtlingskonvention (GFK), was bedeutet, dass der Grundsatz der Nichtzurückweisung (Art. 33 GFK) durch die nationalen Gesetzgebungen der europäischen Mitgliedstaaten gewahrt werden muss. In diesem Sinne muss sich jeder Mitgliedstaat gemäß Art. 38 Richtlinie 2013/32/EU vergewissern, dass Asylant:innen in ihrem Herkunftsland keine Gefahr für Leben und Freiheit aufgrund von Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder politischen Überzeugung droht. Art. 3e des deutschen Asylgesetzes engt, wie bereits hervorgehoben, dieses Prinzip ein, indem Asylant:innen bereits dann abgeschoben werden können, wenn zumindest in einem Teil ihres Herkunftslandes keine Gefahr mehr besteht.

Die deutsche Asylgesetzgebung bleibt – trotz innerstaatlicher Verschärfungen – dem Geist der Genfer Flüchtlingskonvention und dem GEAS verpflichtet, sodass geltend gemacht werden kann, dass die Ausländerbehörde im Fall Mensy weder seine Vorerfahrungen noch die subjektiven (Gynäkomastie, Gefahr, als Homosexueller verhaftet zu werden; O 87–90, 92) und objektiven (Kriegszustand) Elemente sorgfältig berücksichtigt. Folgt man Fikentschers *Fallnormtheorie*, so ist das Ausländeramt keineswegs im Sinne von Gadamers hermeneutischem Zirkel zwischen Norm und Sachverhalt ›auf- und abgestiegen‹, solange bis sichergestellt ist, dass Norm und Sachverhalt übereinstimmen.⁵¹³ Für eine normgerechte Auslegung und Anwendung hätte sie, wie es die Genfer Flüchtlingskonvention verlangt, Mensys persönliche Gründe, seinen familiären Hintergrund, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe, seine eigene Einschätzung der Situation und seine persönlichen Erfahrungen untersuchen müssen.⁵¹⁴ Die Unterlassung dieser hermeneutischen Anstrengung vernachlässigt Sinn und Zweck des Rückführungsverbots als Kernstück des GEAS,⁵¹⁵ das darauf abzielt, Asylbewerber:innen und Asylant:innen keiner körperlich oder psychisch begründeten Furcht auszusetzen.

Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass sich in *Ohrfeige* der Rechtsdiskurs nahezu deckungsgleich mit dem deutschen Asylrecht verhält. Abbas Khiders Kenntnis des deutschen Asylsystems speist sich offensichtlich aus seiner eigenen Erfahrung als ehemaliger Asylsuchender, wenn er Mensys Weg als zufällig und unfreiwillig auf deutschem Boden ausgesetzten Asylsuchenden im Lichte der internationalen, europäischen und deutschen Asylgesetzgebung nachzeichnet. Dabei bedient er sich des entsprechenden rechtlichen Vokabulars, wodurch das Rechtsepistem in *Ohrfeige* deutlich diskursiv konstituiert wird: Der Text vermittelt und erläutert das deutsche Asylsystem anhand des Falles ›Mensy‹

513 Vgl. Fikentscher, *Methoden*, S. 201–202.

514 UNHCR Österreich, *Handbuch*, S. 13.

515 Möllers, *Juristische Methodenlehre*, S. 182.

und entwickelt auf diese Weise eine juristisch-literarische ›Fallgeschichte‹ zum Zwecke der Illustration des realen Rechts.

Khider geht es vor allem darum, anhand dieses ›Falls‹ einerseits die Lücken und Inkohärenzen des deutschen Systems aufzuzeigen, die die Integration von Asylbewerber:innen erheblich erschweren, und andererseits auf die Missachtung des dem GEAS zugrunde liegenden Kernprinzips der Nichtzurückweisung hinzuweisen. Khiders Text hebt zudem die hermeneutische Unschärfe in der Auslegung der Genfer Flüchtlingskonvention und des GEAS im deutschen Recht hervor, wo sich die deutschen Behörden allein auf den Umstand des Sturzes von Saddam Hussein stützen, um Mensy das Asylrecht zu entziehen. Eine solche vereinfachte Rechtsauslegung zeugt einerseits von den Gefahren menschlicher Subjektivität und andererseits von dem Bestreben Deutschlands, das internationale und europäische Asylrecht sehr restriktiv auszulegen. Die hermeneutische Unschärfe der Literatur verbindet sich hier mit möglichen Unschärfen der subjektiven Rechtsauslegung, die allerdings in der Literatur keine praktischen Auswirkungen hat, während sie im Recht mitunter fatale Folgen für die Betroffenen haben kann.

Die übereilte Umsetzung der europäischen Asylrichtlinien im nationalen Recht kann, wie der Fall Mensy in *Ohrfeige* zeigt, zu Ungereimtheiten in der praktischen Rechtsanwendung führen, wenn das Gebot der teleologischen und menschengerechten Rechtsauslegung unberücksichtigt bleibt. In diesem Sinne erscheint die Anwendung des deutschen Asylrechts in *Ohrfeige* zum einen als zweckentfremdet, da sie die Integration der Asylsuchenden eher verhindert als fördert, und zum anderen wird die individuelle Situation nicht adäquat unter die abstrakte Norm subsumiert. Gadamers hermeneutischer Zirkel als sinnvolle Auslegungshilfe scheint hier keine praktische Anwendung zu finden, wenn Asylsuchenden während der langen Wartezeiten auf einen Asylbescheid, die nicht selten ein Jahr überschreiten, das Erlernen der deutschen Sprache, die Aufnahme einer Arbeit oder eines Studiums verwehrt werden.

Auch die Forderung nach einer humanen und individuellen Auslegung der Kriterien, die über einen möglichen Widerruf der Asylgewährung entscheidet, findet im Fall Mensy keine Entsprechung, wenn die internationalen Texte sowie die Richtlinien des UNHCR grammatisch und teleologisch unrichtig ausgelegt werden. In grammatischer Hinsicht wird die Semantik des Wortes ›Furcht‹ in Verbindung mit dem individuellen Fall vernachlässigt: Anstatt sich allein auf die Tatsache zu stützen, dass der Irak nicht mehr von Saddam Hussein beherrscht wird, hätten die deutschen Behörden die Bedeutung der individuellen Furcht in Mensys spezifischer Situation berücksichtigen müssen, d. h. die Tatsache, dass der Sturz Husseins keineswegs den Krieg im Irak beendet hat, und vor allem die Tatsache, dass Mensy in seinem Heimatland nach wie vor wegen seiner Gynäkomastie verfolgt werden würde. Die vorschnelle Auslegung

der Ausweisungskriterien, die durch die Starrheit der Behörden bedingt ist, wird in diesem Sinne weder der subjektiven noch der objektiven Bedeutung der Furcht vor Verfolgung im Heimatland gerecht.

In *Ohrfeige* wird das Bestreben Deutschlands deutlich, die Abschiebung von Asylbewerber:innen möglichst zu vereinfachen und zu beschleunigen (Art. 3e AsylG; Asylbeschleunigungspaket) – und dies auf Kosten der humanen Würdigung individueller Menschenschicksale. Die literarische Fiktion entwirft das fiktive Schicksal Mensys, um das reale Asylrecht und seine Schwächen umso deutlicher hervortreten zu lassen. Eine kontrastive Analyse zwischen diegetischem und faktischem Recht ergibt hier nur sehr geringe Abweichungen, da Khider in *Ohrfeige* den rechtlichen Diskurs sehr fachgetreu konstituiert und damit die diskursiven und hermeneutischen Schnittpunkte zwischen Literatur und Recht deutlich herausarbeitet. Literatur, die sich, wie in *Ohrfeige*, mit positivem Recht beschäftigt, hat zwar keine rechtskonstituierende Wirkung, wohl aber hat sie hier eine kritische und veranschaulichende Funktion, die zu Denkanstößen und vielleicht auch zu Überlegungen über mögliche Veränderungen und Verbesserungen des deutschen Asylrechts führen könnten. Die Bewusstwerdung von Schwachstellen, Mankos und Inkohärenzen des geltenden Rechtssystems ist dabei ein erster wichtiger Schritt, zu dem *Ohrfeige* sicherlich einen wirksamen Beitrag leistet.