

Gerhard Wolf (Hrsg.)

Kriminalität im Grenzgebiet

Band 3: Ausländer
vor deutschen Gerichten

Springer

Berlin
Heidelberg
New York
Barcelona
Hongkong
London
Mailand
Paris
Singapur
Tokio



Springer

Schriftenreihe der Juristischen Fakultät
der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

Herausgegeben von
Professor Dr. iur. Dr. phil. Uwe Scheffler, Frankfurt (Oder)

Professor Dr. iur. Gerhard Wolf
Europa-Universität Viadrina
Juristische Fakultät
Große Scharnstr. 59
D-15230 Frankfurt (Oder)

ISBN 3-540-66959-0 Springer-Verlag Berlin Heidelberg New York

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Kriminalität im Grenzgebiet / Gerhard Wolf (Hrsg.). – Berlin; Heidelberg; New York; Barcelona; Hongkong; London; Mailand; Paris; Singapur; Tokio: Springer
(Schriftenreihe der Juristischen Fakultät der Europa-Universität
Viadrina Frankfurt (Oder))
Bd. 3. Ausländer vor deutschen Gerichten. – 2000
ISBN 3-540-66959-0

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes der Bundesrepublik Deutschland vom 9. September 1965 in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechtsgesetzes.

© Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2000
Printed in Germany

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, daß solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürfen.

Umschlaggestaltung: Erich Kirchner, Heidelberg

SPIN 10755877

64/2202-5 4 3 2 1 0 – Gedruckt auf säurefreiem Papier

Veranstalter

Prof. Dr. Jan C. Joerden
Lehrstuhl für Strafrecht, insbesondere Internationales Strafrecht und Strafrechtsvergleichung, Rechtsphilosophie
Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder)

Prof. Dr. Tadeusz Nowak
Katedra postępowania karnego (*Lehrstuhl für Strafprozeßrecht*)
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Prof. Dr. Dr. Uwe Scheffler
Lehrstuhl für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Kriminologie
Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder)

Prof. Dr. Andrzej Szwarc
Katedra prawa karnego (*Lehrstuhl für Strafrecht*)
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Prof. Dr. Gerhard Wolf
Lehrstuhl für Strafrecht, Strafprozeßrecht und Rechtsinformatik
Europa-Universität Viadrina, Frankfurt (Oder)

Tomasz Major erstellt. Dank gebührt auch den vielen Helfern bei der Organisation und Durchführung des Symposiums, insbesondere meinen studentischen Hilfskräften. Schließlich danke ich Frau *Jutta Becker* vom Springer-Verlag für die Betreuung der Drucklegung. – Eine polnische Übersetzung des Bandes ist wie bereits für die beiden vorangegangenen Bände in Vorbereitung.

Gerhard Wolf

Inhalt

Veranstalter	V
Vorwort	VII
Inhalt	IX
Abkürzungsverzeichnis	XIII
Prof. Dr. Jan C. Joerden/Wiss. Mitarbeiterin Bettina Weinreich Zur Strafzumessung bei Taten von Ausländern	1
Auszüge aus der Diskussion	23
Prof. Dr. Hans-Ludwig Kröber Probleme der psychiatrischen Begutachtung ausländischer Tatverdächtiger vor deutschen Gerichten	37
Auszüge aus der Diskussion	47
Prof. Dr. Dr. Uwe Scheffler/Wiss. Mitarbeiterin Marion Weimer-Habitzel Ausländerdiskriminierung durch Reformen des Strafverfahrens? – Eine kriminalpolitische Betrachtung –	59
Auszüge aus der Diskussion	77

Prof. Dr. Werner Schiffauer	
Zur Problematik ethnologischer Gutachten	93
Auszüge aus der Diskussion	111
Prof. Dr. Gerhard Wolf	
„Waffengleichheit“? „Fairer Prozeß“? „Gerichtliche Fürsorge“?	121
Auszüge aus der Diskussion	141
Dr. Werner Ruppert	
Ausländer im Beschleunigten Verfahren – Beispiel Eisenhüttenstadt	157
Auszüge aus der Diskussion	167
Dr. Heiko Artkämper	
Spezifische Probleme aus staatsanwaltschaftlicher Sicht unter besonderer Berücksichtigung des Erkenntnis- und Vollstreckungsverfahrens	179
Auszüge aus der Diskussion	207
Axel Wendler	
§ 184 GVG: „Die Gerichtssprache ist deutsch“ – Leider nicht immer! Probleme bei der Wahrheitsfindung in Aussagen von Ausländern und Ausländerinnen	219
Auszüge aus der Diskussion	235
Eberhard Kempf	
Die fremde Sprache des Beschuldigten als strafprozessuale Aufgabe und Lösung	247
Eva Dannenfeldt	
Weitere strafrechtliche und -prozessuale Probleme von ausländischen Beschuldigten vor deutschen Gerichten	255

	Inhaltsverzeichnis	XI
Auszüge aus der Diskussion		263
Prof. Dr. Hartmut Schröder		
Sprachliche Aspekte der Kommunikation von Ausländern vor deutschen Gerichten	269	
Auszüge aus der Diskussion	285	
Verzeichnis der Referenten, Veranstalter und Diskusstionsteilnehmer		293

Zur Problematik ethnologischer Gutachten

I.

Während meiner Tätigkeit als ethnologischer Gutachter in Strafprozessen wurde ich immer wieder mit der Tatsache konfrontiert, daß vor Gerichten mit einem Konzept von Kultur operiert wird, das in der Anthropologie inzwischen als überholt gilt. In diesem Text beabsichtige ich, dem juristischen Leser einen Einblick in den gegenwärtigen Stand der einschlägigen Diskussion zu geben. Anhand der Darstellung eines Falles, in dem ich gutachterlich tätig wurde, soll anschließend der Sinn und Unsinn der Argumentation mit Kultur (und damit anthropologischer Expertisen) vor Gericht erörtert werden.

Die Art und Weise, in der in Gerichtsverfahren „Kultur“ eingeführt wird, wird deutlich aus einer Ladung des Landgerichts Berlin, die mir am 13. Mai 1996 zugestellt wurde. Ich wurde in ihr zu einem Gutachten in einem Verfahren wegen versuchten Totschlags aufgefordert; der Angeklagte, Mustafa Biyükl¹, hatte am 26.12.1995 in einem türkischen Bistro insgesamt neunmal mit einer Pistole auf die hinter dem Tresen arbeitende Frau seines Onkels, Fatma Kartal, geschossen. Die Ladung eines ethnologischen Sachverständigen wurde damit begründet, daß das Opfer „in schwerster Weise kurdische Moral- und Rechtsvorstellungen verletzt“ habe – sie habe ihren Mann ohne Grund verlassen, ihre kleinen Kinder im Stich gelassen und Kontakt zu fremden Männern aufgenommen. „Der Angeklagte“, so hieß es weiter, „sah sich somit in Übereinstimmung mit kurdischen Moral- und Rechtsvorstellungen gezwungen, zur Wiederherstellung der Ehre der Familie, die von den schon nach deutschen Maßstäben lebenden Verwandten nicht verteidigt wurde, einzuschreiten. Die Ehre der Familie, der er angehörte, verlangte dies von ihm trotz seines jungen Alters.“

Dieser Begründung liegen implizit vier Annahmen über „Kultur“ zugrunde, die in der ethnologischen Auseinandersetzung inzwischen weitgehend umstritten sind:

1. Es gibt eine kurdische (oder italienische, oder deutsche) Kultur. Diese besteht aus „Moral- und Rechtsvorstellungen“ – oder anders formuliert aus einem Gefüge (einer Struktur, einem System) charakteristischer Deutungsmuster, Normen und Werte.

¹ Die Personennamen wurden geändert.

2. Eine derartige Struktur zeichnet sich durch einen „Kern“ und eine „Grenze“ aus. Es gibt zentrale Normen und Werte (in diesem Fall das Konzept von Ehre), die relativ dauerhaft sind und die einer Kultur ihre besondere Identität verleihen. Sie läßt sich mehr oder weniger klar von anderen Kulturen abgrenzen – Deutsche oder Italiener etwa haben eine voneinander unterscheidbare Kultur.

3. Die Kultur wird im Sozialisationsprozeß weitergegeben. Die Angehörigen einer Kultur teilen eine bestimmte Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmatrix – einen charakteristischen Habitus (Bourdieu). Sie können sich deshalb „gezwungen sehen“, in bestimmter Hinsicht aktiv zu werden.

4. Die Migranten kommen als kulturell geprägte Menschen nach Deutschland. Dort unterlaufen sie einen Akkulturationsprozeß auf die deutsche Kultur. In diesem Prozeß geben sie immer mehr von ihrer Herkunftskultur auf und nehmen immer mehr von der deutschen Kultur an. In dem oben genannten Zitat wird dies den Verwandten unterstellt, die „schon nach deutschen Maßstäben“ leben.

Dieses letztendlich auf Herder zurückgehende Kulturkonzept war bis in den siebziger Jahren tatsächlich weitgehend² in der Anthropologie verbreitet. Die Einwände dagegen³ laufen im wesentlichen darauf hinaus, daß mit diesem Konzept Kultur hypostasiert wird – Phänomene, die im wesentlichen zeitlichen und prozeßhaften Charakter tragen, werden wie Substanzen behandelt. Im Einzelnen werden dem Kulturkonzept folgende Punkte entgegengehalten:

1. Wenn man von kurdischer (oder italienischer oder deutscher) Kultur spricht, homogenisiert man das Phänomen. Tatsächlich aber sind die Differenzen in Bezug auf Deutungsmuster, Normen- und Wertvorstellungen zwischen, sagen wir, einem kurdischsprechenden Arzt und einem kurdischsprechenden Bauern größer als die Differenzen zwischen den jeweiligen Angehörigen derselben Berufsgruppe oder Klasse aus verschiedenen ethnischen Kulturen.

Damit erledigt sich auch die Vorstellung eines „Kerns“ von Kultur. Es gibt zwar mehr oder weniger verbreitete Vorstellungen in einer Kultur (etwa das oben zitierte Ethikonzept in der kurdischen Kultur oder das Konzept von Beruf in der deutschen Kultur): Aber dieses Konzept wird nicht von allen geteilt; darüber hinaus wird es in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen sehr unterschiedlich ausgelegt und interpretiert.

2. Wenn man von kurdischer Kultur spricht, unterschlägt man die zeitliche Dynamik von Normen, Werten und Deutungsmustern. Man geht von einem relativ

2 Dieses Kulturkonzept dominierte vor allem in der deutschen Ethnologie und der amerikanischen *cultural anthropology*. In der Britischen *social anthropology* dominierte dagegen der Gesellschaftsvergleich.

3 Für eine zusammenfassende Darstellung siehe Berg, Fuchs (1993); Schiffauer (1997), 157ff.

zeitlosen Substrat aus und versperrt die Augen vor dem ständig stattfindenden Kulturwandel⁴.

3. Man setzt voraus, daß „kurdische“ Kultur in irgendeiner Hinsicht nach außen abgrenzbar ist. Tatsächlich aber sind die Deutungsmuster, Normen und Wertvorstellungen der kurdischsprechenden Bevölkerung sowohl geprägt von denjenigen „benachbarter“ Kulturen (den Wertvorstellungen des türkischen Nationalstaats), als auch von jahrelangen Auseinandersetzungen mit der (ebenfalls nicht abgrenzbaren) westlichen Kultur. Ein vom Kernalismus geprägter intellektueller Laizist kurdischsprachiger Herkunft ist wahrscheinlich weit ungtrochener den Idealen der europaischen Aufklärung verpflichtet als viele europaische Intellektuelle.

Das oben geschilderte Kulturkonzept erscheint so letztlich als romantisches Konstrukt – als ein Konstrukt, mit dem (vor allem nationalstaatliche) Gruppenidentitäten begründet und eindeutig gegeneinander abgesetzt werden sollen. Gerade im Zeitalter der Globalisierung tritt nun aber die problematische Seite dieses Konstrukts deutlich hervor. Sie liegt darin, daß mit diesem Kulturkonzept die Differenz zwischen ethnischen Gruppen unterstrichen und festgeschrieben wird. Wenn man derart von Kultur spricht, betont man nolens volens die Andersartigkeit des anderen. Dies geschieht zwar oft durchaus in wohlmeinender Absicht, etwa in der, den anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren und ihn nach seinen eigenen Maßstäben zu beurteilen. Dies kann jedoch auch leicht umschlagen in eine Rechtfertigung von Exklusionspolitik: Wenn die anderen so anders sind, daß sie unter Berufung auf ihre Normen und Werte, Mord oder Körperverletzung rechtfertigen, dann gehören sie, so die dann naheliegende Argumentation, offensichtlich nicht zu unserer Wertegemeinschaft (und beispielsweise nicht in die Europäische Union). Die Träger dieser Kritik am Kulturkonzept waren vor allem Akademiker außereuropaischer Herkunft, die sich durch das herkömmliche Kulturkonzept in eine Schublade gesteckt sahen – und die sich oft in den Beschreibungen nicht wiedererkannten.

Aus dieser – wie ich meine: berechtigten – Kritik hat inzwischen eine nicht unerhebliche Zahl von Anthropologen die Konsequenz gezogen, das Kulturkonzept insgesamt abzulehnen und statt dessen nur noch von „gesellschaftlichen Strukturen“ zu sprechen. Ich halte dies für eine sehr problematische Option. Sie weicht nämlich der Auseinandersetzung aus, anstatt sie zu führen und überläßt damit den Verfechtern eines konservativen Kulturverständnisses kampfflos das Feld. Eine Richtung in der Anthropologie, der ich mich zugehörig fühle, hat deshalb eine andere Richtung eingeschlagen und versucht, einen anderen anti-substantialistischen Kulturbegriff zu entwickeln.

Dieser Kulturbegriff faßt Kultur als Diskursfeld auf, als eine Arena, in der die Beteiligten weniger Normen und Werte teilen, als daß sie sich über sie auseinan-

4 In letzter Zeit wurde dies etwa besonders deutlich, wenn von „islamischer Kultur“ die Rede war, oder erneut die Grenzziehung zwischen dem westlichen und dem orthodoxen Christentum betont wurde.

dersetzen und streiten. Die Angehörigen beispielsweise des Diskursfelds „deutsche Kultur“ zeichnen sich weniger dadurch aus, daß sie bestimmten Werten (etwa einer bestimmten Berufsethik oder Vorstellungen von Sauberkeit) verpflichtet wären, als daß sie sich in einer immerwährenden Debatte darüber befinden, wie diese Berufsethik zu verstehen sei etc. Damit wird nicht geleugnet, daß es in einem Diskursfeld zu Gemeinsamkeiten kommen kann – jede Auseinandersetzung, jeder Streit stiftet schließlich ein *tertium*, um das gestritten wird – aber diese Gemeinsamkeiten sind nun nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern sind der Endpunkt der Erklärungen, sind das Explanandum und nicht mehr das Explanans. Wenn Kultur als Auseinandersetzung über Normen und Werte gefaßt wird, wird sie zweitens radikal historisiert. Auch hier gilt, daß damit historische Kontinuität nicht völlig geleugnet wird – aber auch sie ist, wie etwaig auftretende Gemeinsamkeiten, zu erklären und kann nicht als Ausgangspunkt der Erklärung genommen werden. Schließlich erscheint auch die Frage nach Grenzen einer Kultur in einem anderen Licht: Diskursfelder sind tendenziell offen – neue Ideen, Werte und Normen werden ständig von außen rezipiert und integriert. Auch hier läßt sich die Existenz von Grenzbeziehungen nicht bestreiten – aber wenn sie existieren, sind sie erklärungsbedürftig. In der Regel werden sie getroffen, um sich politisch abzugrenzen. Wenn man all dies akzeptiert, dann läßt sich nur noch *cum gravis* von „der“ kurdischen Kultur sprechen. Es gibt zweifellos Ähnlichkeiten, die unter Personen entstehen, die eine gemeinsame Sprache teilen und die in einer Region leben – aber alle Versuche, diese Ähnlichkeiten zu benennen und damit festzuschreiben, sind aus den genannten Gründen zum Scheitern verurteilt: Sie werden unweigerlich stereotyp und schematisch.

Wenn man den Kulturbegriff aber dertart verflüssigt – kann man dann noch unter Berufung auf Kultur eine besondere Behandlung oder Beurteilung einfordern, wie dies bei dem Ansinnen eines ethnologischen beziehungsweise anthropologischen Gutachtens gemacht wird? Wenn man nicht mehr von „der kurdischen Kultur“, „den kurdischen Moral- und Rechtsvorstellungen“ sprechen kann – erledigt sich dann nicht das Argument Kultur von selbst? Ich glaube, daß der Sachverhalt komplexer ist, als daß er sich in Form dieser einfachen Alternative beantworten ließe. Ich möchte mein Argument über den Sinn und Unsinn der Berücksichtigung von „Kultur“ vor Gerichten nicht abstrakt erörtern, sondern anhand des Falles entfalten, der den Ausgangspunkt dieses Artikels bildete. Wenn überhaupt ethnologische Gutachten sinnvoll sein sollen, dann nämlich in Fällen wie dem vorliegenden. Der Fall eignet sich deshalb in besonderer Weise dazu, über die Grenzen und Möglichkeiten dieser Gutachten nachzudenken.

II.

Nachdem er auf sein Opfer geschossen hatte, wartet Mustafa Büyüik auf die Polizei und ließ sich widerstandslos verhaften. In seiner ersten Vernehmung begründete er seine Handlung, indem er sich auf „seine Kultur“ berief:

„In solchen Fällen (d.h. wenn eine Frau ihren Mann verläßt und eine Beziehung mit einem Dritten einget) muß zwar ein Erwachsener in der Familie die Ehre retten, aber wenn dieser ausfällt, dann muß eben ein jüngerer das tun. In diesem Fall mußte das also der Osman (sein Onkel, der Ehemann des Opfers) tun, aber er selbst hat auch Schande über unsere Familie gebracht, weil er sich immer noch mit seiner geschiedenen Frau getroffen hat, obwohl sie ja bereits geschieden war und obwohl sie andere Männerbekanntschaften hatte“ (1. Vernehmung).

Tatsächlich entspricht die Äußerung, wie auch der öffentliche Charakter der Tat, auf den ersten Blick völlig der Rhetorik der Ehre. Der Wert der Ehre konzipiert keine individuelle, sondern eine kollektive Rechtsperson. Zentral für das Ehrverständnis ist das Ideal der Integrität der Familie. Jede Infragestellung der Unantastbarkeit der Familie wird als Angriff auf ihre Ehre – und damit auf die Ehre eines jeden einzelnen Familienmitgliedes – gewertet. Daraus folgt zunächst, daß die Ehre des Einzelnen nicht unabhängig von der der anderen Familienmitglieder gedacht werden kann. Ebenso wie der Einzelne an dem Ruf der Familie partizipiert – er gilt als ehrenhaft, wenn seine Familie ehrenhaft ist – schädigt der Einzelne mit einem Fehlverhalten nicht nur seinen eigenen Ruf, sondern den seiner ganzen Familie.

Der Gedanke der Integrität impliziert die Vorstellung einer klaren Grenze zwischen innen – dem Bereich der Familie – und außen. Jede Verletzung dieser Grenze (etwa der Angriff auf eine Person der Familie, insbesondere aber auf eine der Frauen der Familie) wird als eine Herausforderung der Ehre der Familie geendet. Die Ehre einer Familie, die dann nicht entschieden mit einer Gegenherausforderung antwortet, gilt als „befleckt“ (*lekelermis*). Dabei ist wichtig, daß die Ehre der Familie insbesondere durch die sexuelle Integrität der ihr zugerechneten Frauen symbolisiert wird. Eine vor- oder außereheliche Beziehung einer Frau wird als Infragestellung der Integrität der Familie schlechthin geendet. In diesem Fall verlangt die Rhetorik der Ehre, daß die Ehebrecherin bzw. der Ehebrecher getötet werden.

Dieses Wertesystem impliziert eine symbolische Arbeitsteilung: Während die Frauen die Ehre in einem sehr wörtlichen Sinn „verkörpern“, stehen die Männer – und hier insbesondere die jungen Männer – für die Stärke und Wehrhaftigkeit der Familie ein, für die Fähigkeit, jederzeit eine Herausforderung mit einer Gegenherausforderung zu beantworten. Diese „symbolische Arbeitsteilung“ hat im übrigen zur Folge, daß ein außereheliches sexuelles Verhältnis die Ehre einer Frau (und ihrer Familie) zerstört, während es bei einem Mann zwar mißbilligt wird, aber keine Konsequenzen in Bezug auf seine Ehre (und die seiner Familie) hat. Die älteren Männer, die Familienoberhäupter (und insbesondere die Patriarchen) stehen dagegen für die Einheit und Geschlossenheit der Familie – auch dies eine notwendige Vorbedingung, um die Integrität der Familie wahren zu können.

Mustafa Büyüik stellt sich also als jemand dar, der die Vorstellungen und Werte seiner Gruppe – der Kurden – ausagiert, der im Namen eines Kollektivs eine Sanktion verhängt. Gerade dieser Anspruch wird jedoch bei einer genaueren

Analyse des Falls immer unklarer. Wenden wir uns deshalb dem Umfeld der Tat zu.

III.

Der Onkel des Täters, Osman Büyük, lernte seine damalige Frau Fatma Kartal 1986 kennen. Frau Kartal war zu dieser Zeit geschieden und hatte ein Kind aus erster Ehe. Osman Büyük war ebenfalls verheiratet; er hatte zwei Kinder aus seiner ersten Ehe. Nachdem sich Osman und Fatma zwei Monate kannten, zogen sie zusammen und lebten zunächst drei Jahre lang unverheiratet zusammen. Sie heirateten zwei Monate nach der Geburt ihrer ersten Tochter.

Die Familie, insbesondere der Vater Apo, war aus mehreren Gründen gegen die Beziehung. Zum einen hatte es sich bei Osmans erster Frau um die Tochter eines engen Freundes des Vaters aus dem kurdischen Heimatdorf gehandelt. Ehen dieser Art haben praktisch immer auch eine politische Konnotation: Mit ihnen werden Beziehungen zwischen Familien geschlossen und besiegelt. Wichtigter war noch die Tatsache, daß Osman und Fatma nicht miteinander verheiratet waren. Schließlich spielte auch die Tatsache, daß es sich bei Fatma um eine Städterin aus der Westtürkei handelte, für Osmans Familie eine wichtige Rolle. Wie in solchen Fällen häufiger, übte die Familie Druck aus in der Absicht, das Paar auseinanderzubringen. Fatma wurde etwa aufgefordert, den Raum zu verlassen, wenn Familienangehörige kamen. Sie berichtete auch, daß beleidigende Äußerungen fielen. Als all dies nichts nützte, kam es zu einem Abbruch der Kontakte. Erst nach der Geburt der Tochter normalisierten sich die Beziehungen wieder. Aber nicht nur Osmans, sondern auch Fatmas Eltern waren anfangs gegen die Ehe – Osman sei verheiratet, was könne Fatma schon erwarten. Bei der Hochzeit waren bemerkenswerterweise die beiden Elternpaare nicht anwesend. Es wurde eine kleine Feier im engeren Freundeskreis. „Osman wollte keine Hochzeit. Ich wollte keine Hochzeit. Das war schon okay.“ (Fatma Kartal).

Es handelt sich also eindeutig um eine Liebeshe, die gegen die jeweiligen Familien und in Verletzung der oben geschilderten Ehrkonzeptionen (jedenfalls wenn man sie im engeren Wortsin interpretiert) geschlossen wurde. Durch ihre Lebensweise rebellierten Osman und Fatma gegen die normativen Vorstellungen ihrer Eltern. Wenn man so will, stellten sie den progressiven Flügel in dem Familienverbund dar. Es ist nicht minder bezeichnend, daß die Familien sich letztlich mit dem Normenverstoß arrangierten. Die geringere soziale Kontrolle in Berlin erlaubt einen größeren Spielraum in Ehrfragen als in der ländlichen Türkei. Dies bedeutet keine Absage an den Wert der Ehre, aber eine größere Flexibilität im Umgang mit ihm.

Die Rolle des „progressiven Flügels“ spielten Osman und Fatma auch in den folgenden Jahren. So unterstützten sie die Schwester von Osman, Songül, bei ihrem Wunsch, gegen den Willen der Familie nach ihrer Heirat nach Deutschland

zu gehen. Osman und Fatma gingen auch mit Songül zusammen ins Schwimmbad – ein Verhalten, das von dem Rest der Familie mißbilligt wurde.

1992 fanden einige Ereignisse in der Türkei statt, die das Leben der Familie grundsätzlich ändern sollten. Zwei in Diyarbakir lebende Neffen von Osman, nämlich der Angeklagte Mustafa und sein Bruder Ali, sahen sich zu dem Zeitpunkt zunehmend der Erwartung ausgesetzt, sich der PKK anzuschließen. Die beiden zu dem Zeitpunkt vierzehnjährigen Männer hätten dem Druck wohl auch nachgegeben, wenn nicht ihr Vater, der Bruder von Osman, sie gegen ihren Willen nach Deutschland geschickt hätte. „Ich wollte im Dorf bleiben – aber ich konnte nicht bleiben. Mein Vater hat gesagt, ich solle hierher kommen, und er hat mit meinem Onkel darüber gesprochen. Er sagte: ‘Wenn Du in die Berge gehst, [d.h. dich der PKK anschließst], wirst du sterben; wenn du ins Gefängnis gehst, wirst du auch sterben. Geh!’, sagt er. Ich habe das nicht akzeptiert. Dann sprach meine Mutter zu mir: ‘Geh meinetwegen’, sagte sie. So bin ich gekommen“ (Mustafa Büyük).

In dieser Situation fühlte sich Osman verpflichtet, für die Neuankommlinge aus der Türkei zu sorgen. Er kam zu dem Entschluß, einen Türkischen Imbiß zu eröffnen; in diesem würden Mustafa und Ali, aber auch Yilmaz (der Mann von Songül, der inzwischen ebenfalls nach Deutschland gekommen war) und last not least auch Fatma und er Arbeit finden. Fatma war dagegen. Zum einen, weil Osman schon einmal diesbezüglich schlechte Erfahrungen gemacht hatte; dann aber vor allem, weil sie ein unregelmäßiges Leben befürchtete. Ihr schwebte statt dessen ein Laden mit Geschenkartikeln vor. „Ich sagte: ‘Du gehst dann früh um neun hin und machst auf, um 18 Uhr machst du Schluß, bist um 19 Uhr zu Hause, dann sind wir mit den Kindern auch zu Hause. Dann haben wir immer noch ein regelmäßiges Leben.’“ Osman habe darauf geantwortet: „Was willst du denn in einem Geschenkartikelladen mit sieben, acht Leuten machen, da ist nicht viel zu arbeiten. Aber im Restaurant ist das ganz anders“ (Fatma Kartal). Um den Laden zu eröffnen, nahm Osman 250 000,- DM Kredit auf. Es handelte sich um ein klassisches *ethnic business*: Um des kollektiven Aufstiegs willen werden die Familienkontakte genutzt, wenn nicht ausgebeutet. Die jungen Männer waren oft zwölf Stunden im Laden: Was ihm [Mustafa] zu schaffen machte, war die Arbeit. Sie haben auch unheimlich viel gearbeitet. Von 18 bis 20 Uhr bis morgens um 8, dann kommen sie nach nach Hause, dann schlafen sie, dann wachen sie auf und gehen wieder direkt in den Laden. Das ist auch kein Leben. 13 Stunden am Tag. Die haben nachher auch Freunde gefunden, die wollten dann mit denen rausgehen, mal ins Kino mal ins Schwimmbad. Das war dann auch immer ein Problem.

Der Druck, der seitens von Osman ausgeübt wurde, führte zu Streitigkeiten zwischen den im Laden beschäftigten Männern: „Dann hatten Mustafa, Ali und Yilmaz untereinander Meinungsverschiedenheiten. Wenn einer nicht arbeiten wollte, zwang Osman sie. Sie wollten nach einigen Monaten nicht mehr. Sie haben dann nicht viel gearbeitet und waren nur da. Sie wollten einfach nicht.“ (Fatma Kartal)

Die Stimmung wurde auch dadurch noch belastet, daß den jungen Männern unter Berufung auf die Familienideologie kein regelmäßiges Gehalt ausbezahlt wurde:

„Osman sagte immer: Wenn der Laden gut läuft, werdet ihr schon Geld kriegen. Und wenn sie kein Geld hatten, hat er ihnen mal 20, 50, 100 Mark zugesteckt. Das hatte ihnen nicht gepaßt. Wenn sie außerhalb gearbeitet hätten, hätten sie 2000 Mark bekommen. Aber die konnten es nie sagen. Sie waren jünger als Osman und mußten ihm gehorchen, tun was er sagte. Das ist so bei denen, bei uns auch. Aber bei uns Gott sei dank nicht so extrem.“ (Fatma Kartal)

Es zeigte sich indes, daß das Geschäft nicht so gut lief wie ursprünglich geplant. Der Druck auf Osman wuchs und er gab ihn offenbar an seine Verwandten weiter. „Nehmen wir mal an, wir gehen morgens in den Laden und Osman sieht in irgendeiner Ecke ein kleines Stück Dreck und schreit dann herum: 'Ja, was habt ihr denn die ganze Nacht gemacht. Hier ist es dreckig, da ist es dreckig, da ist es nicht sauber' und die sind dann immer ausgeflippt, konnten aber nichts sagen“ (Fatma Kartal). In dieser Situation fiel Fatma eine wichtige Vermittlerrolle zwischen ihrem Mann und den jungen Männern zu. „Ich habe dann immer den Schrubber genommen, den Besen und habe gesagt: 'Seid bloß ruhig. Laßt ihn bloß nicht austrasten. Verschwundet jetzt hier. Geht runter oder raus. Aber bleibt ruhig, damit der nicht austrastet. Wenn der dann austrastet – um Gottes willen.“ (Fatma Kartal)

Besonders problematisch war jedoch, daß die Belastungen durch das Geschäft auf die Ehe zwischen Osman und Fatma zurückwirkte. Das Ehepaar sah sich zunehmend seltener: „Also wir waren kaum zu Hause. Wenn er zu Hause war, war ich nicht zu Hause und umgekehrt. Die Kinder haben uns kaum gesehen. Seine Tochter (aus erster Ehe) mußte auf unser Kind aufpassen“ (Fatma Kartal). Als weitere Belastung kam die Geburt des zweiten Kindes hinzu. Der finanzielle Druck machte Osman immer reizbarer. Es kam immer häufiger zu Auseinandersetzungen zwischen dem Ehepaar. „Hinterher meinte er immer: 'Ja, wir sind finanziell in einer schwierigen Situation. Deswegen raste ich aus. Und ihr kommt auf mich alle zu und was soll ich denn jetzt machen'“. Alles deutet darauf hin, daß sich hier ein Teufelskreis einspielte: Aufgrund der Belastungen der Ehe scheint die Distanz vor allem von Fatma zu Osman gewachsen zu sein; er wiederum scheint auf die zunehmende Entfremdung mit Eifersucht reagiert zu haben, was wiederum die Distanzierung verstärkte. Fatmas Rolle im Laden bot den Kristallisationspunkt für Eifersuchtsausbrüche: „Ich sollte im Laden arbeiten, aber keinen Kontakt zu den Menschen haben. Ich sollte auch die Kunden nicht anlächeln, nur das Nötigste sprechen. Das kann man aber einfach nicht. Wenn man so ein Gesicht zieht, kommt doch niemand mehr. Das wollte er aber nicht hören. Ich würde mit jedem flirten, der in den Laden kommt. So ging's dann immer... Die Streitigkeiten: 'Du hast dortin geguckt, du hast dich so angezogen, du hast mich schief angeguckt, wie kannst du vor mir so reden.' Alles was ich machte, paßte ihm nicht. Bei ihm mußte man ja und amen sagen.“ (Fatma Kartal)

„Mit der Zeit wurde es schlimmer. Seine Familie spielte auch eine Rolle. 'Seine Frau schminkt sich, sie trägt kurze Röcke, färbt sich die Haare, trägt schulterfreie T-Shirts, ja sie geht zum Schwimmbad!' Das alles war für mich normal, nicht aber für sie, die immer mit dem Kopftuch herumlaufen. Mit Ausnahme von Songül und Meryem.“ (Fatma Kartal).

Diese Szenen waren, laut Fatma jeweils mit einem erheblichen Ausmaß von Aggression und Autoaggression verbunden: „Wenn Osman und ich Auseinandersetzungen hatten, dann mußte er entweder mich schlagen oder gegen die Wand seinen Kopf schlagen oder zu Hause irgendetwas kaputtmachen.“ (Fatma Kartal)

Nach einem besonders heftigen Streit entschied sich Fatma im Januar 1995, mit ihren Kindern ins Frauenhaus zu ziehen. „Ich werde dich umbringen“, hat er gesagt. Der war so sauer, der war so aus der Reihe. Ich hatte richtig Angst vor ihm gekriegt. Zum ersten Mal habe ich ihn ernst genommen.“ (Fatma Kartal)

Das Jahr 1995 war bestimmt von Osmans Versuchen, seine Frau zurückzugewinnen. Im Februar versprach er ihr, aus der gemeinsamen Wohnung auszuziehen, wenn Fatma mit den Kindern alleine leben wolle. Fatma kehrte daraufhin aus dem Frauenhaus zurück; da Osman aber keine Anstalten machte, seine Zusage einzuhalten, kehrte sie nach neun Tagen wieder zurück. Im April trafen sich die Eheleute in der Wohnung eines befreundeten Ehepaars, um sich auszusprechen und möglicherweise auszusöhnen – auch das scheiterte. Wir wissen nicht, ob die Unterstellung der Schwester Osmans, Fatma habe sich immer dann zu einem Treffen bereit erklärt, wenn sie Geldmangel gehabt habe, zutrifft; es ist aber nicht auszuschließen. Im Mai wird die Scheidung in der Türkei ausgesprochen und die Kinder werden Osman zugesprochen. Fatma vermutet, daß Osman die Scheidung eingereicht hat, um über die Kinder auf sie Druck auszuüben. Im Sommer angewohnt Osman, daß Fatma eine Beziehung zu einem Dritten aufgenommen habe; im September kommt es bei einem erneuten Treffen zu einem Eifersuchtsausbruch Osmans. Zwischen Oktober und Dezember schließlich kommt es wiederholt zu Kontakten zwischen den geschiedenen Eheleuten – Treffen, die regelmäßig mit Auseinandersetzungen über die Kinder enden. Insgesamt macht Osmans Verhalten den Eindruck von hilflosen Versuchen, die entstandene Kluft zu überbrücken und seine Frau zurückzugewinnen. Man gewinnt das Bild einer verzweifelten Situation von zwei Menschen, die aneinander gebunden sind und dennoch nicht zueinander finden können.

Gegenüber seiner Herkunftsfamilie übte Osman sich indes in der Rhetorik der Ehre. In diesem Zusammenhang bemühte er das häufig verwendete Klischee der ehelosen Ehefrau, „die sich überall herumtreiben und dabei zig Männer haben würde“ (Fatma Kartal). Diese Stilisierung mag auch deshalb nahegelegen haben, weil er die Ehe schließlich gegen den Willen seiner Eltern geschlossen hatte. In solchen Fällen ist der Rechtfertigungsdruck naturgemäß besonders hoch. Dadurch manövrierte sich Osman jedoch in eine bemerkenswerte Zwickmühle. Fatma Kartal berichtete, daß er immer Angst hatte, ihre Treffen würden im Verwandtenkreis publik: „Das würde dann aber jetzt nicht gehen, weil er Angst hatte, wegen seiner Umgebung, wegen seiner Familie, was werden die dann sagen, weil er

immer überall erzählt hat: 'Ja meine Frau ist ne Nutte' ... und doch hatte er immer Kontakt zu mir. Hat mich immer angerufen, hat mich immer gebeten, nach Hause zu kommen. Und davor hatte er immer Angst, ja was würden die Leute denn sagen: 'Ja du hast noch gestern gesagt, daß sie schlecht wäre und heute willst du sie wieder zurückhaben'. Davor hatte er immer Angst.' (Fatma Kartal)

Dem damals 15-jährigen Mustafa, der inzwischen in der Wohnung von Osman lebe, war die Trennung von Fatma unverständlich. „Ich kann mich noch daran erinnern, daß der Mustafa, als er erfahren hat, daß Osman und Fatma sich scheiden lassen, sehr aufgeregt war. Er sagte immer wieder, daß er es nicht verstehen kann, wie es möglich sei, daß eine Frau sich von ihrem Mann scheiden läßt. Mein Bruder Osman sagte dazu nur: 'Laß doch, das ist doch ganz normal'. Insgesamt war Mustafas Einstellung gegenüber der Fatma sehr ablehnend. Manchmal äußerte er Sachen wie: 'Die wird nochmal was erleben'... Auch bezüglich meines Bruders war er aggressiv, weil er einfach nicht verstehen konnte, daß für diesen eine Scheidung völlig normal war.' (Meryem, die Schwester Osmans)

Besonders skandalös erschien Mustafa jedoch das Verhalten seines Onkels. Anstatt wie ein Ehemann der Frau den Laufpaß zu geben, lief er ihr hinterher. Als sich Osman im Oktober mit seiner Frau traf, kam es zu einem offenen Streit zwischen Onkel und Nefte:

„Zwei Monate vor der Tat haben wir uns die Köpfe erhitzt. Und dann bin ich gegangen. Er ging, um seine Frau zu holen, er hat seine Frau gesucht, um sie zurückzuholen. Ich war deswegen sauer. Er sagte: 'Es ist die Mutter meiner Kinder und meine Frau'. (Mustafa Büyükl)

„Er ist gegangen, sie zu suchen... Er sucht sie, um sie zurückzubringen. Ich habe ihm deswegen gezücht. Die Ehrlose ist gegangen. Er macht das, obwohl er weiß, daß sie mit anderen ein Verhältnis hat. Trotzdem will er sie zurückholen. Ich habe darauf gesagt: '*Namus diye bir şey bilmiyorsun* – Du weißt nicht, was Ehre heißt. Du bist hierhergekommen und hast alles vergessen.' Und bin zur Tür rausgegangen.' (Mustafa Büyükl)

Umgekehrt erschien ihm Fatma als eine Frau, die die Puppen tanzen läßt. Was jedoch Mustafa neben der Haltung des Onkels hauptsächlich zu schaffen machte, ist die Haltung der weiteren Umgebung. Wenn er den Konflikt ansprach, sagten ihm die Verwandten, das sei nicht seine Sache, es ginge ihm nichts an.

„Ich ertrag es nicht. Die Ehre dieses Kerls ist aus dem Haus gegangen (*herifin namusu evinden gitmiş*)⁵ und er versucht, sie wieder nach Hause zu bringen. Ich habe so etwas noch nicht gesehen. Ihnen kommt alles normal vor. Ich kann das

nicht für normal halten'. Er sagte: 'Komm rein. Ernüde deinen Kopf nicht.'“ (Mustafa Büyükl)

„Ich spreche mit all den anderen Bekannten und Verwandten nicht mehr. Ich spreche nicht mehr mit ihnen, weil ich nicht wie sie sein kann. Für sie ist alles normal, für mich nicht.“ (Mustafa Büyükl) Die gleiche Fassungslosigkeit, mit der er registriert, daß offenbar in Deutschland andere Maßstäbe gelten, taucht auch in folgender Passage auf:

„Sie machen (in Deutschland, Anm. des Verf.) das, was sie wollen, ob Mädchen oder Junge, sie machen das, was sie wollen. Niemand mischt sich ein... Das ist für mich etwas schwer. Ich verstehe es nicht. Es ist schwer.“ (Gutachtergespräch)

Tatsächlich scheint ihm die Kultur der Deutsch-Türken in Berlin nicht nur sehr fremd geblieben zu sein – er scheint sich auch direkt dagegen gewehrt zu haben. Bezeichnend ist der im Gutachtergespräch wiederholt artikulierte Vorwurf, die Türken hier seien „verdeutsch“ (*almanlas meş*). Dieser Vorwurf greift das in der Türkei weitverbreitete Stereotyp über die Deutschländer (*Almanlar*) auf – ein Negativklischee, in dem den in Deutschland lebenden Türken der völlige Verfall der Ethik unterstellt wird. Mustafa scheint mit diesem Klischee im Kopf nach Deutschland gekommen zu sein – in der festen Absicht, sich nicht in dem „Sumpf“ zu verlieren.

Die Problematik von alldem – der Distanz zu Deutschland, der Fassungslosigkeit, mit der er das Verhalten der Türkei-Deutschen im Allgemeinen und von Osman im Besonderen registrierte – tritt in einer bemerkenswerten Passage hervor, die einen tiefen Einblick in Mustafas Gefühlsleben erlaubt. Auf meine Frage, warum er denn um der Familie willen seine Zukunft aufs Spiel gesetzt habe, beschrieb er den inneren Konflikt, dem er sich ausgesetzt sah, wenn er daran dachte, mit seinen Eltern zu telefonieren:

„Ich habe mir gesagt: 'Ich kann nicht mehr mit meinen Eltern telefonieren'. Sie werden [über uns] sagen: 'Sie wurden ehrlos. Sie kennen ihre Ehre nicht, auch du kennst deine Ehre nicht'. Bevor sie das sagen würden, wäre es besser, wenn ich mich selber töten würde. Deshalb. Ich sagte mir: 'Ich kann nicht mehr in das Gesicht meines Onkels schauen. Ich kann nicht mehr in das Gesicht meines Vaters schauen... Er ist nicht hier. Aber wenn ich telefoniere und er fragt: »Was ist passiert, wie geht es Osman?« Was soll ich da sagen? Ich schäme mich vor mir selbst.“ (Mustafa Büyükl)

Die imaginierte, vielleicht auch tatsächlich erlebte, Situation betrifft die Unmöglichkeit, denen vor Augen zu treten, die als signifikante Andere dem jungen Mann die Begriffe und Vorstellungen von Ehre beigebracht haben. Die Passage reflektiert die Gefühle von jemandem, der im dörflichen Kontext mit dem Wert der Ehre aufgewachsen ist. Sie artikuliert die große Bedeutung des Gefühls der Scham (vgl. Schifflauer 1983, 92): Scham ist – stärker als Schuld – mit Öffentlichkeit verbunden. Sie wird – weil eng mit dem Gefühl von Peinlichkeit verbunden – auch dann empfunden, wenn man, wie in diesem Fall, keinerlei Schuld an dem Vorfall trägt. Und sie ist, wie man auch im Türkischen sagt, mit dem Wunsch

5

Dies ist ein dörflicher Sprachgebrauch, der die oben gemachten Ausführungen zur Interpretation von Ehre im dörflichen Kontext unterstreicht. Ehre wird hier personalisiert (an die Stelle des Wortes Ehre könnte man auch "Fatma" setzen). Damit wird die Sicht unterstrichen, daß durch die Körper der Frauen die Ehre im eigentlichen und engen Sinn repräsentiert wird.

verbunden, „im Boden zu versinken“ bzw. mit der Unmöglichkeit, demjenigen unter die Augen zu treten, vor dem man sich schämt.

Scham spielte offenbar auch eine Rolle, wenn er aus den Kreisen seiner Freunde mit dem Vorfall konfrontiert wurde. Dies scheint mindestens zweimal geschehen zu sein:

„Sie haben gesagt: 'Du redest von Ehre, was wir für die Ehre machen würden', sie sagten, 'Wo ist denn deine [eigene] Ehre? Deine Ehre ist von zu Hause weggegangen und zu jemanden anderen gegangen, sie geht hierhin, dorthin.' Ich habe den Jungen verflucht: 'Warum redest du so. Rede nicht so mit mir, geh.' Das war ungefähr ein Monat vor dem Vorfall.“ (Mustafa Bütük)

Der erste Teil der Passage deutet darauf hin, daß Freunde, möglicherweise entnervt von Mustafas Insistieren auf Ehre, ihn auf den Vorfall in der eigenen Familie angesprochen haben. Es sind in der Regel banale Situationen dieser Art – Äußerungen, die derjenige, der sie tut, am liebsten im gleichen Moment schon wieder ungeschehen machen möchte –, die immer wieder zum Ausbruch von Ehrkonflikten führen. In diesem Zusammenhang scheint bedeutsam, daß sich eine ähnliche Szene noch einmal kurz vor der Tat ereignete. Nach einem Besuch in der Diskothek sieht er zufällig Fatma in dem Lokal arbeiten.

„Ich habe sie gesehen als wir vorbeingingen. Einer der Freunde hat gesagt: 'Komm wir gehen rein.' Ich sagte: 'Nein.' Als ich das sagte, fragte er: 'Warum?' 'Da ist eine Frau, die ich nicht leiden kann.' Als sie hineinschauten (fragten sie): 'Ist das nicht Osmans ehemalige Frau?' Ich sagte: 'Ich kann nichts sagen. Komm wir gehen.' Wir gingen nicht rein... Sie sagten: 'Wenn es meine Frau gewesen wäre, würde sie nicht mehr leben.'“ (Mustafa Bütük)

Im Gespräch mit mir schilderte er, wie sehr ihn diese Äußerungen bedrückten: „Ob Du willst oder nicht, betrifft Dich das Gerede. Wenn in einer Familie so etwas auftritt, dann sind alle ehrlos. Wenn man ins Gerede kommt, beginnt der Klatsch. Ich kann das nicht ertragen. Wenn hinter meinem Rücken gesprochen wird, kann ich das nicht ab.“

Aus dieser Situation heraus entschloß sich Mustafa, Fatma zu „bestrafen“. Er besorgte sich einen Revolver – im Verfahren wurde nicht geklärt, woher – und betrat am 26.12.1995 am heillichten Tag das Bistro, um auf Fatma zu schießen.

„Ich bin in aller Öffentlichkeit hineingegangen. Sie sollen wissen, daß es um unserer Ehre willen ist. Sie sollen wissen, daß man nicht mit der Ehre von jemanden herumspielt und daß man ein sechsjähriges Kind und eines von sechs Monaten nicht verläßt. Sie kann nicht die Kinder verlassen und zu einem anderen gehen. Niemand darf mit der Ehre eines anderen spielen...“ (Mustafa Bütük)

In der beklemmendsten Passage unseres Gesprächs schilderte er die Überwindung, die ihn die Verfolgung dieses Wahns kostete: Schließlich hatte er persönlich ein gutes Verhältnis mit Fatma gehabt. „Sie hat sich mir immer gut gegenüber verhalten. Es war nichts zwischen uns. Was ich auch gemacht habe, sie hat sich nicht eingemischt... wir haben uns unterhalten... ich bin mit ihr sehr gut ausgekommen.“ Er war sich nicht sicher, ob er auf sie würde schießen können und steigerte sich deshalb bewußt in eine Wut hinein:

„Wenn man so will, hat sie mir mit nichts etwas zuleide getan. Weil sie mir nichts angetan hat, habe ich mir alle schlechten Sachen ins Gedächtnis gerufen. Wenn ich mir die guten Sachen in Erinnerung gerufen hätte, hätte ich es nicht machen können. Aber indem ich mir die schlechten Sachen in Erinnerung rief, konnte ich mich entscheiden... Ihre Fehler habe ich mir in Erinnerung gerufen... Sie soll sich etwas fürchten und nicht noch einmal mit der Ehre von irgend jemanden herumspielen. Wenn ich sie nicht erschrecke, dann wird sie irgendwann wieder mit der Ehre von irgend jemanden herumspielen. Wenn ich sie bestrafe, dann wird sie wissen: Wenn ich mit seiner Ehre herumspiele, wird auch er mich bestrafen. Es soll Blut fließen... sie soll sich fürchten... Beim Schießen habe ich nichts empfunden. Ich habe mich verloren (*kentimi kaybeimîs tîm*)“

Er hatte sich ausgemalt, daß die Verwandtschaft ihn zu der Tat gratulieren würde – endlich hätte jemand den Sumpf trockengelegt. „Ich habe mir das so gedacht. Wenn ich das mache, wird die Familie sagen: 'Helal olsun, Sohn du hast unsere Ehre gerettet.'“ Der unübersetzbare Ausdruck „*helal olsun*“ wird verwendet, wenn eine offene Schuld beglichen wird, wenn man wieder quit ist. In diesem Zusammenhang klingt er wie ein Blickwunsch: Er wäre – kurz gesagt – der Held gewesen, der die Familienehre wiederhergestellt hätte. Umso tiefer ist seine Enttäuschung, daß die Familie Bütük nicht so reagierte, wie er erwartet hatte:

„Das habe ich erwartet. Aber was haben sie gemacht? Sie haben wieder einen Rechtsanwalt genommen, sie haben mir das Mädchen, das ich liebe, genommen, alles fügten sie mir zu... sie warfen Steine auf mich. Sie wurden Zeugen gegen mich. Sie haben nicht meine Partei ergriffen, sie haben die Partei der Frau ergriffen. Jetzt verstehe ich: Ich habe einen Fehler gemacht. Was geht's mich an. Wenn das Volk so *şeyfsiz* (ohne Stolz/Selbstachtung) ist, dann muß ich auch *şeyfsiz* sein und so durchkommen.“ (Mustafa Bütük)

All dies mutet sehr pubertär an. Und es klingt ebenfalls pubertär-trotzig, wenn er sagt: „Wenn ich hier rauskomme, möchte ich niemanden von der Familie mehr sehen. Ich habe keine solche Familie. Ich werde nur noch für mich leben.“ (Mustafa Bütük)

Pubertät schließlich wirkt sein Leiden an einer Erwachsenenwelt an, die er nur als heuchlerisch – wenn nicht gar als ekelhaft – empfinden kann, weil „die Älteren“ noch nicht einmal versuchen, den Normen und Werten gerecht zu werden, die sie selbst vertreten (und die sie ihm beigebracht haben). „Aber ich habe mein Verständnis der Ehre von ihnen, ich habe die Bräuche und Sitten von ihnen. Wenn sie mir das nicht so vernünftigt hätten, hätte ich nicht so gedacht, hätte ich diesen Fehler nicht gemacht.“ Was jetzt nach der Tat melancholisch klingt, dürfte vor der Tat als bewußte Empörung empfunden worden sein.

Kehren wir damit zu unserer Ausgangsfrage zurück: Inwiefern handelte Mustafa Bütük im Namen der kurdischen Kultur?

IV.

Es steht für mich außer Zweifel, daß Mustafa Bütük *subjektiv* der Meinung war, er handle im Namen der kurdischen Kultur. Er war mit der Rhetorik der Ehre im Dorf aufgewachsen. Wie in jedem Sozialisationsprozeß wurde ihm dabei eher das Ideal der Gesellschaft von sich selbst vermittelt als die Kompromisse, Inkonssequenzen und Abweichungen, wie sie den faktischen Umgang mit dem Wert bestimmen. Er vertrat also *eine* bestimmte Lesart der Ehre, eine Lesart, die allerdings keineswegs allgemeingültig ist.

Im Gegenteil: Der Fall läßt gut erkennen, wie in einem bestimmten Diskursfeld – hier der Kurden in Berlin – Werte, wie der der Ehre, unterschiedlich interpretiert und damit zum Gegenstand der Auseinandersetzung werden. In der Familie Bütük war dies zunächst in Bezug auf die Institution der Ehe deutlich. Hier zeigt es sich deutlich in der Tatsache, daß Osman und Fatma die erste Zeit unverheiratet miteinander lebten, daß für beide sich der Ehrkomplex im wesentlichen auf Treue in der Beziehung beschränkte (mit anderen Worten: auf Fragen der Sexualmoral). Die Institution der Ehe war für beide von der Frage der Ehre getrennt. Dies ist auch im Kontext der Subkultur der Berliner Türken außergewöhnlich – möglich vielleicht nur, weil es sich bei beiden nicht um die erste Ehe handelte. Es ist festzuhalten, daß die Elterngeneration in dieser Hinsicht eine deutlich andere Meinung vertrat. Es kam zu einem mehrjährigen Bruch; offenbar wurde in dieser Zeit auch den Schwestern von Osman verboten, das junge Paar zu besuchen (Songül, die sich diesem Befehl widersetzte, wurde einmal dafür bestraft). Diese gewandelte Auffassung von Ehe wird später auch durch Osmans Betreiben der Scheidung bestätigt; hier wird die Scheidung als ein Instrument genutzt – als Hebel, mit dem man ganz gegen den eigentlichen Sinn dieser Institution, die Ehefrau zurückzugewinnen hofft.

Wir haben auch gesehen, daß es im Hinblick auf die Frage, welche Konsequenzen aus dem Wert der Ehre zu ziehen seien, erhebliche Differenzen im Alltag gab. Dies machte sich unter anderem an der Kleiderfrage fest. Hier vertraten Osman und Fatma gegen die Mehrheit in der Familie Bütük etwa die Position, daß das Tragen offenen Haars (und – noch weitergehend – der Besuch des Schwimmbades) nichts mit Fragen der Ehre zu tun hätten. Dies wird auch durch eine Äußerung Songüls bestätigt: „Mein Bruder hat sich zum Beispiel in seiner ersten Ehe auch immer darüber geärgert, daß seine damalige Frau ein Kopftuch getragen. Fatma hatte immer modische Kleidung, hat sich geschminkt usw. Mein Bruder ist mit Fatma und mir auch in die Badeanstalt gegangen, was mein Vater mir verboten hat.“ (Songül Bütük)

Schließlich gibt es grundsätzlich unterschiedliche Auffassungen zu der Frage, ob Ehre eine primär persönliche und individuelle oder eine primär kollektive, eine Familiensache ist. Einerseits mischte sich die Familie während der Anfangszeit der Beziehung von Osman und Fatma sehr massiv ein – was darauf hindeutet, daß die Kontakte des Sohnes von den Eltern nicht als seine Privatsache gedeutet wurden. Andererseits war nicht nur bei Osman und Fatma die Neigung deutlich,

Ehrangelegenheiten primär als Privatangelegenheiten der Einzelnen zu sehen. Man würde dann zwar immer noch ein als ehrenrührig empfundenen Verhalten eines anderen (unter Umständen auch nachdrücklich) verurteilen, man sähe aber dadurch nicht mehr die *eigene* Ehre in Frage gestellt. So konnte Songül in einem Gespräch mit Mustafa sagen, daß ihn die Trennung von Fatma „nichts angeht“ (Polizeiliches Vernehmungsprotokoll). Bezeichnend in dieser Hinsicht erscheint mir auch die Äußerung von Meryem Bütük zu sein, die in dieser Familie angewachsen ist: „Wie gesagt, finde ich es insbesondere schlimm, daß sie die Kinder verlassen hat. Sicherlich bin ich auch durch ihr Verhalten verletzt, es ist aber auch so, daß ich hier in Deutschland aufgewachsen bin und ohnehin eine andere Einstellung zu dem ganzen Thema habe.“ Meryem (und auch Songül in den entsprechenden Äußerungen) artikulieren hier eine differenzierte Beurteilung, die nur aufgrund der Tatsache möglich ist, daß sie sich nicht mehr unmittelbar von den Eheproblemen des Bruders betroffen sehen: Weder wird ihr persönlicher Ruf darunter leiden, noch werden ihre Ehechancen geschmälert werden.

Es ist wichtig zu sehen, daß all dies keine Absage an den Wert der Ehre darstellt. Subjektiv fühlten sich alle in diesen Fall verwickelten Personen dem Wert der Ehre verpflichtet – sie legten ihm nur so unterschiedlich aus, daß es kaum mehr Sinn macht, von einem *geteilten* Wert zu sprechen.

Die Frage der Ehre ist jedoch nicht nur zwischen den Familienangehörigen umstritten – darüber hinaus sind auch die einzelnen mit sich selbst oft uneins und wirken deshalb widersprüchlich. Besonders bei Osman fällt dies auf. Nehmen wir Fatmas Schilderung eines Ehekonfliktes: „Grund [für die Streitigkeiten in der Ehe, W.S.] war meist Osmans unbegründete Eifersucht und *strenge kurdische Lebens-einstellung*. Er sagte auch immer, daß eine Scheidung für ihn nicht in Frage käme, da es bei den Kurden so sei, daß man nur einmal heiratet und diese Ehe müsse bis zum Tod halten. Eine Scheidung würde den Tod bedeuten.“ Wenn man einmal unterstellt, daß diese Äußerungen tatsächlich so gefallen sind, dann wird ein augenfälliger Bruch deutlich: Schließlich hat er sich von seiner ersten Frau scheiden lassen! Man mag in diesem Zusammenhang auch daran denken, wie er gegenüber seinen Eltern auf die Rhetorik der Ehre zurückgriff, wenn es um seine Frau ging.

Es liegt nicht zuletzt an der oft beobachteten Differenz zwischen Rhetorik und Praxis, daß in einem derartigen Diskursfeld Mißverständnisse eher die Regel als die Ausnahme sind. Besonders tragisch war dies natürlich in diesem Fall bei Mustafa. Sein Unverständnis für den Onkel beruhte nicht zuletzt auf der Tatsache, daß er die Rhetorik Osmans nahm. Aber auch in dem Verhältnis von Osman zu seinen Eltern wird deutlich, daß er sich offenbar überhaupt nicht mehr mitteilen konnte – in seiner Zucht zur Rhetorik steckt auch etwas offenkundig Hilfloses.

Kurz: wir haben eine Situation, in der sich zwar die meisten Akteure auf bestimmte Normen und Werte, also Ehre beziehen, aber kaum in der Lage sein dürften, einen Konsens darüber herzustellen, was dieser Wert nun im Einzelnen besagen dürfte. Mustafa Bütüks Auffassung der Ehre ist eine der möglichen Sichtweisen – aber keineswegs die eigentliche oder die maßgebende. Was bedeutet dies nun für die gutachterliche Einschätzung, genauer für die Frage, daß ob

Mustafa sich „gezwungen“ sah, in Übereinstimmung mit kurdischen Moral- und Rechtsvorstellungen zu handeln?

Auf der einen Seite wird man eindeutig zustimmen. Mustafa sah sich subjektiv, wenn auch nicht gerade gezwungen, so doch veranlaßt, aus Gründen der Ehre aktiv zu werden. Dazu mußte aber eine ganze Reihe von Faktoren zusammenkommen, die wir noch einmal kurz Revue passieren lassen können:

- Die Internalisierung der Ehrvorstellungen, die Mustafa als ältester Sohn einer Familie im dörflichen Kurdistan erworben hat.
 - Die Fassungslosigkeit, mit der er registriert, wie „normal“ unter Türken in Deutschland aufgenommen wird, was in Diyarbakir als existentielles Problem wahrgenommen würde.
 - Die Scham, die er gegenüber seinen Eltern empfindet.
 - Die Scham vor den *peers*, die ihn auf die Ehrverletzung in der eigenen Familie hinweisen – möglicherweise aus Ärger, daß er immer den Begriff der Ehre predigte.
 - Die Wut auf die „Älteren“, die sich nicht an das halten, was sie selbst vertreten.
 - Der Wunsch, in der Familie Anerkennung zu erwerben, als Held dazustehen. Er konnte sich dieser Illusion hingeben, weil unter Berliner Türken – und offenbar auch in dieser Familie – ein Diskurs verbreitet ist, der an der klassischen Fassade der Ehre auch in Deutschland noch festhält. Wenn man so will, ist Mustafa mit der sich weitenden Schere von Fassade der Ehre und Praxis der Ehre in der Migrationssituation nicht klargewonnen.
- Gleichzeitig wird man festhalten, daß es „objektiv“ keinerlei Veranlassung für ihn gegeben hat zu intervenieren. Im Gegenteil: Die Gruppe, in deren Namen er beanspruchte, den Wert der Ehre zu exekutieren, war entsetzt über die Tat. Mit anderen Worten: Der Bezug auf Normen und Werte kann nur im Zusammenhang mit außerkulturellen (psychischen und sozialen) Faktoren eine Rolle spielen.

V.

Welche Konsequenzen sind aus all dem für die Erstellung von ethnologischen Gutachten zu ziehen? Lassen Sie mich zum Abschluß vier Thesen formulieren:

1. Ein ethnologisches Gutachten muß auf Einzelfallanamnese beruhen. Wenn man davon ausgeht, daß Werte im Fluß sind und daß die Angehörigen einer Gruppe sehr Verschiedenes unter ihnen verstehen, kann man keine allgemeinen Aussagen mehr darüber treffen, was der Wert der Ehre in „der kurdischen Kultur“ bedeutet. Man kann allenfalls für den Einzelfall feststellen, wie das Individuum im engeren und weiteren Umfeld sozialhistorisch geprägt wurde.

Eine allgemeine Äußerung zu kulturellen Werten ist nicht zuletzt deswegen problematisch, weil dann die Gefahr besteht, daß man die Rhetorik für die Sache selbst hält. Dies wäre nicht nur für die Würdigung eines Einzelfalles problematisch. Darüber hinaus würde dies auch einen strategischen Gebrauch von Kultur

ermittigen. Die absehbare Folge davon wäre, daß dann vor Gerichten geradezu inflationär mit „Ehre“ argumentiert würde.

2. Dies schließt, wie wir gerade in dem Fall von Mustafa Bütyük gesehen haben, nicht aus, daß eine innere Verpflichtung gegenüber Normen und Werten eine Rolle spielen kann. Die Berufung darauf ist allerdings für sich allein wenig aussagekräftig – letztendlich spielt „Kultur“ nur im Zusammenhang mit sozialen und psychischen Bedingungen eine Rolle. Wie wir im Fall von Mustafa Bütyük gesehen haben, muß eine Reihe von Faktoren hinzutreten, damit tatsächlich jemand sich genötigt fühlt, in Übereinstimmung von kulturellen Überzeugungen auch zu handeln (und nicht nur zu urteilen). Es gibt keine „kulturellen Zwangslagen“, die eine Tat motivieren könnten. Es gibt allerdings ein Zusammenspiel von sozialistischer Prägung, psychischen und sozialen Faktoren, die zusammengenommen eine Zwangslage ergeben können.

3. Was die Anthropologen zur Klärung eines Falles beitragen können, ist Mißkenntnis. Diese erlaubt es, Äußerungen aus dem Umfeld zu kontextualisieren und damit besser einzuschätzen. Letztendlich besteht die Kompetenz eines anthropologischen Gutachters nur darin, aus der Situationskenntnis heraus besser und genauer nachtragen zu können und so das Zusammenspiel von sozialistischer Prägung, psychischen und sozialen Faktoren klären zu können.

4. Der Begriff „Kultur“ in diesem Zusammenhang ist zu entzaubern. Wenn ein Immigrant sich auf kulturelle Normen und Werte – auf Ehre z.B. – bezieht, ist dies nicht anders zu nehmen, als wenn ein Deutscher eine Handlung durch Bezug auf Wertvorstellungen legitimiert. Ein Parallelfall wäre es, wenn jemand unter Berufung auf den Schutz ungeborenen Lebens eine aggressive Handlung, etwa gegen einen abtreibenden Arzt, begründet. In dem einen wie dem anderen Fall kann die Berufung auf einen Wert nicht als Erklärung für eine Tat herangezogen werden, sondern muß ihrerseits erklärt werden. Es ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß sich oft labile Persönlichkeiten besonders nachdrücklich auf Normen und Werte beziehen. Generell ist hier eine Symmetrie in der Behandlung einzufordern. Es geht nicht an, daß man in Bezug auf Deutsche mit „psychologischen Faktoren“ und in Bezug auf Nicht-Deutsche mit „Kultur“ argumentiert. Dies bedeutet allerdings nicht nur, daß man im Fall von Ausländern auf einer Kooperation von Psychologen und Anthropologen besteht – sondern auch umgekehrt, daß man unter Umständen auch bei Deutschen gelegentlich „Mileuexperten“ heranzieht.

VI.

Mustafa Bütyük wurde am 16.7.1996 wegen versuchten Totschlags in Tateinheit mit Verstoß gegen das Waffengesetz zu einer Jugendstrafe von zwei Jahren und acht Monaten verurteilt.

Literatur

- Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hrsg.), 1993. Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72 (3): 22-49.
- Schiffauer, Werner. 1983. *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, Werner. 1997. Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kultur und Sozialanthropologie. In *Fremde in der Stadt*, edited by Schiffauer, Werner. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 157-172.

Ansätze aus der Diskussion

Joerden:

Haben Sie vielen Dank, Herr Schiffauer, für diesen interessanten Einblick in einen Fall, in eine spezielle Fallstudie. Ich würde einmal versuchen, das in der Weise zusammenzufassen, daß vielleicht Ethnologen in einem Prozeß so eine Art von Übersetzer sind. Und zwar Übersetzer, um verständlich zu machen, wie der Täter zu seiner Tat gekommen ist. Das hat möglicherweise mit der Beurteilung der Tat gar nicht so fürchtbar viel zu tun, sondern es hat etwas damit zu tun, daß wir ja als Juristen verpflichtet sind, uns auch darüber Gedanken zu machen, wie der Täter zu der Tat kommen konnte. Und da verstehen wir bestimmt eine ganze Menge nicht, wenn wir entweder nur einseitig irgendeinen Ehrbegriff verwenden, den wir einmal gehört haben und von dem wir noch eine dunkle Vorstellung aus der Zeit des Mittelalters haben, als ja die Ehre mehr wert war als das Leben. Wir sind heute eher anderer Meinung. Und diese etwas dunklen Vorstellungen sozusagen adäquat zu übersetzen, da könnte ein Ethnologe sehr hilfreich sein. Aber ich will hier jetzt gerne die Diskussion gleich freigeben und Fragen, Kommentare zulassen.

Scheffer:

Die Ausführungen von Herrn Schiffauer sind für uns Juristen in vielerlei Hinsicht wertvoll. Zunächst besagt § 46 Abs. 2 StGB, daß für die Strafzumessung auch das Vorleben und die Beweggründe des Täters von Bedeutung sind. Diese Umstände können die Strafe sowohl mildern als auch schärfen. Ich will aber noch auf zwei andere Normen hinweisen, bei denen solche Umstände eine noch größere Bedeutung haben. Die eine ist die Kompensation in § 199 StGB, die wir allerdings nur noch bei der Beleidigung kennen. Vor allem aber spielen solche Umstände im Bereich Mord und Totschlag eine große Rolle. Hier haben wir aufgrund der Fassung von § 211 StGB, der von 1941 stammt, die merkwürdige Situation, daß die Umstände, die entscheiden, ob ein Mord mit der Folge lebenslanger Freiheitsstrafe oder ein minder schwerer Fall des Totschlages mit der Mindeststrafe von nur einem Jahr vorliegt, ineinander übergehen. Während wir normalerweise zwischen minder schweren und besonders schweren Fällen ein weiteres Spektrum haben, „kippt“ im Bereich Mord und Totschlag die Entscheidung so schnell um wie ein Bierdeckel, den man auf die Kante stellt. So kann Eifersucht durchaus strafmildernd, aber ganz schnell auch strafschärfend wirken. Die Bedeutung, die in solchen Fragen das von Ihnen beschriebene Kultur- oder Milieuvverständnis hat, liegt auf der Hand.

Schiffauer:

Das sind genau solche Fragen, die ich gern einmal hier diskutieren würde, weil ich das Gefühl hatte, ich liefere den Juristen Wissen, das sie tendenziell hilflos macht. Wenn ich sage, ja hier ist ein junger Mann, der folgt den Imperativen der Ehre,

dann könnte man irgendwie so etwas konstruieren. Das kann ich aber nicht. Es geht dagegen Einwände, die empirisch wie theoretisch zu stark sind, als daß ich das könnte. Und dann bringe ich sozusagen Geschichten als Gutachter (eine Form von Wissen als Gutachter) in den Prozeß ein, die die Richter – wie auch mich selbst – hilflos machen. Denn ich weiß eigentlich nicht, warum ich diese Geschichte erzähle. In diesem Fall hat die Tat nach meiner Einschätzung keine Ähnlichkeit mit Totschlag. Er hat vorher eine Waffe besorgt, er hat es Tage vorher geplant, er ist hineingegangen mit einer bewußten Absicht. Ich wüßte nicht, was die Tat als Totschlag qualifizieren würde. Auf der anderen Seite kann man das so zeichnen, wie ich das gemacht habe, daß das sehr nachvollziehbar ist.

Joerden:

Es darf nicht ein Mißverständnis über das Verhältnis zwischen Mord und Totschlag entstehen. Wir gehen davon aus, aber das wissen Sie ja wahrscheinlich, daß auch eine vorsätzliche Tat Totschlag sein kann. Während Sie offenbar eine vorsätzliche Tat immer unter Mord subsumieren. Das ist auch so gängige Nomenklatur, die aber nicht im Strafgesetzbuch ihren Niederschlag gefunden hat. Jedemfalls nicht in der heutigen Form.

Wolf:

Ihrer Kritik am Kulturbegriff stimme ich im Ansatz zu: Klare Abgrenzungen fehlen ebenso wie zeitlose inhaltliche Merkmale. Was Konstruktion und was Realität ist bleibt offen. Es ist daher sicherlich notwendig, den Begriff Kultur zur Diskussion zu stellen. Die Frage ist, ob Ihre Auffassung nicht letztlich darauf hinausläuft, daß wir nicht wissen, was Kultur ist.

Sie haben mehrfach von Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmustern gesprochen. Damit haben Sie doch innerhin einen Ansatz: Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsmuster sind doch Eigenschaften und Beziehungen, die jeweils auf den individuellen Menschen bezogen sind: Jeder Einzelne steht in bestimmten kulturellen Beziehungen, die bei einem türkischen Landbewohner völlig anders sein können, als bei einem aufgeklärten deutschen Großstadtbewohner. Das bedeutet für den Sachverständigen im Prozeß im Einzelfall, daß er sicher nicht wie ein kriminaltechnischer Sachverständiger den Tatvergang erklären und sagen kann: An dieser Ursache lag es, hier habt ihr den Beweis, warum der Täter in dieser Weise gehandelt hat. Die Konsequenz, die man meines Erachtens daraus ziehen muß, ist, daß wir als Juristen die Verantwortung nicht auf den Sachverständigen verlagern können, sondern zunächst einmal exakt klären müssen, was wir denn überhaupt prüfen und an welcher Stelle beispielsweise das, was Sie über die Familienhre gesagt haben, tatbestandsmäßig wirklich erheblich ist. Die Feststellung, daß bei diesem Täter im Einzelfall die Familienhre tatsächlich eine Rolle gespielt hat, ist erst der letzte Schritt. Diese Feststellung kann letztlich unabhängig von den ganzen kulturellen Beziehungen getroffen werden: Jedenfalls bei diesem Täter haben die Ermittlungen im Einzelfall ergeben, daß dies so war.

Zu dem von Ihnen geschilderten Sachverhalt habe ich noch eine Anmerkung: Da das Opfer die Tat überlebt hat, obwohl der Täter das Magazin seiner Waffe

entleert hat, stellt sich die Frage, ob überhaupt der für einen Totschlags- bzw. Mordversuch erforderliche Tatenschluß vorliegt: Wenn der Täter bei feier Schubbahn aus einer nicht zu großen Distanz das Opfer mit sechs Schüssen nicht tötet, kommt in Betracht, daß er nicht die Absicht hatte, dies zu tun. Damit würde in Frage gestellt, daß bei diesem Täter die Familienhre tatsächlich die Bedeutung hatte, daß, wie Sie gesagt haben, mit der reinigenden Kraft des Blutes die Sache wieder in Ordnung gebracht werden sollte. Auch für das Vorliegen eines Mordmerkmals und für die Strafzumessung hinsichtlich der Beweggründe und Ziele des Täters müssen diese Fragen geklärt sein.

Joerden:

Vielleicht noch eine kurze Ergänzungsfrage. Ist überhaupt Blut geflossen? Oder hat er 6-mal vielleicht absichtlich daneben geschossen? Nur um die Frage der Ehre zu beantworten, aber keinen umzubringen. Das ist ja das, was man mit-schwingen hört, wenn man an ein Versuchsdelikt denkt.

Schifffauer:

Sie sollte bestraft werden. Die Schüsse wurden in den Unterleib abgegeben. Hier handelt es sich um ein zentrales Problem, nämlich das der Motivkonstruktion. Ist es überhaupt plausibel, wie wir für Handlungen Motive konstruieren? Ist es plausibel davon auszugehen, dass ein Handelnder wert- oder zweckrational handelt, das heißt mit seinem Handeln ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt? Ist es wirklich so, daß wir zuerst ein Ziel haben und dann handeln? Ich würde sagen: Nicht selten ist es doch umgekehrt, und meistens haben wir es mit einer komplexer Mischung zu tun. Da handeln wir, ohne uns sehr klar über uns zu sein und verfertigen dann im nachhinein ein mehr oder weniger klares Ziel. Wie oft fragen wir uns nach einer Auseinandersetzung: Warum war ich so aggressiv gewesen? Hier auch. Als Mustardia die Kneipe betrat, scheint er sich nicht sehr klar darüber gewesen zu sein, was passieren würde. Sicher, er hatte die Waffe. Aber er wußte bis zum letzten Moment nicht, ob er in der Lage sein würde zu schießen. Danach sagte er klipp und klar: Das habe ich aus Ehre gemacht. Je genauer man hinblickt, desto öfter scheint genau das statzufinden. Und je öfter man dann über den Fall spricht, desto klarer wird die Motivation. Es findet eine Reinigungsarbeit statt. Wir haben in der Pause darüber geredet, daß Angeklagte oft nach der Tat anders auftreten als dann in der Gerichtsverhandlung. Das erscheint mir nicht das Ergebnis einer Manipulation zu sein, sondern ganz natürlich. Das Bewußtsein ist außerordentlich plastisch. Man legt sich Deutungen zurecht, um vor sich selbst und anderen zu bestehen und übernimmt Deutungen von anderen. Das stellt natürlich unsere ganze Disziplin vor schwierige Aufgaben.

Kröber:

Ich fand das exzellent, sowohl von der Herangehensweise wie auch in der Falldarstellung. Ich würde mir wünschen, daß mehr psychiatrische Gutachten von der gleichen Offenheit in der Wahrnehmung sind. Etwas aufzuschließen statt von einer bestimmten Vorannahme auszugehen; z.B. der Jugendliche hat eine Persönlichkeitsstörung, deswegen verhält er sich so, wie er sich verhält, und alles andere

wird sozusagen schon gar nicht mehr genauer zur Kenntnis genommen. Gerade auch diese Hinterfragung der kommunikativen Funktion von bestimmten Begriffen, die dann in solchen Auseinandersetzungen benutzt werden. Die Frage war hier am Anfang: Wann und wie häufig soll man solche Gutachten machen? Meine erste Antwort wäre, eigentlich so lange und so häufig bis die entsprechende Kammer Training in einem solchen Denken hat und das mit eigenen Kräfte weitermachen kann. Ich denke, das kommt hier auch bei den Diskussionen über die Motive und über Motivationen zum Ausdruck, die ja im Rahmen der forensischen psychiatrischen, juristischen Auseinandersetzung eine lange Tradition haben. In der Tat tauchen in dem Moment sofort Schwierigkeiten auf, wo ich Juristen gegenüberstehe, die zum Schluß dann doch sozusagen Kriterien abfragen wollen – und fragen: ist es voll erfüllt, ist es halb erfüllt oder ist es gar nicht erfüllt? – Dann muß man mit einer Geschichte und einer Klärung kommen, wie eines sich aus dem anderen ergibt und kann nicht von feststehenden Ursachen dann in ihrer Verantwortlichkeit zu beurteilender einzelner Merkmale ausgehen. Das macht den ganzen Ärger mit der Ehre aus. Nicht nur bei den Türken, sondern auch bei dem Bayern oder dem Westfalen ist diese Ehre in einer bestimmten Weise jeweils ausformuliert, auch der kann ja auf der Stelle vom Zorn hingerrissen auf irgendeine Beleidigung aggressiv reagieren. Da fragt man dann keinen Westfalologen, wie belastend ist es für einen Westfalen, wenn ihm der Stinkfinger gezeigt wird, sondern die Kammer ist dann selbst kompetent genug. Aber sie tendiert auch da dazu, zu sagen, das ist eine ganz schwere Beleidigung und das ist nur eine halb-schwere Beleidigung, wenn er noch das und das Wort dazu genommen hat. Das ist die Frage, ob das die psychische Realität und die kommunikative Realität in der Situation wirklich so sehr bestimmt. Ich werde auch als Gutachter immer wieder auf dem falschen Fuß erwischt, wenn ich versuche zu erklären, wie sind die Beteiligten zu einem bestimmten unerfreulichem Resultat gekommen, und der Richter mich dann hinterher aber fragt: „Ja, aber nun, beurteilen Sie doch mal die Frage der Verantwortlichkeit, hätte er mit gehöriger Willensanspannung usw. Gibt uns eine Vorlage, daß wir sagen können drei, fünf oder fünfenehalb Jahre. Während uns das letztlich ja gar nicht so sehr interessiert, warum dieser junge Mann wirklich die Frau in den Unterleib geschossen hat.“ Dann heißt es, wir müssen jetzt zu einem Urteil kommen. Und dann ist eben sehr schnell die Frage der Schuld schwere da. Ich glaube trotzdem, daß das eine Auseinandersetzung ist, die geführt werden muß, und wo von Seiten der Richter und der anderen juristischen Prozeßbeteiligten schon eine Bereitschaft vorhanden ist, solche Geschichten nachzuvollziehen, um auch letztlich in der Frage der Vorwerfbarkeit und der Schuld schwere zu einem besseren Stand zu kommen. Das ist ein Umlernen. Es gab zeitweise solche Prozesse, daß plötzlich alle Juristen oder ein Teil der Juristen „psychoanalytisch“ gelernt haben und wußten, daß da lauter unbewußte Motive da waren und daß dieser junge Mann in Wirklichkeit seine Mutter, die ihn in der Türkei verlassen hat, gemeint hat oder daß der Räuber eigentlich die Zuwendung, die er emotional nicht bekommen hat, sich jetzt in Form von Geld holt. Also auf einer sehr abstrakten Ebene war man bereit, sich auf teilweise etwas schwierigere

Argumentationen einzulassen. Die Darstellungsweise von Herrn Schiffauer scheint mir sehr viel nachvollziehbarer, sehr viel erfahrungsnäher zu sein, macht aber größere Schwierigkeiten, weil noch weniger die Frage der Werthaltigkeit dieses Verhaltens beantwortet ist, so, ab welchem Moment muß man diesem Jungen den Vorwurf machen. Viel hängt davon ab, wie Vorgänge formuliert sind. Ich habe neulich eine Anklageschrift gehabt: Er betrachtete seine Frau als sein Eigentum. Als sie ihn verlassen wollte, hat er sie umgebracht. Niedrige Beweggründe, klarer Fall. Wenn man das Ganze anders formuliert hätte: War durch das Verlassenwerden von der Frau massiv verunsichert, gekränkt, kam mit dem Leben nicht mehr zurecht. Dann wird aus dem exakt gleichen Sachverhalt eine Notlage. Ich glaube schon, es ist die Aufgabe des Gutachters, dem Gericht, wenn man so will, psychologische kommunikative Prozesse so zu verdeutlichen, daß vielleicht da ein stimmigeres Bild bei der Kammer entsteht. Ich glaube schon, daß man diesen Jungen nach einer solchen Darstellung doch plastischer vor Augen hat und sicherer ist in der Entscheidung, was mit ihm geschehen soll, als wenn man das nach Aktenlage, nach den Entlassungen und Zeugenaussagen zu entscheiden hätte. Ich glaube, daß im Endeffekt eine größere Sicherheit selbst dann herausskommt, wenn man es eben nicht auf die drei, vier, fünf oder wieviel Kriterien trimmen kann, die sozusagen eine direkte Adaptation an das Rechtssystem ermöglichen würden.

Ruppert:

Der Fall, den Herr Prof. Schiffauer eben erzählt hat, hat in mir Erinnerungen geweckt, um nicht zu sagen, aufgewühlt und einen der Fälle nach oben gebracht, wo ich das Gefühl hatte, falsch beurteilt zu haben, obwohl ich dem Gesetz folgte. Das war ein Mordfall, der ähnlich gelagert war, nur war es hier so: Ein türkischer Gastarbeiter fährt in Deutschland, daß seine Frau von einem bekannten Türken in ihrem anatolischen Dorf vergewaltigt worden war. Konsequenz davon war, die Familie war entehrt. Die Frau mußte mit ihren beiden Töchtern in eine Gegend wegziehen, wo sie niemand kannte. Denn diese beiden Töchter waren nicht mehr heiratsfähig, wenn man das wollte. Das war die Tatsache. Eines Tages erschien der Neffe dieses Türken in Deutschland, erzählte ihm, der Vergewaltiger sei in der Nachbarschaft, sei auch als Gastarbeiter nach Deutschland gekommen. Es verlangte die Ehre dieses Türken, des geschändeten Mannes, daß er den umbrachte, und zwar mit einem Messer. So geschah es denn auch. Er lauerte ihm nachts auf, sprach ihn kurz an mit den Worten: „Du Schwein, hast meine Frau vergewaltigt“ und stach ihn nieder. Der Mann ist tot. Der Türke gestand die Tat sofort, kam vor das Schwurgericht in Aachen. In Aachen wurde er verurteilt wegen Totschlags, weil man ihm irgendwelche milderen Umstände oder was auch immer zubilligte. Der Bundesgerichtshof hob das Urteil auf, weil er der Meinung war, es war ein Mord wegen Hinterlist. Wir haben ja diesen Tatbestand der Hinterlist im § 211 StGB. Und dann kam es an das Schwurgericht in Köln. Ich war damals Beisitzer des Schwurgerichts und, das war noch dieses alte Schwurgericht mit drei Richtern und sechs Geschworenen, wir hatten damals noch die Barrette, und saßen

nun über diesem Fall. Ich versuchte unter allen Umständen diesen Türken zu retten. Ich konnte diesen Mann sehr gut verstehen und ich verstehe ihn auch heute noch, da der Ehrbegriff damals auch in Deutschland nicht ganz unbekannt war; wenn auch in der Türkei weit übersteigert. Der Vorsitzende dieses Gerichts, für den war der Fall eigentlich klar: Hinterlist, Mord – lebenslänglich. Ich habe mich unbeliebt gemacht bei dem Gericht, indem ich erst einmal einen Sachverständigen, und jetzt kommt dieser Fall, kommen ließ und das war ein Rechtsanwalt aus der Türkei. Dieser Rechtsanwalt sagte dann, in der Türkei sei dieser Fall auch strafbar. Aber die türkischen Gerichte schließen da ein Auge, indem sie ihm beispielsweise zwei Jahre geben, ihn vielleicht kurz ansitzen lassen und dann begnadigen. So wäre dieser Fall in der Türkei seinerzeit abgeurteilt worden. Aber strafbar war das auch. Das nutzt aber nicht viel, denn es war ja Hinterlist. Dann beantragte ich einen Sachverständigen, einen Psychologen. Dieser Psychologe kam, trat auf, der Türke stand auf und sagt: „Ich danke Ihnen dafür, daß Sie mir den Mann haben kommen lassen, ich weiß auch genau, um was es geht. Ich möchte aber nicht hier auseinandergenommen werden. Ich habe die Tat ganz bewußt begangen. Ich weiß, um was es hier geht und ich würde diese Tat jederzeit wieder begen. Das erfordert meine Ehre.“ Damit war dieses Argument auch weg. Er ist dann wegen Mordes zu lebenslanger Freiheitsstrafe verurteilt worden. Nach acht Jahren habe ich diesen Fall meinem pensionierten Französischlehrer erzählt, der sehr davon bewegt war. Er hat beim Ministerium den Antrag gestellt, den Türken besuchen zu dürfen, was ihm genehmigt worden ist. Er hat dann alle möglichen Schritte unternommen für eine Begnadigung und nach neun Jahren ist dieser Türke begnadigt worden. Er wurde dann in die Türkei ausgewiesen. Er schrieb einen Dankesbrief an den Lehrer. Er wußte ja nicht, daß ich dahintersteckte, ich konnte mich ja nicht zu erkennen geben. Er schrieb, er sei bei seiner Familie wieder gelandet, sei allerdings in bitterer Armut, ohne zu betteln. Dann haben der Lehrer und ich zusammengelegt und haben ihm ein paar hundert Mark geschickt. Dann schrieb er einen noch größeren Dankesbrief, er habe sich eine Kuh von dem Geld gekauft und er könnte jetzt also einigmaßen leben. Ich wollte diesen Fall vielleicht als Ergänzung bringen, weil ich glaube, er paßt zum Thema.

Szwarc:

Es gibt noch einen berühmten Fall, den Türkenfall. Eigentlich eine ähnliche Geschichte.

Artkämpfer:

Eine dogmatisch unhaltbare Entscheidung des BGH.

Vossen:

Ich denke, daß der Begriff der Ehre sicherlich eine sehr komplexe und sehr schwierige Motivlage darstellt, die in den unterschiedlichen Teilen der Welt verschieden ausgedeutet und gewertet wird. Teilweise geht es nicht nur um Ehre, sondern auch um das gesellschaftliche Zusammenspiel, das menschliche Miteinander, um Rollenverständnisse. Der Polizei begegnen solche Situationen z.B. bei Messerstechereien islamisch geprägter Tatverdächtiger, die z.B. im Osten der

Türkei aufgewachsen sind. Von Landsleuten wird hier erklärend angeführt, daß derjenige, der beleidigt oder wie auch immer erziert wurde, nur zu einer entsprechenden Ausgleichshandlung ansetzt. Er erwartet aber von anderen dann, zurückgehalten zu werden, so daß die Tat nicht zur Ausführung kommt. Da man in Deutschland diese Dinge so nicht kennt, sei er denn gezwungen, die Handlung, zu der er angesetzt hat, auch bis zum Ende durchzuführen, obwohl er das eigentlich gar nicht wollte. Aber eben um das Gesicht nicht zu verlieren, also nicht ehlos zu werden, vollzieht er die Tat. Daher meine Frage: Umfaßt ein ethnologisches Gutachten nicht auch noch etwas mehr als nur die Motivlage des Tatverdächtigen? Eingehen möchte ich noch auf den Aspekt, daß wir in unserer Gesellschaft in den letzten Jahren eine zunehmende Individualisierung erlebt haben. Das heißt, daß das, was für den Einzelnen gut und richtig ist, auch in Deutschland stark ausdifferenziert wird. Dies ist besonders bei der Jugendkultur der Fall, die die Rocker-, Punker- oder Hausbesetzerzene etc. kennt. Sie haben am Anfang Ihres Referates ja unterstrichen, wie unterschiedlich die einzelnen Vorstellungen, Lebenszuschnitte sind. Wer aber kann den Lebensbereich, in dem der andere denn lebt, beurteilen? Ich denke, daß wir vielleicht noch häufiger auf die Form eines solchen Übersetzers angewiesen sein könnten, um sich in fremde Denk- und Lebensvorstellungen besser hineinversetzen zu können.

Kröber:

Darf ich nur einen Satz anfügen, weil mir das ein schönes Beispiel scheint. Es gibt ja dieses ähnliche Phänomen, also festgehalten werden, an der Tat gehindert werden, bei Hooligans. Zwischen den Anhängern des einen Vereins und des anderen Fußballvereins muß die Polizei stehen, und die sind sturzbeleidigt, wenn die Polizei das nicht macht. Weil sie dann in die Situation hereinkommen, daß die Drohgebärden, die sie ausüben, plötzlich auch durchführbar wären und sie nicht durch die Polizei daran gehindert werden. Sie beklagen sich auch hinterher lautstark darüber. Das wäre dann auch schon eine Situation, wo man sagen kann, man brauchte eigentlich einen Fachmann, der sich mit Hooligans auskennt und der sozusagen die Irrungen und Wirrungen, die passieren können, mit im Kopfe hat, um zu beurteilen und auch ins 1/4-Gramm hinein zu beurteilen, wie die Schuld schwere zu bemessen ist.

Schiffauer:

Ich kann nur noch mal die Probleme benennen. Das erste Problem stellt der Begriff „Kultur“ dar. Von „Kultur“ wird oft mit einem positiven Unterton gesprochen – Kultur wird als etwas eingeführt, was es zu respektieren gilt, was einen Wert hat, was verteidigt werden muß. Ich sehe dies nicht so. Ich fasse Kultur als einen Aushandlungsprozeß von Normen, Werten und Deutungsmustern. Unser Respekt vor „Kultur“ sollte sich auf die sogenannte „Hochkultur“ beschränken, auf kulturelle Leistungen also. Es ist doch so, daß nicht selten die problematischen Angehörigen einer Kultur sich mit besonderem Nachdruck auf die Werte beziehen. Das Wort „Ehre“ führen am häufigsten die Süfköpfe im Mund – in der türkischen nicht anders als in der deutschen Gesellschaft. Man sollte also nicht

den Denkfehler machen und annehmen, daß Kultur per se etwas Tolles ist. Eine Skinhead Subkultur finde ich keineswegs großartig. Ich kann ein Gefüge von Normen, Werten und Deutungsmustern sehen. Ich sehe auch die ganze Problematik von Grenzziehungen und Gewalt, die damit einhergeht. Eines der Anliegen meiner Arbeit ist es, dieser Komplexität von „Kultur“ gerecht zu werden. Ein Verweis auf Kultur oder auf einen vermeintlich zentralen Wert ist keine Exkulpierung. Nehmen wir als Beispiel den jungen Türken, der vor nicht zu langer Zeit einen Türsteher in Berlin erstochen hat. Er hat sich auf „Ehre“ bezogen. Natürlich führt er das an. Der andere hatte ihn berührt, wie sich herausstellte ohne Absicht, und der junge Türke war in seiner Ehre verletzt. Aber das kann jeder Wirtschaftsläger für sich reklamieren. Das ist der Punkt eins.

Der Punkt zwei ist für mich grundsätzlicher. Und das ist die Kompatibilität von juristischem Wissen mit juristisch relevantem Wissen und dem Wissen, das ich als Ethnologe produziere. Da ist ein anderes Wissenschaftsinteresse dahinter. Denn wenn ich als Ethnologe mir so einen Fall anschau, dann geht es nicht um Kategorien wie Heimtücke und so etwas, die sind mir so fremd wie wahrscheinlich auch Ihnen in Ihrem Alltag. Wenn ich dann so einen Fall anschau, wie den dieses jungen Mannes oder eine Massenvergewaltigung, über die ich ein Buch geschrieben hab, dann ist mein Anliegen ein grundsätzlich anderes als das der Juristen. Mein Anliegen bei so einer Fallrekonstruktion ist, den Fall zu erklären und nicht ihn zu beurteilen. Mein Anliegen ist es, die Mehrheit, und da denke ich zunächst an Leser und nicht an Richter, zu verunsichern. Das heißt, die Distanzierung zwischen dir und denen aufzuheben und zu verunsichern mit dem Argument, seht mal, ihr oder wir sind gar nicht so anders als die, die wir dann in eine andere Kategorie stecken. Wenn man aber so vorgeht, dann ist das, was Prof. Scheffler gesagt hat, ein prinzipielles Problem. Meine Gutachten werden von daher von vorn herein eher verunsichernd auf das Gericht wirken, als daß sie zu einer Klärung der Frage, ist es nun Heimtücke oder nicht, beitragen können. Diejenigen, die mich faszinieren, sind eher diejenigen, die mir unsympathisch sind als die, die mir sympathisch sind. Das betrifft auch Skins, Neonazis. In einer Auseinandersetzung wurde mir mal vorgeworfen, ob ich einen KZ-Aufseher auch so analysieren würde? Und ich würde sagen, ja. Ich bin entsetzt über das, was passiert ist. Was ich dann analysieren würde, ist sozusagen, wie kommt jemand dazu, diese Tat zu begehen? Was bedeutet das? Und das ist natürlich ein Problem. Das Problem entsteht, wenn diese Form von Erklärung und die juristische Form, das legitime juristische Interesse oder die Notwendigkeit zu urteilen, zusammenkommen. Denn ich werde qua Darstellung versuchen, eine Tat nachvollziehbar zu machen. Zu rekonstruieren, wie es dazu kommen konnte, wie jemand sich auch in einen Wahnsinn steigern konnte, und je mehr man das macht, desto mehr verschwimmen die Grenzen zwischen dem anderen und mir und desto schwieriger ist es dann zu beurteilen. Über die Verwerflichkeit des Endergebnisses können wir uns relativ schnell einigen. Über die Verwerflichkeit des Mörders finde ich das weit schwieriger. Hier gibt eine innere Spannung zwischen dem Wissen von Jurisprudenz und dem ethnologischen Wissen. Ich würde gerne mit Ihnen darüber

nachdenken, was man da machen könnte, aber ich weiß nicht, wie man das auflesen kann.

Joerden:

Im Grunde genommen läuft das ja auf den bekannten Spruch hinaus, alles verstehen heißt, alles verstehen. Wenn Sie also eine präskriptive (beurteilende) Perspektive haben, dann können Sie nicht gleichzeitig eine erklärende Perspektive haben. Vielleicht liegt da auch das Problem mit § 46 StGB, denn der § 46 versucht, nicht nur die Tat in den Blick zu nehmen, sondern auch den Täter und seine Persönlichkeit, und vielleicht funktioniert das gar nicht. Denn wenn man die Tat beurteilt, dann kann man es nicht gleichzeitig wirklich hinbekommen, den Täter als Person zu beurteilen. Denn dann fängt man schon an, zu erklären, zu verstehen und dann löst sich eigentlich die Beurteilung auf.