

Femina sacra

Brautentführungen in Georgien – ein Kontinuum patriarchaler Gewalt

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades einer Doktorin der Philosophie dem
Fachbereich Gesellschaftswissenschaften
und Philosophie
der Philipps-Universität Marburg

vorgelegt von:

Elke Maria Kamm

Gänseberg 11

35083 Wetter

geb. 30.01.1976 in Neuendettelsau

Einreichungsjahr: 2020

Vom Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie
an der Philipps-Universität Marburg (Hochschulkenziffer 1180)
als Dissertation angenommen am: 18.05.2021

Tag der Disputation/ mündlichen Prüfung: 18.05.2021

1. Gutachterin: Prof. Dr. Godula Kosack
2. Gutachter: Prof. Dr. Thorsten Bonacker
3. Gutachter: Prof. Dr. Mark Münzel

Inhalt

1	Einleitung und Überblick	4
1.1	Über Brautentführung schreiben - Erlebnisse im Schreibprozess	4
1.2	Reflexionen über meinen Aufenthalt in Georgien	6
1.3	Forschungsstand	12
1.3.1	Überblick der Forschungen zu Brautentführungen in Georgien	12
1.3.2	Brautraub und Brautentführung – eine globale „Tradition“? Literatur zu Brautentführung im globalen Kontext	20
1.4	Warum dieses Dissertationsthema?	21
1.4.1	Fragestellung und Aufbau der Arbeit	23
2	Forschungssetting	27
2.1	Georgien - Historische Einbettung	27
2.2	Forschungsgestaltung	33
2.3	Methodische Vorgehensweise	36
2.4	Forschungsthema Brautentführung - Gewalt - Reflexion	40
3	Zur diskursiven Positionierung von Frauen	43
3.1	Zum Begriff Patriarchat	43
3.2	Strukturelle Gewalt	45
3.3	Frau – Frau sein - Kontextspezifische Konstruktion der Kategorie Frau ..	49
3.4	Ehre und Schande – Patriarchale Machtmittel	53
3.5	Jungfräulichkeitsideal	64
3.5.1	Reinheit und Unversehrtheit	64
3.5.2	Das rote Bettlaken als Beweis der Jungfräulichkeit	68
3.5.3	Virginity tests	69
3.5.4	Re-konstruktion der Jungfräulichkeit - Hymenorrhaphie	71
3.6	Ehe und Familie	74
4	Die Praxis der Brautentführungen	79

4.1	Typen der Brautentführung	79
4.1.1	Gewaltsame Brautentführung ad hoc.....	80
4.1.2	Gewaltsame Brautentführung via Täuschung	84
4.1.3	Inszenierte Entführung.....	89
4.2	Deutung der Interviews - Perspektive der Frauen	96
4.3	Gewalt gegen Frauen.....	104
5	<i>Femina sacra</i> – die entführte Frau als Objekt hegemonialer Männlichkeitsstrukturen.....	110
5.1	homo sacer	110
5.2	Konzept <i>femina sacra</i>	116
5.3	Entführte Frauen – <i>feminae sacrae</i>	123
5.3.1	Alltägliche Ausnahmezustände – Dichotomie Heilige/Hure	124
5.3.2	Brautentführung – <i>femina sacra akut</i>	133
5.3.3	Frauenrechte - Aktivismus georgischer Frauen	147
5.3.4	Inszenierte Entführungen.....	148
6	Fazit.....	150
	Literatur	155

Danksagung

Ich möchte allen Menschen Danke sagen, die mich auf dem Weg dieser Arbeit begleitet und unterstützt haben. Ein besonderer Dank gilt meiner Doktormutter Frau Prof. Dr. Godula Kosack, die mir durch ihre im Sommersemester 2001 angebotene Exkursion nach Georgien das „Forschungstor“ geöffnet und mich während der Phase der Dissertationsarbeit intensiv unterstützt und inspirierend begleitet hat.

Die gemeinsame Forschungszeit in Georgien und in Deutschland, die regen Diskussionen und der fundierte wissenschaftliche Austausch mit Dr. Stéphane Voell und unserem georgischen Kollegenteam Dr. Natia Jalabadze und Dr. Lavrenti Janiashvili verdanke ich mein Dranbleiben am Projekt Forschung und Promotion. Herr Professor Dr. Mark Münzel hat das Forschungsprojekt begleitet und mich mit seinem Humor und seiner Unterstützung immer wieder bestärkt und motiviert, weiterzumachen. Ketevan Khutsishvili, Professorin der State University Tbilisi, die mich seit 20 Jahren als Freundin und wissenschaftliche Partnerin begleitet, gebürt ein großes Dankeschön. Ebenso meiner georgischen Professorin Frau Tamila Tsagareishvili und meinen Feldforschungsassistentinnen Nato Turabelidze, Eka Kordzaia, Natia Abashidze und Tatia Khutsishvili. Ich bedanke mich bei der Volkswagen Stiftung für die Finanzierung der Forschung „The Revitalization of Traditional Law in the Caucasus“. Herrn Prof. Dr. Thorsten Bonacker danke ich für die Übernahme der Zweitgutachterpostion meiner Arbeit.

Ein ebenso großer Dank gilt meiner Freundin Anna Horre und ihren kritischen Reflexionsfragen auf Agambens Figur *homo sacer*. Sie hat mich bis zum letzten Augenblick unterstützt und war mir, neben Marie-Luise Dörffel, bei der Korrektur des Manuskriptes und der Durchsicht der Endfassung behilflich.

Danken möchte ich meiner Familie, insbesondere meiner Patentante Theresia Wagner, Utz Lambert und Kaya, die mich in diesen bewegten Jahren unterstützt haben. Ein herzliches Dankeschön allen Interviewpartnerinnen und Interviewpartnern, die mir ihre Geschichte erzählt haben und diese Arbeit durch ihre Offenheit und ihr Vertrauen in mich möglich gemacht haben. Ihnen möchte ich durch diese Arbeit eine Bühne bieten, auf der sie ihrer eigenen Stimme Gehör verschaffen können.

1 Einleitung und Überblick

1.1 Über Brautentführung schreiben - Erlebnisse im Schreibprozess

Wenn ich gefragt werde, über welches Thema ich meine Dissertation schreibe, antworte ich „über die Brautentführung in Georgien“. In Deutschland bekomme ich zur Antwort „Ah ja, die Brautentführung – das ist doch ein Hochzeitsspiel – das wird doch am Abend der Hochzeitsfeierlichkeiten gespielt. Ist es in Georgien genauso?“ Es wird ziemlich schnell klar, dass das Spiel der Brautentführung, welches vor allem in den südlichen Bundesländern Deutschlands als fester Bestandteil der Hochzeitsfeierlichkeiten gilt, nicht gleichzusetzen ist, mit den gewaltsamen Entführungen, über die ich in Georgien geforscht habe. Dennoch erschien es mir interessant, dass Freunde und Bekannte die Verbindung zu dem in Deutschland gebräuchlichen Hochzeitsspiel zogen.

Im Süden Deutschlands wird dieses Entführungsspiel als erheiternde Abendunterhaltung gesehen. Der Bräutigam wird von einem Teil seiner besten Freunde getäuscht und abgelenkt, so dass der andere Teil seiner Freunde die Braut „stehlen“ kann und sie an einen abgelegenen Ort „entführt“, wo sie so lange „festgehalten“ wird, bis ihr Ehemann erstens ihre Abwesenheit auf der Feier bemerkt und zweitens den Ort findet, an dem sie „festgehalten“ wird. Wenn er sie findet, muss er in diversen Initiationsspielen beweisen, dass er seiner Braut würdig ist und sie ihm „zurückgegeben“ werden kann. Mein Bruder, zum Beispiel, suchte seine Frau fast eine Stunde lang in verschiedenen Gasthäusern, bis er einen Tipp bekam, an welchem Ort seine Frau „gefangen gehalten“ wurde. Er fand sie und musste, überwacht von seinen Freunden und einem Großteil der Hochzeitsgesellschaft, auf der spitzen Seite eines Holzscheites knien und seiner Frau diverse Liebesschwüre unterbreiten. So versprach er ihr unter anderem, jeden Sonntag frische Brötchen zu besorgen und das Frühstück für sie vorzubereiten. Nach mehreren solcher Schwüre durfte er seine Braut zum Hochzeitsfest zurückführen, wo die restlichen Hochzeitsgäste das Paar in Empfang nahmen und ihn als würdigen Ehepartner feierten.

Das Spiel der Brautentführung ist ein fester Bestandteil der Hochzeitsplanung in Süddeutschland. Selbst Hochzeitsagenturen bieten neben der Organisation der Hochzeitsfeierlichkeiten, Catering, Kleiderwahl, Musik, Tanz und Dekoration unter anderem das Hochzeitsspiel „Brautentführung“ an. Die Hochzeitsagentur

Hochzeitsflüsterer (Maibaum [o. J.])¹ liefert dazu eine detaillierte Beschreibung dieses Spiels, um die Hochzeitsgesellschaft zu unterhalten. Die Planungsagentur rät den Freunden des Bräutigams, die als Hauptverantwortliche bei der Entführung tätig sind, mittelalterliche Kleidung zu tragen oder gar als Bankräuber verkleidet, die Hochzeitsgesellschaft zu überfallen, um die Braut zu rauben. Auf der Homepage der Agentur ist zu lesen, dass davon ausgegangen werden kann, dass die Entführung einer Frau zum Zwecke der Heirat schon im Mittelalter stattfand und heutzutage als Unterhaltungsspiel in die Hochzeitsfeierlichkeiten integriert wird. Damit soll dem Ehemann die Chance gegeben werden, seine Stärke zu beweisen, indem er seine Braut aus den Fängen der Entführer befreit und sich somit vor der gesamten Hochzeitsgesellschaft als Mann und Ehemann würdig erweisen kann (Maibaum [o. J.]).

In Georgien ist die Brautentführung nicht als Unterhaltungsteil einer Hochzeitsfeierlichkeit bekannt, sondern die Brautentführung ist Teil einer Heiratsanbahnungsstrategie des Bräutigams gegenüber seiner auserwählten Braut, die ihn und seine Heiratsavancen oftmals überhaupt nicht kennt. Vielmehr ist es der Mann und zukünftige Bräutigam, der sich in eine junge Frau verliebt, die er (zufällig) auf der Straße, vor dem Einkaufsladen oder vor der Schule sieht. Mit der Entführung einer jungen Frau umgeht der Mann, der sich dazu entschieden hat, diese Frau zu seiner Ehefrau haben zu wollen, die in Georgien geltenden gesellschaftlichen Normen und Vorschriften, die Heiratsanträge, -verhandlungen und Eheschließungen üblicherweise regulieren. Mit der Entführung kann ein Mann in der großen Mehrheit der Entführungsfälle zuverlässig dafür sorgen, dass die entführte Frau sich gezwungen sieht, in die Ehe einzuwilligen. Auch wenn diese Fälle gewaltsamer und manipulativer Heiratsanbahnung von der georgischen Gesellschaft abgelehnt und im traditionellen Recht sanktioniert werden, so sind sie - oder zumindest die Möglichkeit davon betroffen werden zu können - dennoch Bestandteil des Alltags vieler georgischer Frauen. Eine Entführung einer jungen Frau konnte ich während meines Auslandssemesterstudiums in Georgien im Jahr 2003 selbst miterleben. Die gespielte Entführung in Deutschland und die tatsächliche Entführung in Georgien haben trotz ihrer unterschiedlichen

¹ <https://www.hochzeitsfluesterer.de/brautentfuehrung.htm> [Zugriff am 12.03.2018]

Zielsetzung, dennoch einen wichtigen gemeinsamen Nenner: In beiden Fällen geht es nicht in erster Linie um die betroffenen Frauen, sondern um die Männer und um patriarchale Werte und Strukturen. Während sich im Spiel der Ehemann vor anderen Männern als „guter“ Mann beweisen und durch deren Urteil als würdig erweisen muss, umgeht der Mann, der eine Frau zum Zwecke der Ehelichung entführt, die Autorität des Brautvaters und der Brautfamilie in den Heiratsverhandlungen und kann seinen eigenen gesellschaftlichen Status durch die so erzwungene Eheschließung gegebenenfalls sogar erhöhen. In beiden Fällen treten Frauen also eher als passive Objekte, denn als sprechende, aktiv handelnde Personen auf, die das Geschehen tatsächlich beeinflussen könnten. In dieser Arbeit widme ich mich genau diesem gemeinsamen Nenner: der patriarchal-organisierten und strukturierten Gewalt, Abwertung und Unterdrückung, die zur gelebten Realität der meisten Frauen weltweit dazu gehört.

1.2 Reflexionen über meinen Aufenthalt in Georgien

In Georgien fragten mich meine Nachbarinnen und Nachbarn, meine Freundinnen und Freunde, die Eltern meiner Freundinnen und Freunde, der Gemüseverkäufer und die Verkäuferin im Kiosk ständig, weshalb ich mit 27 Jahren noch nicht verheiratet sei und weshalb ich noch keine Kinder hätte. Es wurde mir gar angeboten, für mich einen guten Mann zu finden, bzw. die Frauen boten mir ihre Söhne zur Heirat an. Ich fühlte mich in diesen Situationen nicht wohl und es ärgerte mich, ständig über diese Themen sprechen zu müssen. Es schien, als ob sich für eine (georgische) Frau keine andere Möglichkeit bot, ihr Leben außerhalb von Ehe und Familie zu gestalten und sie nur mit Ehemann und Kindern als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft galt. Mit dieser Frage haben sich allerdings auch Männer auseinanderzusetzen. Ein Mann gilt ebenfalls als angesehener Mann, wenn er verheiratet ist und Kinder, vor allem einen Sohn, vorzeigen kann. Allerdings wird ihm dazu mehr Zeit eingeräumt und ein Mann steht nicht unter demselben gesellschaftlichen Druck, wie eine Frau. Ein Mann kann sich Zeit lassen, während für eine Frau gilt, mit 25 Jahren verheiratet sein zu müssen, da mit zunehmendem Alter der Frauen die Befürchtung besteht, die Fruchtbarkeit einbüßen zu müssen. Sicherlich spielt auch der Erwartungsdruck der georgischen Gesellschaft eine Rolle, dass ein Mann eine Frau entführt, um gesellschaftlich konform zu agieren.

Vereinzelt berichten Zeitungen und TV-Sendungen über Entführungsfälle in Georgien. Es wird darüber kein Medienrummel veranstaltet. Brautentführungen sind für meine Freundinnen, Freunde und Bekannten aus Tbilisi ein Thema der „Landbevölkerung“. In der Stadt gebe es so etwas nicht, sagte mir die Mutter meiner Freundin. Dennoch traf ich auch in der Stadt immer wieder Frauen, die mir von ihrer eigenen oder von der Entführung ihrer Mutter, Schwester, Freundin erzählten. Mit der Zeit merkte ich, dass über bestimmte Themen in Georgien nicht geredet wird. Dazu gehörten die Brautentführung, Armut, (Kinder-) Prostitution, Homosexualität, LGBT und überhaupt Sexualität und Körperlichkeit. Wahrscheinlich interessierte es mich deshalb umso mehr, den Fokus auf diese Themen zu werfen.

Als ich 2003 das dritte Mal nach Georgien kam, schrieb ich mich an der Tbilisi State University ein, um Georgische Ethnographie zu studieren und mietete mir für sechs Monate eine Wohnung in Tbilisi. Meine Vermieterin wollte zunächst nicht ausziehen. Meinem Eindruck nach, wollte sie gerne Kontrolle über mich und die Wohnung ausüben. Zu diesem Zeitpunkt war ich 27 Jahre alt. Meine Vermieterin blieb zwei Wochen lang in der von mir angemieteten Zweizimmerwohnung wohnen, bis ich meine Freundin bat, sie zu bitten, mir die Wohnung für die angemietete Zeit zu überlassen. Es erforderte viel Erklärungsbedarf und wurde mit Unverständnis seitens meiner Vermieterin quittiert. Letztendlich zog sie aus und überließ mir für die nächsten Monate ihre Wohnung, nicht ohne mehrmals in der Woche telefonisch Auskunft über mich und den Zustand der Wohnung zu erfragen.

Die Bewohnerinnen und Bewohner des Wohnblocks nahmen mich freundlich auf und meine Nachbarin und ich sind bis heute enge Freundinnen. Allerdings hatte ich auch von Zeit zu Zeit unerfreulichen Besuch von betrunkenen Nachbarn, die mit einer Plastiktüte voller Alkohol an meiner Tür klingelten und mir „von Georgien“ erzählen wollten. Ebenfalls häuften sich lästige Anmachsprüche von Männern auf den Straßen, die ich als unangenehm empfand. Meine georgischen Freundinnen, denen ich meine Erlebnisse erzählte, lächelten müde. Für sie waren meine Geschichten keine Neuigkeiten. Sie erleben das Tag für Tag. Sie gaben mir den Rat, dreimal Nein zu sagen, denn beim ersten Nein, so erklärten sie mir, fühlten sich Männer angespornt, weiter zu machen. Beim zweiten Nein würden sie schon skeptisch werden und das dritte Nein letztendlich würde sie zur Vernunft führen und sie würden mein Nein akzeptieren und mich in Ruhe lassen. Ich probierte es aus.

Es funktionierte nicht. Ich probierte es mit drei Neins, mit vier Neins und selbst zehn Neins hatten keinen Erfolg. Was jedoch funktionierte, sich für mich jedoch völlig falsch anfühlte, war der gesenkte Blick auf den Boden. Ich sah die Menschen, vor allem die Männer, nicht mehr an. Mein Blick richtete sich zum Boden und schweifte nicht, wie sonst, umher, um die Eindrücke der Stadt und der Menschen aufzunehmen. Ich schränkte meinen Blick und somit meine wahrnehmbare Umgebung ein, um in Ruhe gelassen zu werden. Tatsächlich wurde ich nur noch sehr selten angesprochen. Allerdings hinderte mich diese, von mir notgedrungen selbst gewählte, Selbsteinschränkung auch davor, ungezwungen mit Menschen in Kontakt zu treten.

Meine Intension für dieses Studiensemester war, die Sprache zu lernen, Menschen kennenzulernen und die ethnologische Schule in Georgien zu studieren. Für die Sprache fand ich einen sehr guten Lehrer, das Studium lief auch sehr gut. Nur wusste ich nicht, wie ich Menschen außerhalb der Universität kennenlernen konnte, denn es gab 2003 keine Yogakurse oder Fitnessstudios, keine Kochkurse oder Lauftreffs, wo ich Leute hätte treffen können. Deshalb entschied ich, meine Freundinnen und Freunde und deren Freundinnen und Freunde zu mir, in meine Wohnung, einzuladen, bzw. Ausflugstouren in die Umgebung Tbilisis zu unternehmen, um in den Kontakt zu Menschen zu kommen. Mit diesen Menschen konnte ich mich in einem freundschaftlichen Rahmen bewegen und musste nicht die nächsten Avancen befürchten oder einen Heiratsantrag ablehnen.

In der Öffentlichkeit bewegte ich mich weiterhin mit gesenktem Blick und vermied es kurze Röcke oder schulterfreie T-Shirts zu tragen. Ich ordnete mich, wie die georgischen Frauen, einer männerdominierten Gesellschaft unter. Ich verhielt mich in der Öffentlichkeit unauffällig, um keinen Ärger zu provozieren und um in Ruhe gelassen zu werden. Meine Freundinnen taten dasselbe und nur in meiner Wohnung und in der Nische eines Cafés tauten sie auf und fühlten sich frei in ihren Entscheidungen, z.B. griffen einige meiner Freundinnen erstmal in ihre Tasche, um eine Zigarette aus der Packung zu nehmen. Sie erklärten mir, dass es für Frauen nicht schicklich sei, auf der Straße, in der Öffentlichkeit, zu rauchen, das Café allerdings würde ihnen den Schutz vor den abschätzigen Blicken der anderen bieten. Mit meinen Freundinnen sprach ich oft über die Unterschiede, die es in der georgischen Gesellschaft zwischen den Aufgaben, Rechten und Pflichten der

Frauen und der Männer gab und über die Gefühle und Empfindungen, die Frauen im Rahmen dieser Ungleichbehandlung haben. Meine Freundin meinte zu mir, dass sie sich eben ihre Wege und Räume sucht, in denen sie sich so ausleben kann, wie sie das möchte, dass das eben nur begrenzte Räume sind, denn Tbilisi sei auch nur ein Dorf, jeder kenne jeden, und jeder Fehltritt wird unweigerlich an die Familie weitergegeben und endet als Gerücht in den Straßen der Hauptstadt.

Tatsächlich erinnerten mich diese Unterhaltungen an meine Jugend und junge Erwachsenenzeit in Süddeutschland. Ich wuchs in einem katholischen kleinen Ort auf, in dem die Dorfüberwachung vorzüglich funktionierte. Die Gerüchteküche kochte stetig vor sich hin und jede Scheidung, jedes uneheliche Kind, jede außereheliche Affäre, wurde beim Bäcker an der Ladentheke hinter vorgehaltener Hand diskutiert. Nach Kapferer (1996) fungieren Gerüchte als Abgrenzung der eigenen Gruppe bzw. Familie von anderen Gruppen bzw. Familien und sichern gleichzeitig den sozialen Zusammenhalt, da sie einzelne Gruppierungen wieder zusammenfinden lassen bzw. neu gruppieren lassen, die sich der Meinung des Gerüchtes anschließen. Gerüchte halten also demnach soziale Gefüge² zusammen, indem sie als Überwachungssystem der Gesellschaft dienen, um zum Beispiel rauchenden Frauen in den Straßen Tbilisis durch einen Blick, durch eine öffentliche Zurechtweisung, darauf hinzuweisen, dass eine in der Öffentlichkeit rauchende Frau die Regeln der (patriarchalen) Gesellschaft verletzt. Dabei bleibt es meistens nicht bei der Zurechtweisung: Die Information wird sofort weitergegeben. Der Klatsch, das Gerücht, wird im Freundeskreis verbreitet und zieht weitere Kreise. Klatsch und Tratsch sind willkommene Ablenkungen, die den Alltag spannender und das Leben aufregender erscheinen lassen, denn Klatsch und Tratsch betrifft die Probleme anderer (bzw. es werden Menschen Probleme angedichtet, die sie eventuell gar nicht haben). Um sich selbst und ihrer Familie diese Gerüchte zu ersparen, zogen es Frauen wie meine Freundin vor, nicht in der Öffentlichkeit zu rauchen. Sie zogen sich zurück in Cafés oder rauchten bei mir zu Hause in der Wohnung, die ich ja nun alleine bewohnte. Meine Freundinnen und viele andere

² Ein soziales Gefüge, also eine Gesellschaft strebt nach sozialer Ordnung, nach Werten, die auf der gemeinsamen Verbindlichkeit von moralischen Normen und Werten aufgebaut sind (vgl. Luhmann 1981, Durkheim 1977 [1922] und Parsons 1955). Das Individuum kämpft um seine Anerkennung (Honneth 1992), um seine Reputation und die seiner Familie zu erhöhen und um sich von den anderen Menschen abzugrenzen.

junge Frauen verhielten sich genauso wie ich. Unauffällig. Bloß nicht auffallen. Nicht den Männern auffallen und auch nicht den Gerüchten anheimfallen. Anpassung an die herrschenden patriarchalen Regeln.

Wie bereits erwähnt, waren meine Freundinnen oft bei mir zu Besuch in meiner Wohnung. Wir unterhielten uns über die Vorstellungen von Mann und Frau und die unterschiedlichen Werte, Normen und Vorstellungen in der georgischen und deutschen Gesellschaft. Meine Freundinnen schimpften oft über die Einstellungen der georgischen Männer und beschwerten sich über die gesellschaftlichen Zwänge in Bezug auf Ehe, Haushalt und Religion. Sie meinten, in Georgien sei es nun mal die Norm, spätestens im Alter von 24 Jahren verheiratet zu sein. Jede Frau, die später heiraten würde, verringere ihre Chancen, überhaupt einen Ehemann zu bekommen. Außerdem ist es wünschenswert, wenn nicht sogar zwingend notwendig, sofort nach der Eheschließung schwanger zu werden. Denn ein Kind sichere der Frau den Fortbestand der Ehe und die Anerkennung in der Familie ihres Ehemannes und der Gesellschaft. Kinderlose Frauen könnten dem Los anheimfallen, verlassen zu werden und somit ein Leben alleine ohne den (finanziellen und sozialen) Rückhalt der Familie bestreiten zu müssen. Der Druck, der auf meinen Freundinnen lag, zu heiraten und Kinder zu bekommen, war spürbar. Viele von ihnen träumten von einem Auslandsstudium und einige wollten gerne eine partnerschaftliche Beziehung ohne Trauschein eingehen. Doch das war in Georgien zu dieser Zeit nicht die Realität. Junge Frauen suchten sich Wege, um ihre Freiheiten in einem begrenzten Rahmen zu leben, sei es das Rauchen im Café, Diskobesuche unter Vorgabe, bei einer Freundin Tee zu trinken und anschließend dort zu übernachten oder mehrjährige Auslandsaufenthalte. Meine Freundin, die seit vielen Jahren in Deutschland lebt, sagte, dass die Entscheidung, nach Deutschland zu gehen, einen Ausweg darstellte, um selbstbestimmt leben zu können, ohne die Reglementierungen der Familie und der Gesellschaft befolgen zu müssen. Sie sagte, manchmal ertappe sie sich dabei, wenn sie einen Mann ansieht, dass sie sich dafür schäme und gleichzeitig ärgere sie sich über das Gefühl der Scham, denn sie wisse ja, dass sie sich (in Deutschland) frei bewegen könne und selbstbestimmt ihr Leben gestalten kann, was auch bedeutet, einen Mann ansehen zu dürfen. Sie meinte, das Gefühl der Scham und des zugeschriebenen georgisch-weiblichen Verhaltens stecke so fest in ihr, dass auch ein Umzug in ein anderes

Land das Gefühl des vermeintlichen Falschhandelns immer wieder aufkommen lässt.

Ich verstand das nur zu gut, hatte ich mir doch selbst diese Regeln der weiblichen Sittsamkeit und Unterordnung in der Öffentlichkeit angeordnet, um mein Leben in Georgien leben zu können. Ich agierte selbst in den Dichotomien innen/ außen, privat/ öffentlich (vgl. Ortner 1974) und lebte unterschiedliche Leben. In meiner Wohnung fanden Partys statt und in der Öffentlichkeit trug ich gedeckte Kleidung, richtete den Blick nach unten und redete kaum mit Männern.

Aufgrund dieser Erlebnisse beschäftigte ich mich überwiegend mit wissenschaftlichen Artikeln zum Thema Geschlechterdifferenz und patriarchalen Werte- und Machtssystemen. Infolgedessen lenkte ich meine Aufmerksamkeit auf die Geschichten und Erlebnisse meiner georgischen Freundinnen und Freunde und beobachtete das Miteinander der Studierenden auf dem Universitätshof der Tbilisi State Universität, an der ich 2003 studierte. Eines Tages beobachtete ich eine Brautentführung. Ein junger Mann stieg mit seinen Freunden aus einem Auto, sie rannten auf eine junge Frau zu, die mit ihren Freundinnen im Hof spazieren ging, zwei von den Männern griffen sie unter den Armen und schlepten sie zu dem wartenden Auto, drängten sie auf den Rücksitz und fuhren mit quietschenden Reifen davon.

Dieser Augenblick veränderte meinen Blick auf das Thema „Geschlechterdifferenz“. Hier spielte sich eine für mich nicht zu begreifende Gewalttat in der Öffentlichkeit, in einem vermeintlich geschützten Bereich, dem Universitätshof, zwischen Mann und Frau ab. Ich konnte es nicht fassen, vor allem konnte ich nicht fassen, dass meine Studienkolleginnen zwar entsetzt aufschrien, herumtelefonierten, nach wenigen Minuten jedoch resigniert das Thema wechselten und auf meine Nachfragen bemerkten, dass diese Art von Entführungen, leider häufig vorkommen würde.

Als ich 2009 die Chance erhielt, im Rahmen der Volkswagen Stiftung an einem Projekt zum Thema „The Revitalisation of Traditional Law in the Caucasus“ mitzuarbeiten, war mir zuerst nicht klar, dass ich die Brautentführung zu meinem Fokusthema machen würde, jedoch hat sich in den ersten Interviews, die ich führte, ziemlich schnell herauskristallisiert, dass viele der interviewten Frauen entweder

selbst entführt wurden oder in ihrem Verwandtschaftskreis und/ oder Bekanntenkreis eine Frau kannten, die eine Entführung erleben musste. Deshalb wählte ich Brautentführungen zum Angelpunkt meines weiteren Forschungsinteresses. Ich beschäftigte mich ab diesem Zeitpunkt intensiver mit georgischer ethnographischer Literatur und las Artikel und Bücher über Brautentführungen in und außerhalb Georgiens. Deren wichtigste Erkenntnisse und Linien stelle ich im Folgenden kurz dar.

1.3 Forschungsstand

1.3.1 Überblick der Forschungen zu Brautentführungen in Georgien

Georgische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler beschäftigten sich im 20. und 21. Jahrhundert mit ethnographischen Aufzeichnungen über die Brautentführung, deren Entstehungsgeschichte und deren Strafverfolgungsmaßnahmen.

Giorgi Tedoradze (1939) forschte zu Familien- und Hochzeitstraditionen in den Bergregionen Georgiens und stellt in seiner Arbeit die Brautentführung als Hochzeitsspiel dar. Ilia Chqonia (1955) beschäftigte sich in der Zeit von 1945-46 in Mtiuleti mit Hochzeitstraditionen, Valerian Itonishvili (1960) erhob seine Daten in Khevi, Isidore Dolidze (1957, 1981) untersuchte traditionelles Recht in Familienangelegenheiten, unter anderem Strafzahlungen bei Brautentführungen, Giorgi Nadareishvili (1959, 1965) untersuchte das „Recht der ersten Nacht“ (*pirveli ghamis upleba* [georgisch]), das er als Erklärungsmodell für die Brautentführung anführt. Msia Bekaia (1974, 1980) erhob ihre Daten unter anderem in der westlichen Bergregion Adshara über die Methode der Entführung einer Frau zum Zwecke der Heirat und Liana Melikishvili (1986), die unter anderem in den nördlichen Bergregionen Pshavi und Chevsureti forschte, legte ihren Fokus auf die 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, um über die Brautentführung zu berichten. Tina Ivelashvili (1999) forschte in der Zeit von 1976-1987 unter anderem in Kartli, Kacheti und Imereti über das „Recht der ersten Nacht“. Eine im Jahr 2016 erschienene

Publikation von Nino Kharchilava beschreibt die verschiedenen Arten der Brautentführungen im Kontext der Heiratstraditionen in Samurzakano³.

In neuerer Zeit erschien eine Dissertationsarbeit von Susanne Odermatt (2000). Sie wirft die Problematik der frühen Heiraten in Georgien auf und zieht die Verbindung zur jungfräulichen Idealvorstellung über die georgische Frau. In einer Fußnote erwähnt sie die Brautentführung, die als Form der frühen Heirat gilt. Im Jahr 2009 veröffentlichte Cornelia Koller ihre Magisterarbeit, die sich mit der aktuellen Bedeutung der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien beschäftigt. Sie widmet ein Kapitel ihrer Magisterarbeit der Brautentführung (Koller 2009). Auch diese beiden Arbeiten sind relevant für die grundsätzliche Problematik, in die auch Brautentführungen eingebettet sind.

Im 21. Jahrhundert griffen insbesondere Menschenrechts-, bzw. Frauenrechtsorganisationen das Thema der Brautentführung in Georgien auf (Amnesty International: 2006, World Organisation Against Torture (OMCT): 2006, UNICEF: 2006, Kokhodze/ Uchidze (Institute for War & Peace Reporting): 2006, Gvedashvili et al. (Human Rights Information and Documentation Center - HRIDC): 2006 und Zeitungsmeldungen widmeten sich dem Thema (Möhring 2006, Sheets 2006 und Popovaite 2014). Der Fokus dieser Publikationen liegt auf der gewaltsamen Tat des Entführers gegen eine Frau, die durch den unfreiwilligen Entführungsakt zu einer Heirat gezwungen werden soll. Dabei wird die gesellschaftliche Akzeptanz und das staatlich-rechtliche Unvermögen, die Tat strafrechtlich zu ahnden, abgemahnt.

Die Soziologin und Politologin Andrea Peinhopf (2014) führte im Rahmen des ECMI (European Centre for Minority Issues) eine Forschung durch, in der sie Gewalt gegen Frauen unter den Minderheiten Georgiens untersuchte, unter anderem auch den Brauch der Brautentführung in der Region Kwemo Kartli.

1.3.1.1 Motive und Gründe für eine Brautentführung

In der georgischen Literatur zu Heiratsregeln und Familienbeziehungen herrscht vorwiegend Einigkeit darüber, dass es sich bei Brautentführungen in allen Regionen Georgiens immer um Ausnahmen gehandelt hat, und diese nur stattfanden, wenn

³ Samurzakano ist der historische Begriff für die heutige Stadt Gali, die in Abchasien liegt.

der traditionelle Heiratsweg scheiterte oder von vorneherein Gründe vorlagen, die einen erfolgreichen Ausgang eines Heiratsantrags auf traditionellem Weg unwahrscheinlich erscheinen ließen (Chqonia 1955, Itonishvili 1960 und Bekaia 1974). Die Entführung war also stets ein Mittel, eine Eheschließung zu erzwingen. Als häufigstes Motiv für die Entführer wird in der Literatur ein zu hoher Brautpreis benannt, der durch eine Entführung umgangen werden konnte (Bekaia 1974, Chqonia 1955). Ein weiteres prominentes Motiv waren fehlgeschlagene Verhandlungen mit dem Brautvater, also eine Ablehnung des Heiratsantrages durch das Familienoberhaupt (Bekaia 1974: 55; Chqonia 1955, Itonishvili 1960); oder eine Entführung sollte allzu langwierige Verhandlungen über die Mittelsmänner abkürzen (Itonishvili 1960).⁴

Es kam auch zu Fällen, in denen ein bereits verlobtes Paar eine Entführung inszenierte. Diese freiwillige Entführung wurde ausgeführt, um das Einverständnis der Eltern zu einem früheren als dem geplanten Termin der zu schließenden Ehe zu erpressen (Bekaia 1974: 56; Itonishvili 1960: 179).⁵

In der Literatur wird als weiteres Motiv einer Brautentführung das Umgehen des „Rechts der ersten Nacht“ genannt, von diesem „Recht der ersten Nacht“ – „*ius primae noctis*“ – machten unter anderem die Fürsten Russlands und Georgiens Gebrauch. Es berechnete den Fürsten, die erste Nacht mit der jungfräulichen Braut seiner Leibeigenen (Ivelashvili 1999: 232-237) zu verbringen. Dieser Art motivierte Entführungsfälle führten oft zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen dem Fürsten und dessen Leibeigenen. Aufgrund dieser Vorfälle erließ König Vakhtang VI von Kartli (1675-1737) ein Gesetz, das einem Mann Straffreiheit gewährte, der einen Mord an seinem Herrn begeht, um seine Frau aus der Situation des „*ius primae noctis*“ zu befreien (Gesetz des Königs Vakhtang VI, §63, Artikel 42), (siehe dazu Ivelashvili 1999: 232-237 und Nadareishvili 1965: 76-78). Ivelashvili schließt daraus, dass das „Recht der ersten Nacht“ den Ausschlag für den Brauch der Brautentführung gegeben habe. Die Brautentführung, so Ivelashvili, konnte als Schutz vor einer Vergewaltigung der Braut durch den Fürsten und vor einer

⁴ Solche Motive wurden lt. Bekaia in rechtsethnologischen Werken (Sakhokia 1950, Chichinadze [o. J.], Javakhishvili 1928, Itonishvili [o. J.], Chqonia [o. J.], Kovalevski 1886, Chursin 1913, Kislyakov [o. J.]) bestätigt (Bekaia 1974: 55).

⁵ In Kapitel 3.6 folgen nähere Ausführungen zum traditionellen Ablauf georgischer Verlobungen und Hochzeiten.

ungewollten Schwangerschaft gedeutet werden, bei der die Vaterschaftsfrage ungeklärt bleibt (Ivelashvili 1999: 232-237).

1.3.1.2 *Ethnographische Beschreibung einer Brautentführung*

Die georgische Ethnologin Msia Bekaia beschrieb eine Entführung⁶ folgendermaßen (1974: 53): Der am besten geeignete Ort, eine Frau zu entführen, war das freie Feld. Während der Feldarbeit wurde die Frau von acht bis zehn Männern umringt, die ihr ein Tuch in den Mund steckten, damit sie nicht um Hilfe rufen konnte. Anschließend brachten die Entführer sie in ein Haus von Verwandten. Dort blieb sie bis die nun einsetzenden Verhandlungen des Entführers mit der Familie der Frau beendet waren. Diese Zeit, so Bekaia, galt als Ruhephase für die entführte Frau, in der sie sich von dem Schrecken der Entführung erholen konnte. Ihr war es freigestellt, sich an den Hausarbeiten oder an der Kinderbetreuung zu beteiligen oder nicht. Erst nach Ende der Verhandlungen wurde die Braut in das Haus des Entführers, ihres zukünftigen Ehemannes, gebracht (Bekaia 1974: 52-56). Auch Itonishvili (1960: 178-185) schreibt, dass die Entführer von Verwandten oder Nachbarn unterstützt wurden. Die hatten die Gewohnheiten der Frau auszuspiionieren, die für die Planung einer Entführung wichtig waren. Bekaia hat sogar Evidenz, dass Brautentführungen auch mittels Einbruchs in das Elternhaus der zu Entführenden stattfanden. Dazu wurden mehrere bewaffnete Helfer angeworben, deren Anzahl nach der im Haus wohnender Männer bemessen wurde. Die Familienmitglieder wurden gefesselt, damit sie ihrer Tochter bzw. Schwester nicht zur Hilfe kommen konnten. Wenn ihnen die Befreiung aus ihren Fesseln gelang, bzw. sie befreit wurden, nahmen sie die Verfolgung der Entführer auf, um die Entführte zu befreien. Dabei kam es zu bewaffneten Auseinandersetzungen, bei denen Opfer zu beklagen waren⁷. In die Verfolgung waren nicht nur die Familienangehörigen der jungen Frau eingebunden, sondern auch Nachbarn und entfernte Verwandte der Entführten (Bekaia 1974: 52-56, Kharchilava 2016: 73ff.).

⁶ Laut Bekaia wird eine Entführung in Georgien folgendermaßen bezeichnet: *motatsna-moparvad* [georgisch] – entführen und stehlen (1974: 53).

⁷ Itonishvili beschreibt einen bewaffneten Entführungsfall in Khevi, bei dem der Brautvater bei der Verfolgung der Entführung ums Leben kam (Itonishvili 1960: 178-185).

1.3.1.3 Das Ende einer Brautentführung – strukturelle Gewalt und Manipulation

Obwohl es Fälle inszenierter Brautentführungen gab und noch gibt, wird der Wille der entführten Frau kaum je beachtet (Bekaia 1974: 54; Chqonia 1955). Um den Widerstand der entführten Frauen zu brechen oder ein zu den Gunsten des Entführers ausfallendes Ergebnis in den anschließenden Verhandlungen mit der Familie der entführten Braut zu erreichen, wurden und werden den jungen Frauen Vergewaltigungen angedroht oder sie werden vergewaltigt, um das Einverständnis der Familienoberhäupter zu erpressen (Chqonia 1955, Odermatt 2000: 51f.). Die Gefahr der Vergewaltigung oder auch die tatsächlich vollzogene Vergewaltigung ist einer der Hauptgründe, warum Brautentführungen in den meisten Fällen in einer Ehe zwischen der entführten Frau und ihrem Entführer enden. Ist eine junge Frau bereits einmal entführt worden, kann sie kaum damit rechnen, einen anderen Ehemann zu finden. Bisweilen können sie einen Witwer heiraten und für dessen Kinder sorgen, um so ihren Lebensunterhalt zu sichern (Bekaia 1974: 52-54).

Auch Chqonia (1955) beschreibt, dass es vergewaltigten Frauen kaum möglich war, eine Heirat mit einem anderen Mann einzugehen, vor allem nicht dann, wenn es zu einer Schwangerschaft gekommen war. Selbst wenn die Frauen nicht vergewaltigt wurden, so waren durch die Entführung dennoch ihre Reputation und ihre körperliche Unversehrtheit, ihre Jungfräulichkeit, in Verruf geraten, was einer Heirat mit einem anderen Mann entgegenstand. Deshalb hatten entführte Frauen kaum eine andere Chance als ihren Entführer zu heiraten.

Bekaia beschreibt, dass viele junge Frauen in der Regel aus Angst vor Konflikten zwischen den beiden Familien bei ihren Entführern blieben. Um Spannungen zwischen den Familien zu vermeiden, sagten sie deshalb bei der Verhandlungsphase oft aus, dass sie freiwillig mit ihrem Entführer gegangen seien (Bekaia 1974: 54). Auch die große Beteiligung der Verwandten und Freunde der Entführer kann dazu dienen, einen Entführer vor einer Strafverfolgung zu schützen. Itonishvili beschreibt, dass im Falle einer Verhaftung die Verwandten gemeinsam aussagten, sie hätten ihrem Verwandten geholfen, da dann alle an der Entführung Beteiligten straffrei ausgingen (1960: 179ff.).

1.3.1.4 Konflikte, die durch die Brautentführung ausgelöst werden

Da Brautentführungen die traditionellen Heiratsregeln brechen und die Ehre des Brautvaters beleidigen, waren sie besonders bei den Ältesten des Dorfes nicht gut

angesehen. Insbesondere durch die Respektlosigkeit gegenüber der Familienautorität und der Familienehre galten Brautentführungen als große Schande für die Familie selbst und schädigten die Reputation der Familie innerhalb der Dorfgemeinschaft (Bekaia 1974: 52-56; Chqonia 1955: 72-75 und 147-179).

Auch freiwillige, beziehungsweise inszenierte Brautentführungen stellten einen Konflikt mit den Regeln der Gemeinschaft und somit einen Bruch in der sozialen Ordnung dar. Das Einverständnis der Frau zu einer solchen Inszenierung bringt ihrer Familie Schande und bedeutet eine Demütigung des Familienoberhauptes (Itonishvili 1960: 178-185).

Der georgische Schriftsteller Alexander Kazbegi (1848-1893) greift dieses Thema in einem seiner Romane auf (zitiert IN: Itonishvili 1960:178-185), um die damalige Situation einer inszenierten Brautentführung und deren Konsequenzen zu beschreiben. Er erzählt die Geschichte des Mädchens Zizo, die von ihrer Mutter verstoßen wurde, als sie nach einer geplanten Entführung bei ihrem Entführer bleiben und nicht nach Hause zurückkehren wollte. Eine „gesetzlich-traditionelle“ Hochzeit konnte aus diesem Grund nicht stattfinden. Eine Versöhnung musste eingeleitet werden, um das Paar rechtmäßig trauen und den Konflikt beilegen zu können. Kazbegi legt hier den Fokus auf die Brautentführung, die einen Bruch der traditionellen Heiratsregeln innerhalb der Familie und der Dorfgemeinschaft bedeutet. Er weist in seinen Aufzeichnungen darauf hin, dass dieser Bruch einer Versöhnung mit den Familien und der Dorfgemeinschaft bedarf, um die Ordnung innerhalb des sozialen Gefüges wiederherzustellen. Innerhalb der Versöhnungszeremonie wird dem Brautpaar nahegelegt, fortan die Traditionen anzuerkennen und einzuhalten. Durch diese Anerkennung wird der Bruch behoben und das Paar wieder in die Gesellschaft eingegliedert. (Kazbegi IN: Itonishvili 1960: 178-185). Diese Erzählung Kazbegis illustriert die Dynamik und möglichen Konsequenzen, die auch in der wissenschaftlichen Literatur der 1960er bis 1990er Jahre hervorgehoben wird, und kann als zusätzlicher Beleg für die gesellschaftliche Relevanz von Brautentführungen gesehen werden.

Der Fokus der Versöhnungsstrategien scheint darauf zu liegen, die durch die Entführung entstandene Abweichung von den traditionellen Vorschriften wieder zu korrigieren und dem Brautvater im Nachhinein Respekt zu zollen, um zu einer Wiedergutmachung zu gelangen. Gelingt es der Familie der Braut nicht, ihre Tochter

zu retten, bevor diese zum Haus des Entführers oder in den für die Zwischenzeit bestimmten Ort gebracht worden ist, so wird der Ältestenrat des Dorfes einbezogen und Verhandlungen werden fällig. In der Literatur wird von Entschädigungszahlungen (*urwadi* [georgisch]) an die Familie der entführten Braut als Teil des Versöhnungsprozesses berichtet (Bekaia 1974; Chqonia 1955: 146f., 166-171; Itonishvili 1960: 178-185). Diese Wiedergutmachung konnte in Form von Geld oder Geschenken erfolgen. Die Entschädigungszahlungen wurden anschließend für die Hochzeitsaussteuer der Braut verwendet (Bekaia 1974: 52-56) und ersetzen so den ausgebliebenen Brautpreis sowie dessen Funktion der finanziellen Absicherung der Braut (Khedeladze IN: Chqonia 1955: 171f.). Itonishvili beschreibt, dass der Entführer und seine Familie Mittelsmänner beauftragen mussten, die der Familie der entführten Frau Geschenke überbrachten. Die Übergabe der Geschenke symbolisierte gleichzeitig das Angebot der Versöhnung und den Heiratsantrag. Nun musste die Bestätigung des Antrages, die das Familienoberhaupt aussprach, abgewartet werden. Nach der Zustimmung war der Vater des Bräutigams verpflichtet, auf Knien vor dem Vater der Braut um Verzeihung für die Tat der Söhne zu bitten. Nahm letzterer die Entschuldigung an, waren die beiden Familien versöhnt und die Hochzeitsfeier konnte vorbereitet werden (Itonishvili 1960: 178-185).

Da der Familie der Braut nach einer Entführung durch den Reputationsverlust ihrer Tochter keine Alternativen als die Zustimmung zu der Ehe bleiben, „lohnte“ es sich in finanzieller Hinsicht für den Entführer und dessen Familie, eine Entführung durchzuführen, denn in der Verhandlung der Strafzahlungen hatten sie womöglich mehr Handlungsspielraum als in der Verhandlung des Brautpreises.

Im Falle einer erfolgreichen Befreiung der entführten Frau, bei der diese unversehrt wieder in ihr Elternhaus zurückgebracht wurde, hatte der Entführer immer noch die Möglichkeit, das Familienoberhaupt zeremoniell um die Hand seiner Tochter zu bitten (Bekaia 1974: 52-56). Berichte über diese zweite Chance für den Entführer im Fall der Befreiung der entführten Frau durch ihre Familie, finden sich auch bei Chqonia. Er beschreibt, dass es von Bedeutung war, dass der Entführer seinen Unmut über die gescheiterte Entführung verbarg, denn jegliche Form von Beleidigung durch Worte oder Taten konnte die Blutrache gegen ihn heraufbeschwören. Im Fall einer Befreiung nach einer Vergewaltigung und

gescheiterten Verhandlungen, die die Entführung in eine Ehe hätten überführen können, kam es ebenfalls zu Fällen von Blutrache (Chqonia 1955: 146f. und 166-171, Kharchilava 2016: 72f.).

Freiwillige bzw. inszenierte Entführungen zogen ebenso Versöhnungszeremonien und -verhandlungen zwischen den Familien und Eheleuten nach sich, um den entstandenen Konflikt beizulegen und die Einhaltung der traditionellen Hochzeitsgesetze nachträglich zu wahren. Durch diese Versöhnung und Einhaltung der Traditionen wird das Paar wieder in die Gesellschaft eingegliedert (Kazbegi IN: Itonishvili 1960: 178-185). Für die Brautfamilien beschreibt Itonishvili, dass Versöhnungsgeschenke und -zahlungen im Allgemeinen leichter akzeptiert wurden, wenn es sich um eine unfreiwillige Entführung handelte, wenn also die Frau ihr Einverständnis verweigert hatte (Itonishvili 1960: 178-185).

Melikishvili (1986), Bekaia (1974, 1980), Chqonia (1955) und Itonishvili (1960) erwähnen in ihren ethnographischen Aufzeichnungen die Gerüchte, die nach einer Entführung über eine entführte Frau entstehen, die das Ansehen der entführten Frau und das ihrer Familie ruinierten. Aus diesem Grund beuge sich die Familie der schwierigen Situation, indem sie einer Heirat mit dem Entführer zustimmten. Die gesetzliche Strafverfolgung einer gewaltfreien Brautentführung bleibt in den meisten Fällen aus, da diese Taten innerhalb der betroffenen Familien verhandelt werden. Eine öffentliche Bekanntmachung durch eine Strafverfolgung würde das Problem der Entführung aus Sicht der Familie der entführten Frau nicht rückgängig machen, sondern nur das Problem vergrößern (Koller 2009: 50-53). Die Autoritätsverletzung des Familienoberhauptes der Entführten kann nur durch ein Versöhnungsverfahren wiederhergestellt werden. Der Fokus der Berichte liegt auf der Wiederherstellung der traditionellen Ordnung innerhalb der georgischen Gesellschaft und der Rehabilitierung derjenigen, die gegen die Ordnung durch eine gewaltsame Entführung verstoßen haben. Gleichzeitig wird in den ethnographischen Berichten aber auch ersichtlich, dass es in der Verhandlung nicht um das Wohl der jungen Frauen geht, sondern lediglich darum, einen nach außen vorzeigbarem Weg zu finden, der Ehre und Reputation der Brautfamilie Genüge zu tun.

1.3.2 Brautraub und Brautentführung – eine globale „Tradition“? Literatur zu Brautentführung im globalen Kontext

In ethnographischen Aufzeichnungen aus dem 19. Jahrhundert setzen sich die Autorinnen und Autoren im globalen Kontext mit der Entstehungsgeschichte des Brautraubes auseinander, nach der eine Frau nach kriegerischen Auseinandersetzungen mit verfeindeten Gruppen als Kriegsbeute geraubt wird, um sie zu heiraten bzw. um sie als Arbeitskraft zu missbrauchen.

Die Anthropologen McLennan (1865), Lubbock (1875) und Ellis (1891) beschäftigten sich mit gesellschaftstheoretischen Theorien über die Entstehung des Brautraubes. Sie gingen von der universellen These aus, dass die Eheschließung durch Raubheirat die übliche Form der frühen Menschheit gewesen sei, da, so die Autorinnen und Autoren, durch die vorherrschende Praxis des weiblichen Infantizids nur wenige Frauen in der eigenen Gruppe übrigblieben. Deshalb würden Frauen aus anderen Gruppen geraubt. Nach Einführung des Exogamieverbotes, so McLennan, wurde der Raub von Frauen eingestellt. Aus heutiger Sicht wird die von McLennan (1865), Lubbock (1875) und Ellis (1891) vertretene Ansicht als evolutionistisch abgelehnt (Seymour-Smith 1986: 28, Panoff/ Perrin 1982: 57). Jedoch zeigen die Aufzeichnungen, dass das Thema der Entführung bzw. in diesem Falle eines Raubes bereits in das wissenschaftliche Interesse gerückt ist.

Ein Jahrhundert später widmete sich eine Sonderausgabe der *Anthropological Quarterly* dem Thema der Brautentführung, herausgegeben unter dem Titel „Kidnapping and Elopement as Alternative Systems of Marriage“. Es erschienen unter anderem Artikel von Bates (1974) über die Yörük im Südosten der Türkei, Ayres (1974) arbeitete zu vergleichenden Studien zu Brautentführung und Brautraub, Stross (1974) über Chiapas, Mexiko und Lockwood (1974) über die Praxis der Brautentführung in Bosnien. 1985 fand im Kölner Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde eine Ausstellung zum Thema „Die Braut. Geliebt, verkauft, getauscht, geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich.“ statt, aus der eine zweibändige Materialiensammlung entstand (Völger und von Welck 1985). Anschließend folgten Ethnologinnen und Ethnologen, wie Barnes (1999), der zu Indonesien forschte und Forscherinnen und Forscher, die ihre Daten hauptsächlich in den zentralasiatischen Ländern Kirgisien und Kasachstan erhoben: Amsler/ Kleinbach (1999), Handrahan (2000, 2004), Kleinbach (2003), Wilensky-

Landford (2003), Kleinbach/ Ablezova/ Aitieva (2005), Kleinbach/ Salimjanova (2007), Werner (2004a und 2009) und Borbieva (2012). Mody (2008) befasst sich in einem Kapitel ihres Buches mit „Kidnapping, Elopement, and Self-Abduction“ in Dehli, Indien. Doubt forschte in Bosnien-Herzegowina zur geplanten Entführung (elopement) (2012 und 2014), ebenfalls zu diesem Thema forschte Hart (2010) in der West-Türkei. Chao (2013) widmete ein Kapitel ihrer Publikation dem Thema „Ethnicizing myth, bride abduction, and elopement“ in China. Überdies dokumentieren Frauenrechtsorganisationen (Terre des femmes), Amnesty International, UN (Women), World Organisation against Torture (OMCT), Human Rights Information and Documentation Center - HRIDC und die World Health Organization, bis heute Fälle von gewaltsamen Brautentführungen und leisten Unterstützung und Aufklärungsarbeit für hilfeschende Mädchen.

1.4 Warum dieses Dissertationsthema?

Die vorgestellten Veröffentlichungen zum Thema der Brautentführung umfassen die Spektren der Motive und Gründe für Männer, eine Braut zu entführen, um sich, durch eine Heirat sozialen Status zu sichern. Sie beleuchten die Thematik der gesellschaftlichen Unordnung, die eine Brautentführung nach sich zieht und die durch Versöhnungsstrategien in eine Ordnung überführt werden soll.

Ebenso geben die in den 1960er bis 1990er Jahren erhobenen Forschungsdaten georgischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler weder die Aussagen der Frauen wider, die eine Entführung miterlebt haben und die nun mit den physischen und psychischen Konsequenzen zu leben haben, noch gehen sie auf strukturelle patriarchale Macht- und Herrschaftsstrukturen und deren Einfluss auf gesellschaftliche, kulturelle, rechtliche und politische Strukturen ein. Die Rechte einer Frau in einer patriarchalen Gesellschaft bleiben in den vorliegenden Arbeiten der georgischen Ethnologinnen und Ethnologen unerwähnt. Ebenso wird nicht deutlich, durch welche wissenschaftliche Methodik und in welchem zusammenhängenden Zeitraum die Daten erhoben wurden.

Als Erklärungsversuch sei hier angemerkt, dass Feldforschungen und deren Veröffentlichungen während der Sowjetperiode besonderen Regeln unterworfen waren. Geisteswissenschaftliche Forschung war strengen Richtlinien unterstellt und

bedurfte einer Sondergenehmigung. Selbst wenn diese ausgestellt wurde, musste sich der vollständige Artikel vor der Veröffentlichung einer Prüfung unterziehen, da explizite Wissenschaftsgebiete, wie zum Beispiel das der Ethnographie, als mit dem Sozialismus inkompatibel angesehen wurden und ihre Erforschung bestimmten Vorschriften unterlag (vgl. dazu Graham 1993, de Soto/ Dudwick 2000, Kurakin 2017).

Dennoch bleibt auch in den weiteren erwähnten Veröffentlichungen die psychische Situation der entführten Frauen unerwähnt, die nicht nur die Traumatisierung einer gewaltsamen Entführung und einer Vergewaltigung bewältigen müssen, sondern auch gezwungen sind, ihr Leben an der Seite ihres Peinigers zu verbringen. Die Rechte der Frau, die durch patriarchale Machtstrukturen beschnitten sind, sind in den vorliegenden Arbeiten ungenügend beleuchtet.

Während in den Arbeiten zu Kirgisien, in dem die Brautentführung ebenfalls praktiziert wird, der Fokus darauf gesetzt wird, dass die Entführung einer Braut als Verletzung der Menschenrechte angesehen wird, bleibt dies innerhalb der wissenschaftlichen Debatte in Georgien unerwähnt. Nur wenige, kurzzeitige Zeitungsmeldungen oder Berichterstattungen im Fernsehen berichten von Brautentführungen. Eine wissenschaftliche Arbeit zum Thema der Brautentführung in Georgien jedoch wurde seit den oben erwähnten Artikeln und Veröffentlichungen nicht herausgegeben.

Der 4. Bericht der Weltkonferenz der Frauen in Peking (1995) sprach von der Brautentführung als von einer „cultural-based violence against women“. Unter Anthropologinnen und Anthropologen wird die kulturellrelativistische Debatte geführt, ob die Brautentführung als traditioneller Brauch anzusehen ist oder eine Menschenrechtsverletzung darstellt (Merry 2006, Werner 2009). Es gibt ebenfalls kaum Befürworterinnen und Befürworter für diesen sogenannten Brauch in Kasachstan, während in Kirgisien die Brautentführung als traditionelles Relikt aus längst vergangenen Zeiten gesehen wird, obwohl der Kampf der Aktivistinnen, laut Kleinbach et al. und Werner gegen die Brautentführung Früchte getragen hat (Kleinbach et al. 2005, Werner 2009).

Meiner Meinung nach ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik in Georgien längst überfällig. Während meines Studienaufenthaltes und

meiner Forschung in Georgien ist mir dieses Thema immer wieder „vor die Füße“ gefallen (vgl. hierzu Kamm 2008). Daher werde ich in dieser Arbeit die Bedeutung dieser Form der Gewalt für Frauen in den Fokus stellen und die strukturellen, patriarchalisch organisierten Gewaltmechanismen, die sich im Beispiel der Brautentführung manifestieren, aufzeigen.

Die Thematik der Brautentführung ist nicht auf eine bestimmte Region oder gar auf eine bestimmte Glaubensrichtung zurückzuführen. Sie wird in christlichen und islamischen Ländern praktiziert (vgl. hierzu Walley 1997). Vielmehr will ich darstellen, dass durch die akzeptierte Möglichkeit in einer Gesellschaft, eine Frau zu entführen, strukturelle Mechanismen greifen, die sich gesellschaftlich und politisch auf die Situation der Frauen (und Männer) auswirken. Für Frauen haben diese Auswirkungen negative Folgen, z.B. hinsichtlich ihrer physischen und psychischen Gesundheit und ihres Wohlbefindens, ihrer gesellschaftlichen und politischen Teilhabe, ihres sozialen Status in Familie und Gesellschaft wie auch in Bezug auf ihre ökonomischen Bedingungen. Diese patriarchalischen Machtstrukturen werden in den Veröffentlichungen über die Brautentführung in Georgien ungenügend aufgeführt und somit die familiäre, gesellschaftliche, rechtliche und politische Situation der Frauen unzureichend beleuchtet.

Die vorliegende Arbeit wird sich intensiv mit der Thematik der Brautentführungen beschäftigen und insbesondere die strukturellen Mechanismen patriarchaler Gewalt in den Fokus stellen.

1.4.1 Fragestellung und Aufbau der Arbeit

Mein eigentliches Forschungsinteresse im Rahmen des Forschungsprojektes galt zuerst den Traditionellen Heiratsregeln und traditionellen Wertvorstellungen in Kwemo Kartli. Das Thema der Brautentführungen hatte ich zu diesem Zeitpunkt noch nicht in mein Forschungsdesign aufgenommen. Erst während der ersten Interviews, die ich mit Frauen in Assureti und Tetrtskaro führte, berichteten die Frauen von Brautentführungen, sowohl geplanten Entführungen als auch Entführungen gegen den Willen der Frauen. Diese Geschichten veranlassten mich dazu, meine weitere Forschung auf das Thema Brautentführung zu fokussieren. Insbesondere ein Interview, das ich mit Tamo führte, hat schließlich weitere Fragen aufgeworfen, die ich in den Forschungsinterviews weiterverfolgte. Natela, zur Zeit der Aufzeichnung (2010) 69 Jahre alt, beschrieb, dass es in ihrer Jugend noch

„echte“ Brautentführungen gab und erklärte mir, was sie unter einer „echten“ Brautentführung versteht:

Natela: Wenn die Frau nicht gefragt wird. Wenn die Frau einem Mann gefällt und der Mann nimmt sie einfach mit Gewalt. Das ist eine echte Entführung. Die Frau weiß gar nicht, dass sie ihm gefällt. Der Mann packt sie an der Hand und hat Unterstützung von seinen Helfern, die mit ihm die Frau entführen.

E.K.: Interessiert es den Mann nicht, wenn er die Frau entführt, ob sie ihn auch mag?

Natela: Das interessiert den Mann nicht. (Interview 47, 12.08.2010).

Dieses Interview veranlasste mich zu folgenden Fragestellungen während meiner Forschungstätigkeit in Georgien, welche nun in dieser Arbeit herausgearbeitet werden:

- Welche gesellschaftlichen, kulturellen, sozialen, ökonomischen und politischen Strukturen ermöglichen eine Brautentführung und welche Folgen haben diese Strukturen auf die gesellschaftliche und familiäre Situation der entführten Frau, auf ihre gesellschaftliche Position und auf ihre Möglichkeiten der Selbstbestimmung und Ausübung ihrer Handlungsmacht?
- Welches sind die zentralen hegemonialen Diskurse, aus denen sich für die alltägliche Praxis relevante Werte und Normen ableiten? Inwiefern bedingen diese, alltägliche Interaktionen zwischen Männern und Frauen und in welchem Zusammenhang stehen Formen der Gewalt gegen Frauen mit diesen identifizierten Diskursen?

Diese Fragen werden in den nachfolgenden vier Kapiteln erörtert (Kapitel 2, 3, 4 und 5). In Kapitel 2 wird Georgien im geographischen und kulturellen, ökonomischen, politischen und religiösen Kontext vorgestellt. In den nachfolgenden Kapiteln werde ich aufzeigen, dass sowohl der geplanten als auch der erzwungenen Brautentführung dieselbe Logik zugrunde liegt. Eine Logik, die auf patriarchale gesellschaftliche Machtbeziehungen zurückzuführen ist, und nicht nur in den Brautentführungen zum Ausdruck kommt. Zentrale Elemente innerhalb dieser Logik sind Ehre und Schande sowie die Objektivierung des weiblichen Körpers. In einem ersten Schritt werde ich hierfür in Kapitel 3 nachzeichnen, inwiefern die georgische Gesellschaft auf Konstruktionen von Ehre und Schande als kontrollierende

Mechanismen zurückgreift, die Reputation und Ehrverlust zu zentralen Motiven innerhalb der Brautentführungen avancieren lassen und inwiefern diese in ihrem Ineinandergreifen mit religiösen Vorstellungen ein bestimmtes Verhalten für Frauen vorschreiben. Die Ausführungen in Kapitel 3 dienen so dazu, den gesellschaftlichen Rahmen zu skizzieren, welcher die notwendigen Bedingungen für das Gelingen der Brautentführungen bereitstellt. Anhand eines Diskurses über feministische Theorien zu den Themen Patriarchat und Frauenrechte erklärt dieses Kapitel, wie patriarchale Machtstrukturen Einfluss auf das kulturelle, soziale, politische und ökonomische Leben der Frauen in Georgien haben.

In Kapitel 4 analysiere ich drei Typen der Entführung an jeweils drei Beispielen, um den Blick auf Frauen zu richten, die diese Entführungen entweder selbst erlebt oder beobachtet haben. Ich zeige auf, dass geplante Brautentführungen akzeptiert und geduldet werden, um gesellschaftlichen und traditionellen Wertvorstellungen nachzukommen. Diese traditionellen Wertevorstellungen verlangen ein geschlechterspezifisches Verhalten der Frau und des Mannes. Von der Frau wird Schamhaftigkeit und Sittsamkeit erwartet, während der Mann seine Männlichkeit in Form von Stärke, Macht und sicherem Auftreten in der Öffentlichkeit demonstrieren soll. Genau nach diesem Muster stellte sich die Inszenierung der Brautentführung für mich dar: Ein Mann, der sich das Recht herausnimmt, eine Frau von der Straße zu entführen, um sie zu heiraten. Hier muss gesagt werden, dass eine inszenierte und geplante Entführung analog der unfreiwilligen Entführung abläuft. Es scheint zwar ein Widerspruch zu sein, wenn ich von einem gleichen Muster spreche, doch beide Formen zeigen das patriarchale Muster der georgischen Wertevorstellungen auf: Die freiwillige Entführung spielt damit und schlägt das Konstrukt der gesellschaftlich-tradierten Wertevorstellung mit ihren eigenen Mitteln.

Die zweite Form der Brautentführung, die Entführung gegen den Willen der Frau, stellt (ebenfalls) die Machtdemonstration des Mannes dar, mit dem Unterschied, dass diese Entführung nicht geplant war und der Mann das Recht für sich beansprucht und damit in den meisten Fällen auch den Erfolg erzielt, die entführte Frau zu heiraten. Hier greifen die gleichen Strategien wie bei der geplanten Entführung. Reputation und Ehre der Familie müssen gewahrt werden und der Schein der Ordnung durch eine offizielle Heirat wiederhergestellt werden. So führen traditionelle Wertvorstellungen dazu, dass selbst die in ihrem Rahmen

illegale Tat der Brautentführung in den legalen Rahmen der Verheiratung überführt werden kann. Damit stärken diese traditionell-patriarchalischen Wertvorstellungen das hegemoniale Machtgefüge in der georgischen Gesellschaft. In diesen Machtstrukturen ist die Position einer Frau eine untergeordnete und gewaltsame Brautentführungen sind nur aufgrund dieser gesellschaftlich untergeordneten Position möglich.

Ich schließe in Kapitel 5 unter Verwendung Giorgio Agambens *homo sacer* mit einer kritischen Betrachtung ab, die sich auf die feministische Sichtweise der Figur *femina sacra* stützt. Ich argumentiere, dass die Körper (und das Verhalten) von Frauen in der patriarchalen georgischen Gesellschaft Objektivierungsmechanismen unterliegen, die Frauen auf ein Minimum degradieren und somit physische und psychische Gewalt im Rahmen der gewaltsamen Brautentführung möglich machen. Das Konzept Agambens und die Erweiterung seiner Arbeit durch feministische Wissenschaftlerinnen zur Figur *femina sacra* ist für diese Arbeit sinnvoll, da es aufzeigt, inwiefern ein Mensch, versehen mit Rechten und Pflichten, zu einem Menschen degradiert werden kann, dessen staatliche Rechte beschnitten und eingeschränkt werden. Dieser Fall trifft auf Frauen in der georgischen Gesellschaft zu, die von einer gewaltsamen Entführung bedroht sind bzw. diese erleben mussten und denen die Chance auf die Einhaltung ihrer Rechte (Menschen- und Frauenrechte) entsagt wird. Durch die Figur der *femina sacra* werden neue Blickwinkel auf die Situation von Frauen in Georgien ermöglicht. Speziell im Hinblick auf entführte Frauen ermöglicht die Figur *femina sacra* den Fokus auf strukturelle Zusammenhänge patriarchaler Machtmechanismen, die ihren Ausdruck in physischer und psychischer Gewalt gegen Frauen finden.

2 Forschungssetting

2.1 Georgien - Historische Einbettung

Georgien liegt am Schwarzen Meer, eingebettet zwischen dem großen und dem kleinen Kaukasus. Es grenzt an die Nachbarländer Türkei, Armenien, Aserbaidschan, Dagestan, Tschetschenien und Russland. Wissenschaftlichen Berechnungen zufolge, siedelten bereits vor 1,8 Millionen Jahren Menschen auf dem Gebiet des heutigen Georgiens. In Dmanisi, südwestlich der Hauptstadt Tbilisi, haben Paläoanthropologen im Jahr 1999 den Schädel eines Homo erectus gefunden und damit nachgewiesen, dass sich die ursprünglich aus Afrika stammenden Menschen im Kaukasus, in Georgien, ansiedelten (Lordkipanidze et al. 2013). Seitdem haben sich viele Völker in Georgien aufgehalten und einen kulturell vielfältigen Raum geschaffen. Bereits im 4. Jahrhundert entstanden durch den Waren- und Kulturaustausch mit dem antiken Griechenland und den Völkern Anatoliens staatliche Gebilde auf georgischem Boden. Zu dieser Zeit begannen syrische Mönche mit der Missionierung Georgiens und bauten Klöster in der Kaukasusregion. Die Syrerin und heilkundige Missionarin Nino, die 337 aus Kappadokien⁸ nach Iberien⁹ wanderte, erreichte der Legende nach durch die Heilung der Königin Nana, der Frau des iberischen Königs Mirian III, die Aufmerksamkeit der Königsfamilie, die daraufhin das Christentum zur Staatsreligion ernannte. Die georgische Bevölkerung gehört zu 83,4% der georgisch-orthodoxen Kirche an (Halbach 2016: 13), die ab dem 4. Jahrhundert dem Patriarchat von Antiochien unterstellt war. Das Recht der Selbstregierung (Autokephalie) gewährte das Patriarchat der iberischen Kirche im Jahr 487, das als Katholikos den Bischof von Mzcheta, der Hauptstadt des damaligen Iberiens, einsetzte, der im 11. Jahrhundert mit der Vereinigung von Iberien und Kolchis in den Rang eines Patriarchen gehoben wurde. Dieses Recht gilt bis heute und das georgische Kirchenoberhaupt darf sich Katholikos-Patriarch von Gesamt-Georgien nennen (vgl. dazu Halbach 2016).

⁸ Region in der heutigen Türkei.

⁹ Iberien bezeichnete das Staatsgebiet in Ost-Georgien. Zu dieser Zeit war Georgien in die antiken staatlichen Gebilde Iberien und Kolchis unterteilt. Iberien bezeichnete Ostgeorgien einschließlich Abchasien, Kolchis erstreckte sich im Westen Georgiens.

In der frühen Geschichte Georgiens spielt vor allem König David der Erbauer (Regierungszeit 1089-1125) eine große Rolle. Ihm wird zugeschrieben, dass er als Erster eine staatliche Einheit in Georgien schuf. Unter seiner und seiner Nachfolger Regentschaft - bis einschließlich seiner Urenkelin Königin Tamar (Regierungszeit 1184-1213) - zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert, erlebte Georgien eine Glanzzeit, das sogenannte goldene Zeitalter. In dieser Zeit wurden Kunst, Kultur und Bildung gefördert und die politische Herrschaft stabilisiert (vgl. hierzu Fähnrich 1993 und 2007 und Suny 1994). Im 13. Jahrhundert zerfiel das Land in Kleinstaaten und wurde von Mongolen, Arabern und Persern besetzt, die Einfluß auf Georgien nahmen. Sowohl das arabische als auch das persische Reich konkurrierten mehrere Jahrhunderte lang abwechselnd um das Land im Kaukasus und hatten in Georgien zeitweilig die Führung inne. 1762 gelang es Georgien wieder ein Königreich zu etablieren, welches bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts gehalten werden konnte. Durch die über 400 Jahre andauernden Belagerungen der Perser, Araber, türkischen Seldschuken, Choresmier und Mongolen wurde der Kampf um das Land Georgien ebenfalls ein Kampf um die Verteidigung des georgisch-orthodoxen Glaubens. Die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche wurde im Laufe der Zeit zum Symbol der georgischen nationalen Identität (vgl. Halbach 2016).

Russland erweiterte zu Beginn des 19. Jahrhunderts seinen Machtbereich bis an den Kaukasus. Da die Georgier Unterstützung gegen die Osmanen suchten, ließen sie sich trotz des Schutzvertrages mit Katharina II., der die georgische Unabhängigkeit gegenüber dem Zarenreich sicherte, auf die Annektierung ihres Landes durch Russland ein. Im Gegenzug wurde ihnen durch Zar Alexander I. militärische Hilfe gegen die Osmanen zugesagt. Im Rahmen der Annektierung Georgiens hob die russische Regierung die kirchenrechtliche Unabhängigkeit und das Patriarchat der georgischen Kirche auf. Die autokephale georgisch-orthodoxe Kirche wurde der russisch-orthodoxen Kirchenführung unterstellt. Nach dem Untergang des Zarenreichs erklärte sich Georgien im Jahre 1918 für unabhängig, verkündete im selben Zug auch die Unabhängigkeit der georgischen Kirche und setzte wieder einen Patriarchen ein. Die Eigenstaatlichkeit währte drei Jahre. 1921 besetzte die Rote Armee Georgien und erklärte es zur Republik innerhalb der Sowjetunion (vgl. Halbach 2016).

Nach dem Einzug der Roten Armee 1921 wurden georgische Kirchen geplündert und enteignet. Die georgische Kirche protestierte 1922 gegen das kommunistische Regime, was zu Festnahmen und Haftstrafen führte. Erst als sich Josef Stalin wieder dem Glauben zuwandte, bestätigte die russisch-orthodoxe Kirchenführung 1943 die Autokephalie der georgischen Kirche und erkannte 1989 rückwirkend die Unabhängigkeit der georgisch-orthodoxen Kirche und den Patriarchen Georgiens an. Georgien war bis 1991 dem kommunistischen Staats- und Parteiapparat unterstellt. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion erklärte Georgien 1991 erneut seine Unabhängigkeit. Seitdem ist auch die georgisch-orthodoxe Apostelkirche wieder Staatskirche, wodurch sie gewisse staatliche Privilegien genießt und bedeutenden Einfluss auf die politischen Prozesse des nominell säkularen Staates gewonnen hat (vgl. Halbach 2016 und Gerber 1997).

In einem demokratischen Verfahren wurde Swiad Gamsachurdia zum ersten Präsidenten gewählt. Gamsachurdias Versuch, die abtrünnigen Republiken wieder an Georgien zu binden waren erfolglos. Nur wenige Monate nach seinem Amtsantritt war das Land tief gespalten (Götz/ Halbach 1992). Hinzu kamen Unabhängigkeitsbestrebungen der Republik Abchasien 1992, die zu Spannungen zwischen Abchasien und Georgien führten. 1993 mündeten diese Konflikte in einen blutigen Bürgerkrieg zwischen abchasischen Separatisten und dem georgischen Militär, der viele Opfer forderte. Die in Abchasien lebenden Georgier wurden vertrieben und sind teilweise bis heute in behelfsmäßigen Unterkünften (ehemaligen Krankenhäuser, heruntergekommenen Hotels) in Georgien untergebracht. Die Spannungen zwischen der international nicht anerkannten Republik Abchasien und Georgien dauern bis heute an. Neben der politischen Unzufriedenheit und den Unruhen waren die 1990er Jahre darüber hinaus von einem Anstieg von Kriminalität und Unsicherheit geprägt. In dieser Zeit, in der das geltende Rechtssystem Georgiens nicht mehr funktionierte, erhielt das traditionelle Recht erneut großen Zuspruch und das kriminelle Netzwerk der „Diebe des Gesetzes“ gewann an Bedeutung. Die Institution der „Diebe des Gesetzes“ hatte sich in den russischen Arbeits- und Straflagern (Gulags) der Sowjetzeit herausgebildet. Ihre (männlichen) Anhänger lebten nach dem sogenannten informellen „Code der Diebe“. Die „Diebe des Gesetzes“ wurden von Familien gerufen, um als Mediator bei Streitigkeiten und Konflikten tätig zu werden oder Eigentumsstreitigkeiten zu regeln. Sie waren angesehene Männer in der georgischen Gesellschaft. Ihnen eiferte die von der

durch die Destabilisierung des Landes hervorgerufene Arbeits- und Perspektivlosigkeit desillusionierte Jugend in übersteigerter Gangsterromantik nach. Die „Diebe des Gesetzes“ bedienten sich in ihren Konfliktregelungsstrategien traditioneller Rechtspraktiken und integrierten diese in ihre Vermittlertätigkeit. Dieser Einbezug lokaler traditioneller Rechtsvorstellungen und Konfliktlösungsmechanismen wurde in der Zeit des Umbruchs neu belebt. Im feudalen Georgien existierten mehrere dieser traditionellen Rechtssysteme nebeneinander. Während der Herrschaft des iberischen Königs Mirian III. (306-337) wurden bereits die ersten formalen Rechtssysteme durch traditionelle Rechtsvorstellungen erweitert und ergänzt. Insbesondere zur Regierungszeit Giorgi V. des Glänzenden (1297-1298 und 1314-1346) wurden die staatlichen Gesetze explizit mit den verschiedenen traditionellen Rechtsvorstellungen der Bergregionen verknüpft. Unter König Vachtang VI. (1675-1737) wurden mehrere Gesetzesbücher zusammengefasst, unter anderem auch die Gesetze von König Giorgi V. und das kanonische Recht der Kirche (Janiashvili 2016: 88f.). Neben diesem Einfluss des traditionellen Rechts auf die Entwicklung der Gesetzgebung Georgiens, haben Voell, Janiashvili, Jalabadze und Kamm (Voell et al. 2014 und 2016) erarbeitet, dass Bezüge auf das traditionelle Recht innerhalb der georgischen Gesellschaft auch innerhalb des modernen Nationalstaates nach wie vor eine Rolle spielen. Traditionelle Rechtsvorstellungen berufen sich auf Werte und Normen, die sich innerhalb einer Gesellschaft in Form von Idealen über akzeptables oder wünschenswertes und inakzeptables Verhalten etablieren und manifestieren. Das Zusammenleben einer Gemeinschaft wird unter Bezug auf solche gemeinsam geteilten Ansichten und Sollvorstellungen geregelt. Diesen Wertevorstellungen entgegengesetztes oder verletzendes Handeln wird sanktioniert (Benda-Beckmann 1974). Traditionelles Recht beinhaltet also sowohl Sollvorstellungen des Zusammenlebens, des idealen individuellen und gemeinschaftlichen Verhaltens wie auch Definitionen von Verhaltensweisen, die das gemeinschaftliche Zusammenleben gefährden, verbunden mit Mechanismen der Sanktionierung und Wiedereingliederung. Traditionelles Recht wird im Wesentlichen mündlich übertragen und basiert auf sozialen Gefügen der Gesellschaft (Snyder 1981, Allott 1960, Allott et al. 1969, Hooker 1975, Woodman 1969). So trägt Traditionelles Recht dazu bei, die soziale Ordnung einer Gesellschaft durch Einhaltung des von der Gesellschaft eingeführten Normengefüges zu stärken sowie dasselbe zu

reproduzieren. Die Ordnung und der Zusammenhalt einer Gemeinschaft stehen im Zentrum des Traditionellen Rechts, entsprechend orientieren sich auch Sanktionen und Konfliktlösungsstrategien am vermeintlichen Wohl und dem Zusammenhalt der Gemeinschaft. Zuwiderhandlungen, die die Gemeinschaft zu schwächen scheinen, werden bestraft oder führen zum Ausschluss aus der Gesellschaft. Die Gemeinschaft regelt Verstöße des Einzelnen und entscheidet, welche Strafe oder Wiedergutmachung angemessen ist. Es gilt, die Ordnung in der Gesellschaft wiederherzustellen. Diese Ordnung ist auf den Erhalt von Machtkonstellationen ausgelegt, die in Georgien stark patriarchalisch fixiert sind.

Gamsachurdias Nachfolger Eduard Schewardnadse, ehemaliger Außenminister der Sowjetregierung, übernahm 1995 das Amt des georgischen Präsidenten. Auch wenn er im Ausland viel Anerkennung genoss, gelang es ihm nicht, Georgien zu vereinen und ein Rechtssystem zu etablieren, welches die vorherrschende Korruption bekämpfte. Die georgische Bevölkerung beehrte gegen den Regierungsstil Schewardnadses auf, sie warfen ihm Wahlbetrug und geringes Engagement in der Bekämpfung der Korruption vor. Neue politische Bewegungen nutzten die Unzufriedenheit im Volk. So wurde Schewardnadse 2003 durch einen Putsch seines Amtes enthoben. Dieser demonstrativ „friedliche“ Putsch, bei dem Schewardnadse Rosen überreicht wurden, ging als „Rosenrevolution“ in die Geschichte ein. Als neuer Präsident wurde Micheil Saakaschwili gewählt. Der westlich-orientierte Politiker Saakaschwili versprach bei Amtsantritt, die abtrünnigen Republiken Abchasien und Süd-Ossetien wieder an Georgien anzugliedern, was zu Spannungen mit dem Nachbarland Russland führte und sich im Jahr 2008 in einem bewaffneten Konflikt zwischen Georgien und der abtrünnigen Provinz Süd-Ossetien entlud. Der fünf Tage andauernde Krieg wurde mit Unterstützung der Europäischen Union durch einen Waffenstillstand beigelegt. Süd-Ossetien wurde von Russland annektiert, was die Beziehungen zwischen Russland und Georgien abbrechen ließ (de Waal 2010: 188-224). Bis heute sind die Grenzen zwischen Georgien und Süd-Ossetien geschlossen.

Saakashvili durfte nach zwei Wiederwahlen nicht wieder antreten und es erfolgten 2012 Wahlen, die der Milliardär Bidsina Iwanischwili gewann. Mit seinem demokratischen Bündnis "Georgischer Traum" regierte dieser bis 2013 und trat

dann zurück. Dies ermöglichte dem ehemaligen Bildungsminister Georgi Margwelaschwili die Wahl zum neuen Präsidenten Georgiens.

Die ökonomische Situation in Georgien hat sich zwar in den letzten Jahren geringfügig verbessert - der Weinanbau und der Export von georgischem Mineralwasser schlägt sich positiv nieder - allerdings wird die Zahl der Arbeitslosen im Jahr 2018 offiziell mit rund 11,5% beziffert. Die inoffiziellen Zahlen liegen dabei bei bis zu 40%; die der Jugendarbeitslosigkeit inoffiziell bei 32% (Auch 2018).¹⁰

Während die politische Situation Georgiens seit der Unabhängigkeit durch gesellschaftliche Unzufriedenheit, Bürgerkriege, Unruhen und Umwälzungen geprägt ist, genoss und genießt die georgische Kirche zunehmend einen hohen Stellenwert innerhalb der georgischen Gesellschaft. Der heutige Patriarch Georgiens, der Erzbischof von Mzcheta, Ilia II. (*1933), hat seinen Bischofssitz in der Sameba-Kathedrale in Tbilisi und führt seit 1977 die georgische Kirche an. Ilia II. ließ während seiner Amtszeit neue Kirchen und Klöster bauen und weitete die Priesterausbildung in neu erbauten Akademien aus. Er lässt mit (nationalen und internationalen) Spendengeldern Einrichtungen für hilfsbedürftige Personen errichten und bietet den Gläubigen Hilfestellung und Unterstützung in Alltagsfragen. Sein Wort wird von gläubigen Georgierinnen und Georgier befolgt, sie unterstützen mit ihren Spenden die religiösen Einrichtungen und unzählige neue Kirchenbauten in Georgien. Der Patriarch Ilia II., das Oberhaupt der georgisch-orthodoxen Kirche gilt als Wächter über die moralische und familiäre Einheit. Er plädiert für die heterosexuelle monogame Ehe, proklamiert die Geschlechtertrennung und setzt sich für traditionelle Rollenbilder, die mit religiösen Vorstellungen verwoben sind, ein (Tsintsadze 2007). Diese sind der Gegenstand des Kapitel 3 dieser Arbeit. Weitere Formen der Partnerschaft erkennt die Kirche nicht an. Das Wort des Patriarchen ist Gesetz für die Gläubigen und der Zusammenhalt geht soweit, dass sie in Fällen von innerfamiliären Konflikten ihren *mamao* (*mamao* = geistigen Vater, Priester) aufsuchen, der sie im religiös-spirituellen Sinne berät. Jede gläubige Familie hat ihren eigenen *mamao*. Die georgisch-orthodoxe Kirche hat einen großen Einfluss auf die Bevölkerung, weil der religiöse Glaube, neben dem engen

¹⁰ Siehe Beitrag von Prof. Dr. Eva-Maria Auch unter <https://www.liportal.de/georgien/wirtschaftsentwicklung/und-Statistik-Portal> [Zugriff am 18.07.2018].

Zusammenhalt in der Familie, ein wichtiger und haltgebender Bezugspunkt während der Besatzungsphasen im Mittelalter wie auch nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion war (Odermatt 2000: 29f). Zudem ist das Werte- und Normensystem der georgischen Gesellschaft stark mit dem christlichen Glauben verwoben und stellt einen alltäglichen Referenzpunkt dar. Der jeweilig amtierende Katholikos ließ Regeln über das Zusammenleben in der Gesellschaft niederschreiben. Diese wurden im Laufe der Zeit in das kanonische Recht übernommen, das nicht nur religiöse Begebenheiten, sondern auch die Beziehungen zwischen den Autoritäten und ihren Leibeigenen regelte, aber auch Regelungen und Richtlinien in Bezug auf alltägliche Ereignisse und familiäre Angelegenheiten beinhaltete. Teile des kanonischen Rechts flossen auch in das aktuelle nationalstaatliche Recht ein (Janiashvili 2016: 83-97).

Die Wirtschaftslage scheint sich in den letzten Jahren zu erholen, der Tourismus wird vorangetrieben und füllt die Staatskassen, das Land wendet sich Europa zu und strebt eine Aufnahme in der NATO an. Vom Aufschwung Georgiens bemerkt allerdings die Bevölkerung in den ländlichen Regionen kaum etwas. Da die Arbeitslosigkeit in den Dörfern hoch ist, sind die jungen Menschen dementsprechend frustriert und pessimistisch.

2.2 Forschungsgestaltung

Im Rahmen einer deutsch-georgischen studentischen Exkursion reiste ich im Jahr 2001 zum ersten Mal nach Georgien. In den folgenden Jahren besuchte ich als Studentin immer wieder das Land, um an Exkursionen teilzunehmen und um 2003 ein Auslandssemester an der Tbilisi State University zu absolvieren. Im Jahr 2009 ergab sich für mich die Möglichkeit als wissenschaftliche Mitarbeiterin an einem Projekt der Volkswagen Stiftung zum Thema „The Revitalization of Traditional Law“ in einem deutsch-georgischen Team mitzuarbeiten.

Die Forschung zum Thema „The Revitalization of Traditional Law in the Caucasus“ fand im Rahmen der Forschungsinitiative „Between Europe and the Orient: A Focus on Research and Higher Education in/ on Central Asia and the Caucasus“ statt und wurde von der Volkswagen Stiftung (Hannover) von 2009-2011 finanziert. Das

Deutsch-Georgische Team bestand neben mir selbst aus Natia Jalabadze (Georgien), Lavrenti Janiashvili (Georgien) und Stéphane Voell (Deutschland).

Das Forschungshauptthema entwickelte sich aus dem gemeinsamen Forschungsinteresse, die die Bereiche Rechtsethnologie, Gewohnheitsrecht, Traditionelles Recht und Geschlechterforschung umfassten. Die Region Kwemo Kartli wurde vor dem Hintergrund ausgewählt, dass die Region bis zu diesem Zeitpunkt kaum ethnologisch untersucht worden war und Kwemo Kartli Ansiedlungsgebiet für Menschen aus den Bergregionen Swanetiens, aus Armenien, Aserbaidshan, Russland und Griechenland war und bis heute noch ist. Diese Konstellation war insbesondere für den Forschungskontext des Gesamtprojektes und der Fragestellung nach der Revitalisierung des traditionellen Rechts in der swanischen Bevölkerung innerhalb dieser multiethnischen Region wichtig, um aufzuzeigen, inwieweit die swanische Bevölkerung bestehendes traditionelles Recht auch nach der Umsiedlung in die Ebene von Kwemo Kartli im Alltag lebt und praktiziert.

Mein deutscher Kollege und ich wählten im Jahr 2009 den Ort Assureti für die ersten drei Monate Feldforschung und im darauffolgenden Jahr die Kleinstadt Tetriskaro als Ort für unsere Forschungen. Wir zogen nach Assureti und Tetriskaro, um „in möglichst engem Kontakt“ (Malinowski 1979: 28) mit der Dorfbevölkerung zu leben. Dies ist am besten möglich, „wenn man direkt in ihren Dörfern zeltet“ (Malinowski 1979: 28). Wir beachteten den Vorschlag Malinowskis nur bedingt und mieteten in Assureti eine Etage eines Hauses und in Tetriskaro ein Haus am Stadtrand.

Der dreimonatige Aufenthalt in Assureti bereitete uns den nötigen Ausgangspunkt für die Eruierung unserer Fragestellungen. In dieser Zeit nahm ich erste Kontakte zu den Bewohnerinnen und Bewohnern Assuretis auf und überarbeitete mein Forschungsdesign. Ein Jahr später zogen wir in die Kleinstadtidylle Tetriskaro, die sich als gute Basis für die acht Monate andauernde zweite Feldforschungsphase erwies. Wir erhielten schnell Kontakt zu den Nachbarn und Nachbarinnen, deren Verwandten und Freunden und Freundinnen. Im Laufe der Zeit lernte ich Informantinnen und Informanten kennen, die meine Forschungsarbeit geprägt und mitgestaltet haben. Ich sprach mit den Einwohnerinnen und Einwohnern der Stadt und der benachbarten Dörfer - mit Georgierinnen und Georgiern, Armenierinnen und Armerniern und Aseri.

Mein Kollege und ich wohnten am Rande der Stadt Tetrtskaro in einem ehemals griechischen Haus, welches uns von einer Familie aus Tbilisi, die dieses Haus als Wochenend- und Ferienhaus nutzte, für die 8-monatige Aufenthaltsdauer vermietet wurde. Es hatte 4 Zimmer, eine angebaute Küche und ein Badezimmer, beides war extern über die Veranda erreichbar. Hinter dem Haus erstreckte sich ein Garten mit Obstbäumen und Weinreben. Zeitweise wohnten der Feldassistent meines Kollegen sowie meine Feldassistentin mit im Haus. Im Hof parkte das Auto meines Kollegen wohl bewacht von einem zwei Meter hohen eisernen Tor. Von unserer russischen Nachbarin linker Hand kauften wir Milch, Joghurt und Käse, unsere aserbaidische Nachbarin rechter Hand schenkte uns manchmal Obst und Gemüse. Uns gegenüber wohnte eine armenische Familie, die abends auf einer Bank unter dem Kastanienbaum an der Straße saßen und mit uns und den anderen Nachbarn und Nachbarinnen den Tag ausklingen ließen. Wir waren als deutsches Forschungsteam in der Nachbarschaft schnell bekannt und bekamen immer wieder neugierigen Besuch oder Einladungen von unseren Nachbarinnen und Nachbarn.

Meine Tage in Tetrtskaro liefen nach einem immer gleichen Muster ab: Üblicherweise suchten meine Feldassistentin und ich nach dem Frühstück Frauen auf, mit denen wir ein Interview vereinbart hatten oder wir versuchten, potentielle Interviewpartnerinnen zu gewinnen. Der Vormittag und frühe Mittag waren von Interviews und Gesprächen mit den Frauen vor Ort geprägt. Meistens saßen wir gemeinsam mit unseren Interviewpartnerinnen in deren Häusern, in denen wir stets freundlich mit Kaffee und Tee versorgt wurden. Manchmal nahmen wir auch Einladungen von kleinen Gruppen von Frauen an, die gemütlich auf der Straße auf einer Bank saßen und plauderten. Auch hier ergaben sich oft Interviewsituationen und die Möglichkeit, Daten zu erheben. Nach diesen vormittäglichen Gesprächen, die durchschnittlich ein bis zwei Stunden dauerten, aßen wir zu Mittag. Nach einer Pause begann ich mit der ersten Auswertung des gerade geführten Interviews, überlegte, welche Erkenntnisse ich daraus für die nächsten Gespräche mitnehmen könnte, ob es sinnvoll wäre, den Nachmittag für weitere Gespräche zu nutzen oder lieber gleich mit der sehr zeitaufwändigen Transkription und Übersetzung der georgischen Interviews zu beginnen. Die Abende verbrachten wir mit unseren Nachbarn und Nachbarinnen auf der Bank unter dem Kastanienbaum der armenischen Familie.

Der Kontakt zu unserer Nachbarschaft war sehr gut. Wie bereits oben beschrieben, wurden wir gut versorgt. Obst und Gemüse kaufte ich entweder in der Nachbarschaft oder auf dem kleinen Markt am anderen Ende der Stadt. Alles, was auf dem Markt nicht gab, konnte man in den beiden Geschäften neben dem Markt kaufen. Neben mehreren kleineren Supermärkten, in denen abgepackte (ausländische) Ware und frische Produkte angeboten wurden, gab es in Tetriskaro ein Krankenhaus, eine Apotheke für die medizinische Grundversorgung der Bevölkerung, sowie eine Polizeidienststelle, eine Schule, eine Bäckerei, eine Fleischerei und ein georgisches Restaurant im architektonischen Stil der Sowjetzeit.

2.3 Methodische Vorgehensweise

Die Besonderheit ethnologischer Forschung besteht meiner Meinung nach in der Feldforschung, die die Möglichkeit eröffnet, längere Zeit am Leben einer Gesellschaft teilzunehmen. Deshalb war mir eine intensive Auseinandersetzung mit dem Alltag der Forschungspartnerinnen und ein tiefgreifendes, umfassendes Verständnis des Themas möglich. Die tägliche Teilhabe am Leben in der Dorfgemeinschaft schärfte meine Wahrnehmung auf die Zusammenhänge des zu erforschenden Themas. Dadurch eröffneten sich mir Räume, die es mir erlaubten die sozialen, kulturellen, ökonomischen und gesellschaftlichen (Macht-) Strukturen und die vorherrschenden Wertevorstellungen in der georgischen Gesellschaft wahrzunehmen und aufzuzeichnen.

Hierzu wählte ich den qualitativen, induktiven und zirkulären Forschungsansatz der Grounded Theory (Strauss/ Corbin 1997, Charmaz 2006). Datenerhebung, Datenauswertung/ -analyse und Theoriebildung stehen hier in einer wechselseitigen Beziehung zueinander. Die erhobenen Daten erstreckten sich von Feldnotizen, Interviewaufzeichnungen, Dokumenten, wissenschaftlichen Artikeln, Zeitungsartikeln über nicht-explizite Daten wie Handlungen, Objekte, Filme und online-chat-Auswertungen, die der Kodierung, Kategorisierung und Konzeptualisierung analog der Methode der Grounded Theory unterzogen wurden. Der Fokus dieser Forschungsarbeit lag auf den individuellen Geschichten meiner Interviewpartnerinnen und -partner. Die Auswertung und Interpretation dieser individuellen Interviewgeschichten stehen im Zentrum der empirischen, qualitativen Feldforschung.

Ich untersuchte in 62 teilstrukturierten Interviews die Besonderheiten der Brautentführung und schloss anhand der individuellen Geschichten auf verbindende Muster, allgemeine Strukturen und stellte ineinandergreifende und übergreifende Zusammenhänge her. Durch dieses induktive Vorgehen erlangte ich detaillierte Erkenntnisse zum Thema Brautentführung. Die Untersuchung meines Themas erfolgte im nahen Umfeld, in der Nachbarschaft, in benachbarten Dörfern, um so nah wie möglich an die individuellen Lebenssituationen anzuknüpfen. Meine Fragen richteten sich dabei hauptsächlich an Frauen. Frauen, die eine Brautentführung erlebt hatten bzw. deren Freundin von einer Brautentführung betroffen war, an Mütter und Schwestern, deren Tochter oder Schwester durch eine Entführung in eine Heirat gezwungen wurde. Ebenso standen Kommunikation und Interaktion zwischen mir und meinen Interviewpartnerinnen und -partnern im Mittelpunkt meiner Forschung. Nur durch die Kommunikation und Interaktion konnte ich die Ergebnisse reflektieren und meine Daten interpretieren. Die Fragestellungen für die Interviews gestaltete ich aus diesem Grund halbstrukturiert, so dass ich, je nach Verlauf des Interviewgespräches, notwendige Ergänzungen und Veränderungen vornehmen konnte. Ebenso war es mir durch die offene Gestaltung meiner Interviews möglich, neue Geschichten, die sich von dem mir bekannten Schema unterschieden, hinzuzuziehen, um meine theoretischen Überlegungen und Schlüsse zu kontrollieren oder zu revidieren. Durch diese flexible Handhabung und Offenheit des Vorgehens ergab sich der sogenannte Explorationscharakter der qualitativen Forschung, der neue Aspekte einer Forschung in besonderem Maße betont (vgl. dazu Glaser/Strauss 1967: 18, Kelle/Erzberger 2000: 300f.). Durch die ständige Reflexion der aufgenommenen Daten, die ich abends mit meinen Feldnotizen verglich und anschließend mit Unterstützung meiner Feldassistentin transkribierte, konnte ich den Untersuchungsgegenstand tief und detailliert erfassen. Der zirkuläre Ablauf der qualitativen Feldforschungsmethode ermöglichte mir Flexibilität in der Gestaltung und Vorbereitung meiner (zukünftigen) Fragen.

In der Vorbereitungszeit der Feldforschung machte ich mir eine Skizze meiner Fragen in Bezug auf traditionelle Hochzeitsregeln. Ich orientierte mich an den Leitfragen: Was will ich in Bezug auf traditionelle Hochzeitsregeln wissen und auf welche Belange lege ich meinen Hauptfokus? In der ersten Phase der Forschung war es deshalb sinnvoll für mich, Informationen zu Familien-, Clan- und Gesellschaftsstrukturen über Literaturrecherche und Interviews zu sammeln, um die

Struktur der Familie und deren Bedeutung in der georgischen Gesellschaft zu erfassen. Nach diesen Vorbereitungen, die mein Hintergrundwissen bildeten, konnte ich meine Fragen in Hinblick auf die Traditionellen Hochzeitsregeln besser strukturieren. Nachdem ich zwei Interviews geführt hatte, die sich inhaltlich auf die Entführungen von Frauen bezogen, veränderte sich meine Forschungsfrage und ich richtete meinen Fokus auf die Brautentführungen. Deshalb strukturierte ich meine Fragenskizze um und wandelte ebenso die Leitfrage um: „Was ist eine Brautentführung und warum `funktioniert´ sie? Welche Mechanismen werden genutzt, um eine Brautentführung gegen den Willen einer Frau möglich zu machen?“ Die bereits gesammelten Hintergrundinformationen zum Thema Heiratsregeln, Geschlechterbeziehungen und -rollen waren hierzu hilfreich. Falls das Interview sehr stark vom Thema abwich, griff ich in der nächsten Pause ein und führte das Gespräch mit einer Frage, die den letzten Satz der Interviewpartnerin über das Thema aufgriff, wieder zum Hauptthema zurück. Ich habe diese Art der Interviewstruktur gewählt, um den Frauen Raum zu geben, ihre Geschichte so frei wie möglich erzählen zu können, ohne lenkende Fragen meinerseits. Zwar dauerten die Interviews länger, jedoch kamen dadurch weitere Forschungsfelder im Rahmen meines Themas auf, die ich in den darauffolgenden Interviews weiterverfolgen konnte (z.B. geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, Kindererziehung und -versorgung etc.).

Ich führte zur Aufzeichnung der Interviews ein Diktiergerät und ein Notizbuch mit mir. Die Interviews wurden in georgischer Sprache geführt. Mein Georgisch ist nur rudimentär, deshalb unterstützte mich bei den Aufzeichnungen und bei den Übersetzungen der Interviews eine studentische Feldassistentin der Staatlichen Universität Tbilisi, die auf meine Nachfragen bereitwährend der Interviews eine kurze Zusammenfassung der letzten Sätze in deutscher bzw. englischer Sprache gab. Die Zusammenarbeit mit meinen Feldassistentinnen war sehr hilfreich. Nicht nur unterstützten sie mich mit den Übersetzungen, sondern sie waren mir auch Reflexionspartnerinnen, die in den abendlichen Gesprächsrunden nach den Interviews meine Überlegungen kommentierten. Insgesamt war mein Eindruck, dass es für die gesamte Interviewsituation von Vorteil war, das Interviewsetting in einer Zweierforschungsgruppe zu führen, da die Anzahl der Interviewpartnerinnen und -partner, die ich aufsuchte, meisten zwischen zwei bis vier Personen lag. Außerdem entspannte eine Forschungsassistentin die Interviewsituation merklich.

Da wir die Interviews auf Band aufzeichneten, konnte ich Missverständnisse und Übersetzungsfehler beim allabendlichen Abhören erkennen und in den späteren Interviews aufgreifen und richtigstellen. In den Übersetzungspausen während der Interviews hatte ich Zeit für Beobachtungen und nahm Mimik, Gestik, Sprache und Gefühlsausdrücke meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner wahr, die ich zeitgleich in mein Feldforschungstagebuch notierte. Ich verzeichnete, wer in den Raum kam und ihn wieder verließ und anderes mehr. Die Nebenschaubühne war, wie ich in der Auswertung meiner Daten bemerkte, ebenfalls ein wichtiger Faktor im Datenanalyseprozess.

Insgesamt erhielt ich von vier georgischen Frauen, die mit mir als Feldforschungsassistentinnen arbeiteten, Unterstützung bei meiner Feldforschungsarbeit. Ihre lokalen (Geschichts- und Kultur-) Kenntnisse trugen wesentlich zur Verbesserung meiner Fragestellungen in den Interviewsituationen bei. In einigen Situationen bemerkte ich, dass meine Fragestellungen nicht präzise genug waren und von einer meiner Feldassistentinnen, die Geschichte und nicht Kultur- und Sozialanthropologie studierte, eher allgemein übersetzt wurden. Die Antworten waren entsprechend unstimmig bzw. schwammig. Die präzise Ausformulierung meiner Forschungsfragen war eine Herausforderung, die in der ersten Zeit sehr arbeits- und zeitintensiv war.

Ich notierte für mich wichtige Aussagen und Schlagwörter meiner Interviewpartnerinnen und konnte daraus neue Fragen entwickeln. Die auf Band aufgezeichneten Interviews wurden am selben Abend transkribiert, übersetzt und kodiert. Dabei konnte ich mir das gesamte Interview noch einmal anhören. Anhand der Übersetzung im Vergleich mit meinen Notizen ergaben sich weitere Punkte, die ich in den folgenden Interviews wieder aufgriff.

Den Kontakt zu den Interviewpartnerinnen stellte ich zuerst über die Nachbarschaft her. Meine Assistentin und ich klopfen an das Hoftor der jeweiligen Nachbarin bzw. des jeweiligen Nachbarn und stellten uns vor. Ich erwähnte meine Profession und mein Forschungsinteresse am Thema Hochzeitstraditionen und -bräuche und fragte anschließend, ob sie bereit wären, ein Interview mit mir zu führen. Mit dieser Methode habe ich gute Erfahrungen gemacht. Zuerst kam es mir sehr dreist vor, einfach an das Hoftor zu treten und um ein Interview zu bitten, allerdings nahmen die Interviewpartnerinnen daran keinen Anstoß. Diese Art der Kontaktaufnahme

nutzte ich für weitere Interviews. Es sprach sich außerdem im Dorf herum, dass „Fremde“ im Dorf sind, die „Fragen“ stellen. Wenn bekannt wurde, dass ich zum Beispiel zu Gast bei der Nachbarin Rusiko war, machte das sofort die Runde und weitere Frauen gesellten sich zu uns. So entstand innerhalb kurzer Zeit ein Vertrauensverhältnis zu den Interviewpartnerinnen, die mir gerne ihre Geschichte über ihre Verlobung und Hochzeit erzählten.

Insgesamt zeichnete ich 62 Interviews auf, 60 davon führte ich mit Frauen und zwei mit Männern. Die Altersgruppen der interviewten Frauen bewegte sich zwischen 16 und 90 Jahren. Die Frauen kamen vorwiegend aus der Region Tetrtskaro, sechs Frauen waren aus der Stadt Tbilisi und zu Besuch in Tetrtskaro, um den Sommer in ihren Sommerhäusern zu verbringen. Die meisten Frauen lebten von der Subsistenzwirtschaft ihrer Felder und Viehzucht. Das monatliche Einkommen wurde jedoch von vielen durch Zahlungen ihrer im Ausland lebenden Kinder aufgebessert. Einige Frauen hatten eine Anstellung in der Stadt Tetrtskaro: Sie arbeiteten in der Bäckerei oder führten einen kleinen Lebensmittelladen. Insgesamt erfuhr ich Zugewandtheit von den Frauen, die sich mir öffneten, um mir ihre Geschichten zu erzählen.

2.4 Forschungsthema Brautentführung - Gewalt - Reflexion

Die Brautentführung war sowohl für mich als auch für die Gesprächspartnerinnen ein emotional aufwühlendes Thema, insbesondere wenn die eigene Betroffenheit erinnert wurde. Entführte Frauen hatten das Ereignis oft verdrängt. Wenn ich durch meine Fragen in den Frauen wieder Erinnerungen weckte, hinterfragte ich meine Rolle als ‚Anthropologin auf Feldforschung‘. Wie kann ich, aus einem Forschungsinteresse heraus, die Frauen durch meine Fragen in ein emotionales Dilemma stürzen? Das beschäftigte mich sehr. In den abendlichen Reflexionsrunden sprach ich mit meiner Feldassistentin und mit meinem Team über diese Situationen.

Manche Frauen haben beim Interview geweint, saßen über einen längeren Zeitraum still da, waren gar verzweifelt oder hilflos. Auch ich war bisweilen ratlos. Reicht eine Pause zwischen den Fragen? Soll ich das Interview abbrechen? Welche Rolle habe ich als Feldforscherin und Mensch für meine Interviewpartnerinnen? Die Zeit als

Feldforscherin bedeutete für mich nicht nur wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, sondern auch Reflexion meiner selbst, vergleichbar mit einer Initiationsphase (Linska 2012: 30), die mir neue Erfahrungen und Erkenntnisse über mich selbst und meine Interviewpartnerinnen gelehrt hat. Solche Erfahrungen waren für mich physisch und psychisch belastend. Zur Selbstreflexion halfen mir die täglichen Aufzeichnungen in mein Feldforschungstagebuch und die Reflexionen in meinem Team. Dadurch konnte ich eine gewisse Distanz schaffen und eine Abgrenzung zu meinen eigenen Emotionen herstellen (siehe dazu Barrett 1996, Davies 2007, Linska 2012).

Die Selbstreflexionsmethoden halfen mir, die Kraft zu sammeln, die ich für das nächste Interviewgespräch brauchte, um offen und, so gut ich es vermochte, vorurteilsfrei eine neue Geschichte aufzunehmen. Ich habe allerdings auch festgestellt, dass es für die Frauen erleichternd war, über ihre Entführungserlebnisse zu berichten. Da ich keine eigene Meinung äußerte, sondern das Gespräch ganz meiner Interviewpartnerin überließ und nur Fragen stellte, war der Gesprächsinhalt von den Interviewpartnerinnen bestimmt. Sie hatten den Raum, den sie brauchten, um sich frei zu fühlen und Vertrauen zu gewinnen. Viele Frauen reflektierten ihre Geschichte auf diese Weise. Es fiel öfter der Satz: „Interessant, dass Sie das fragen, darüber habe ich mir ja noch gar keine Gedanken gemacht...“ Diese Aussagen zeigten mir, dass die Erlebnisse betroffener Frauen im Hinblick auf die Brautentführung und den einhergehenden Traumatisierungen im Alltag keinen Raum finden. Ihre Gefühle und Meinungen scheinen im Alltag nicht relevant zu sein. Das spiegelt einerseits die Tabuisierung des Themas der Brautentführung und andererseits die stark männlich beeinflusste Gesprächskultur in der Öffentlichkeit (Horowitz 1998 und Ringelheim 1997 IN: Lentin 2006: 469f.), in der den Belangen und dem Befinden von Frauen kein Platz eingeräumt wird.

In den Interviews hatte ich das Gefühl, dass die befragten Frauen endlich zu Wort kommen und über ihre Erfahrungen sprechen konnten und dass sie das Gefühl bekamen, dass das Interesse nicht nur ihren Geschichten, sondern auch ihrer Person und ihrem Wohlergehen galt. Traf ich meine Gesprächspartnerinnen auf der Straße oder auf dem Markt, begrüßten sie mich und plauderten mit mir. Ich bemerkte, welche Bedeutung diese Gespräche über ihre einschneidenden Erlebnisse in Bezug auf ihre unfreiwillige Brautentführung und die Folgen dieser

gewaltsamen Tat für die Frauen hatten und wie wertvoll ihnen der Raum war, ihre eigene Geschichte zu erzählen. Das Vertrauen und die Dankbarkeit, die ich durch und von den Frauen erfahren habe, haben mich dazu ermutigt, diese Arbeit zu schreiben.

3 Zur diskursiven Positionierung von Frauen

In diesem Kapitel setze ich den Rahmen für die spätere Analyse meiner Daten. Hierzu werden die Begriffe Patriarchat und patriarchale Gewalt als Form struktureller Gewalt näher beleuchtet, um die Strukturen und Mechanismen aufzeigen zu können, die dazu dienen, Frauen bestimmte Positionen zuzuschreiben und sie anhand dieser Zuschreibungen zu unterdrücken. Darüber hinaus soll gezeigt werden, dass gesellschaftliche Zuschreibungen und Rahmenbedingungen Geschlechterkategorien hervorbringen, die mit konkreten Machtmechanismen verknüpft sind und als ideologisches Konstrukt fungieren. Diese dienen dazu die gesellschaftliche Ordnung des Patriarchats zu stützen. Die damit verbundenen patriarchalisch organisierten Machtverhältnisse sind zentral, um die Thematik der Brautentführung zu verstehen und können selbst anhand der Brautentführungsgeschichten fassbar werden.

3.1 Zum Begriff Patriarchat

Max Weber (1922) verwendete den Begriff ‚Patriarchat‘ ursprünglich als „Herrschaft der Väter“. Mit diesem Begriff beschreibt er die Befehlsherrschaft des Hausvaters über die Mitglieder einer Hausgemeinschaft (Frauen, Kinder, Sklaven, Mägde und Knechte). Diese Definition des Begriffes ist „system-historisch abgeleitet vom griechischen und römischen Recht – in dem das männliche Oberhaupt des Haushalts die rechtliche und ökonomische Macht über die von ihm abhängigen weiblichen und männlichen Familienmitglieder ausübt“ (Lerner 1991: 295). Mit dieser Begriffsdefinition wird noch nicht explizit auf die Unterwerfung von Frauen durch Männer Bezug genommen, dies geschah erst durch die Frauenrechtsbewegungen ab den 1920er Jahren. Hier erfuhr der Begriff ‚Väterherrschaft‘ seine Erweiterung in den Begriff ‚Männerherrschaft‘. Die Aktivistinnen und Theoretikerinnen der Frauenrechtsbewegung machten dadurch deutlich, inwieweit patriarchale Herrschaftsstrukturen in die Verfügungsgewalt von Frauen eingreifen und ihnen einen beschränkten und untergeordneten Radius in der Gesellschaft zuweisen. Seit den feministischen Debatten der 1960er Jahre hat sich ein Verständnis von ‚Patriarchat‘ als Begriff, der die Gesamtheit der

asymmetrischen gesellschaftlichen Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen bezeichnet, etabliert. Der Begriff wird verwendet, um auf den strukturellen Charakter der globalen Ausbeutung und Diskriminierung von Frauen hinzuweisen und verweist auf „soziale Ungleichheiten, auf asymmetrische Machtbeziehungen und soziale Unterdrückung und auf die Tatsache, dass es sich dabei nicht um ein natürliches oder selbstverständliches Phänomen handelt“ (Cyba 2010: 17). Patriarchat als konzeptueller Begriff rückt gesellschaftliche und historische Dimensionen der weltweiten Diskriminierung und Repression von Frauen in den Fokus, wodurch die Konstruiertheit und das Gewordensein ungleicher Machtverteilung in Analysen einbezogen werden. Deshalb eignet sich der Begriff auch, um biologistische Deutungen aufzubrechen, wie sie beispielsweise durch Begriffe wie 'Männerherrschaft' aufrechterhalten werden (siehe dazu Mies 1998 [1986], Beer 1987, Lenz/ Luig 1990, Lerner 1991, Wartmann 1982). Neben der sozialen und politischen Monopolisierung von Macht, stellt die wirtschaftliche Ausbeutung von Frauen einen weiteren Aspekt patriarchaler Strukturen und Machtmittel dar. Frigga Haug beschreibt das gegenseitige Durchdringen von Patriarchat und Kapitalismus als den „Herrschaftsknoten“ (2015: 345):

„Das Ineinanderverflochtensein unterschiedlicher Stränge, die einander abstützen und halten, von denen eine Reihe nicht sichtbar sind, die in ihrem Wirkungszusammenhang aber die kapitalistische Gesellschaft am Laufen halten“ (Haug 2015: 345-346).

Das kapitalistische System und die damit verbundenen Herrschaftsverhältnisse, so Haug, brauchen die Unterdrückung von Frauen und Ausbeutung der weiblichen Arbeitskraft, um weiter funktionieren zu können (Haug 2015: 336-337). Das Patriarchat als Herrschaftssystem durchdringt ökonomische, politische, gesellschaftliche und kulturelle Bereiche. Es ist ein weltweit vorherrschendes System der Unterdrückung entlang geschlechtlicher Differenzierungen und Klassifizierungen, indem dem weiblichen Geschlecht eine untergeordnete Rolle zugeschrieben wird. Dabei unterscheiden sich die konkreten Institutionen, Diskurse und Mechanismen, die zur (Re-)Produktion patriarchaler Strukturen und männlicher Hegemonie beitragen je nach Kontext und Zeit. Insofern schließt sich an die Beschreibung bestimmter gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse als Patriarchat immer auch die Frage an, wie patriarchale Herrschaftsformen in einem

konkreten lokalen Kontext hergestellt werden. Nur durch eine solche kontextspezifische Betrachtung, die berücksichtigt, dass es sich um ein strukturelles Phänomen handelt, das nicht nur durch einzelne Akteure und Akteurinnen hergestellt und aufrechterhalten, sondern auch durch strukturelle Diskriminierung, durch Institutionen und Diskurse aufrecht erhalten wird, kann man über das Konzept Patriarchat die Situation von konkreten Frauen besser verstehen.

Dazu kommt: Gesellschaftlich anerkannte Subjektpositionen sind durch Herrschaftsverhältnisse und gesellschaftliche Machtverhältnisse reguliert (Butler 2016 [1991]: 49-62 und 139-142, Villa 2010: 152). Wenn Macht- und Herrschaftsverhältnisse patriarchal strukturiert und dominiert sind, sind auch die zur Verfügung stehenden Subjektpositionen und die damit verbundenen hegemonialen Normen patriarchal geordnet, also einseitig aus der Perspektive der männlichen Norm bestimmt. Eine Untersuchung der patriarchalen Strukturierung lokaler Diskurse, die Verhaltensnormen und Geschlechtskonstruktionen bereitstellen, kann also Aufschluss darüber geben, inwiefern Frauen in einer unterlegenen Position festgehalten werden und wie der konkrete gesellschaftliche Raum, in dem sich Frauen bewegen und mit dem sie sich auseinandersetzen müssen, durch eine Asymmetrie zwischen Männern und Frauen gestaltet ist. Unterdrückung und Kategorisierung von Frauen dient dabei meist Männern und der Aufrechterhaltung ihrer überlegenen Position.

3.2 Strukturelle Gewalt

“Being oppressed means the absence of choices” (bell hooks 2000: 5)

Feministische Forschungen haben sich in den letzten 100 Jahren mit patriarchalen Machtstrukturen und deren Auswirkungen auf Frauen auseinandergesetzt. Sie sehen die Abwertung und Unterordnung der Frau als Form struktureller und intersektionaler Gewalt an (vgl. hierzu hooks 2000, Mohanty 2001 und 2003, Butler 2006 und Abu-Lughod 2008), um patriarchale Herrschaftsstrukturen weiterhin aufrechterhalten und den Ausschluss von Frauen von bestimmten Privilegien legitimieren zu können. Dabei bezogen sie sich unter anderem auf die Gewaltdefinition nach Galtung (1990), die den Gewaltbegriff ausweitet, indem unterschiedliche Facetten von Gewalt, die über physische und psychische Gewalt

hinausgehen, benannt werden. Strukturelle Gewalt beinhaltet demnach auch gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Voraussetzungen, die individuelle Personen oder Gruppen diskriminieren (vgl. Galtung 1975 und 1990).

„Zum Wesen struktureller Gewalt gehört, dass sie ausgeübt wird, ohne dass sich jemand persönlich schuldig fühlt, weil sie den üblichen Normen, Regeln, Paragraphen oder Richtlinien entspricht“ (Olbricht 2004: 136).

Eine Differenzierung zwischen struktureller und personaler Gewalt kann nicht eindeutig erfolgen, da strukturelle Gewalt gesellschaftliche, ökonomische und politische Regeln und Normen reflektiert (vgl. Olbricht 2004). Frauen sind - im Gegensatz zu Männern - in vielfacher Weise und in unterschiedlichen Dimensionen von struktureller Gewalt betroffen, da die vorherrschenden Machtsysteme überwiegend männlich dominiert sind. In doppelter Hinsicht sind Frauen, aufgrund ihrer sozialen und kulturellen Herkunft, in verletzlicheren Positionen als Männer. Individuelle Gewalterfahrungen von Frauen stehen in einem primären Bezug zu strukturellen patriarchalen Macht- und Herrschaftsverhältnissen und müssen nicht notgedrungen zur Gewaltausübung führen, tragen jedoch das Potenzial von Gewalt in sich (vgl. Sauer 2002).

Das Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern spiegelt sich in körperlichen und psychischen Gewalthandlungen gegen Frauen wider, wobei Gewalt bewusst oder unbewusst als Mittel eingesetzt wird, um Kontrolle und Macht auszuüben. Dieses asymmetrische Verhältnis zwischen den Geschlechtern kann deshalb als strukturelles Merkmal für individuelle physische und psychische Gewalt von Männern gegen Frauen sein, wobei individuelle Gewalt gegen Frauen von kulturellen und sozialen Gendervorstellungen abhängt (Brockhaus/ Kolshorn 1993: 98f.). Die geschlechtsspezifische Erziehung durch Eltern, Schule und Gesellschaft spielt hier eine große Rolle. Von Geburt an werden Mädchen und Jungen in patriarchalen Gesellschaften¹¹ nach biologischen Merkmalen unterschieden und werden mit den jeweilig kulturell vorherrschenden Maßstäben und Werten, sowie den Stereotypen patriarchaler Vorstellungen von Mann-sein und Frau-sein, konfrontiert. Mädchen werden eher in ihren

¹¹ Mit „patriarchalen Gesellschaften“ werden hier alle Gesellschaftsstrukturen benannt, die patriarchale Machtmechanismen aufzeigen, also auch die deutsche Gesellschaftsstruktur.

empathischen und sozialen Fähigkeiten, Fürsorglichkeit, Sittsamkeit und Passivität gefördert, während Jungen eher in Hinblick auf Durchsetzungsfähigkeit, Stärke, Aktivität erzogen. Das was als das Weibliche konstruiert ist, wird in diesem Kontext als schwach und minderwertig und den männlichen Prinzipien unterlegen angesehen. Anhand dieser sozial konstruierten Geschlechtermerkmale werden Mädchen und junge Frauen dazu gedrängt, sich passiv und unterwürfig zu verhalten und Grenzüberschreitungen hinzunehmen, während Jungen und jungen Männern die aktive, dominante Rolle vermittelt wird, in der Grenzüberschreitungen als besonders männlich und als durchsetzungsfähig angesehen werden. Dies stärkt gewalttätiges Verhalten bei Jungen und verfestigt die patriarchale Machtverteilung in der Gesellschaft (Heiliger/ Engelfried 1995: 58).

Das spiegelt sich auch in der Sexualität junger Männer wider. Sexualität ist gesellschaftlich eng mit aktivem und aggressivem Auftreten und der Vorstellung der Unterordnung von Frauen verbunden. Junge Männer sehen durch ihr aggressives Verhalten, Manipulation und durch gewaltsame sexuelle Übergriffe ihre männlich-sexuelle Identität bestätigt (Heiliger/ Engelfried 1995: 58-75). Darüberhinaus wird Heterosexualität als gesellschaftliche Normvorstellung festgelegt und eine dementsprechende sexuelle Entwicklung im Rahmen dieses heteronormativen Systems erwartet. Der Heterosexualität entgegen sprechendes Verhalten und Begehren wird als Regelverstoß geahndet, diskriminiert oder sozial ausgegrenzt. Ein geschlechtersensibler Gewaltbegriff muss daher „alle Dimensionen und Praktiken von Gewalt gegen Frauen“ (Sauer 2011: 47) umfassen und immer im Kontext gesellschaftlicher, kultureller, religiöser und ökonomischer Macht- und Herrschaftsstrukturen gesehen werden. Das bedeutet auch, dass „die Mitbeteiligung der Frauen an der institutionalisierten Herrschaft des Patriarchats“ (Türmer-Rohr 2010: 88) reflektiert werden muss, um einen ganzheitlichen Blick auf die Rolle der Frau in einem patriarchalen Herrschaftssystem zu erhalten. Denn es gibt auch Frauen, die Formen von Gewalt nutzen, um ihre Machtposition gegenüber Männern oder anderen Frauen zu behaupten. Frauen werden ebenfalls zu Täterinnen, um das patriarchale System zu unterstützen und eigennützige Privilegien für sich in Anspruch zu nehmen (Haug 2015, Thürmer-Rohr 2010: 88ff., Dumont du Voitel 1994: 11). Laut Kandiyoti (1988: 282-283) haben ältere Frauen in patriarchal organisierten Gesellschaften unter Umständen auch ein persönliches Interesse daran, die strukturelle Unterordnung junger Frauen aufrechtzuerhalten,

weil die Kontrolle über Schwiegertöchter oft ihr einziger Zugang zur Ausübung von Macht und Kontrolle über jemandes Arbeitskraft ist. Kandiyoti bespricht diese Dynamik unter dem Konzept des „patriarchal bargain“: In Kontexten, in denen sich Frauen wenig Möglichkeiten bieten, greifen diese mitunter auf Strategien zurück, die es ihnen persönlich ermöglichen sich durch die Unterordnung unter einen Mann bzw. eine patriarchale Ordnung innerhalb eines sonst restriktiven Kontextes mächtigere Positionen oder anderweitig lohnenswerte Güter oder Vorteile zu sichern. Dafür kann es sogar subjektiv sinnvoll sein an patriarchalen Ordnungen festzuhalten und diese zu reproduzieren, um die durch die Unterordnung erwartete Gegenleistung, wie Kontrolle über die Schwiegertochter, Versorgung durch den Ehemann etc., weiterhin einfordern zu können (Kandiyoti 1988 und vgl. hierzu auch Gould 2014).

Strukturelle Gewalt hat neben der physischen Gewalt viele Gesichter. Strukturelle Gewalt findet sich in Verboten, Vorgaben über den Lebensweg, den Ausschluss von Entscheidungen, Einschränkungen der Handlungsmöglichkeiten, Sprache und Kommunikation, Religion und Wissenschaft (vgl. hierzu Galtung 1990 und Bourdieu 2005) und in Zuschreibungen geschlechtsspezifischer „Zuständigkeiten“ (Wichterich 2001: 54), die dafür genutzt werden, um direkte bzw. strukturelle Formen von Gewalthandlungen zu legitimieren.

Ebenso wird strukturelle Gewalt als Form von patriarchaler Gewalt in der Kontrolle der weiblichen Sexualität, im Rahmen des Wertesystems von Ehre und Schande, das als patriarchaler kultureller Code die Unterdrückung von Frauen fördert, gesehen. Akpınar versteht Ehre und Schande als Subkategorie patriarchaler Dominanz und begrenzt diese Kategorie nicht nur auf ein bestimmtes Land, sondern betont, dass diese Kategorie überall dort angewendet werden kann, wo ähnliche Logiken und Strukturen vorliegen. Physische Gewalt ist eine Möglichkeitsform dieses Kontinuums patriarchaler Beherrschung und Unterdrückung. Hier hält Akpınar eine kulturelle Analyse insofern für notwendig, als dass die Konstruktion von Gender Identitäten je nach historischer Epoche und geographischem Raum unterschiedlich gestaltet sind. Gleichzeitig versteht sie jede Form von Gewalt gegen Frauen als Teil der Konstruktion von Männlichkeit in allen patriarchalen Strukturen, die dann unterschiedlichen Strukturen (auch kulturellen) unterliegen (Akpınar 2003: 425-442).

„Therefore, the control of women’s sexuality in different forms has to be analyzed by locating it on a continuum of patriarchal domination, which may end up in violence. In this context the honour/shame code can be analyzed as a subcategory of patriarchal domination” (Akpinar 2003: 427).

Brautentführungen sind ein Teil des von Akpinar beschriebenen Kontinuums von männlicher Dominanz in patriarchalen Machtstrukturen, das durch kulturelle und gesellschaftliche Gender Stereotype von Weiblichkeit und Frau-sein gestärkt und getragen wird.

3.3 Frau – Frau sein - Kontextspezifische Konstruktion der Kategorie Frau

Simone de Beauvoir beschrieb in ihrem 1949 erschienenen Buch „Le Deuxième Sexe“ [„Das andere Geschlecht“] die Konstruktion von Geschlecht. Sie machte deutlich, dass Geschlecht eine kontextspezifische Konstruktion ist, denn, so de Beauvoir, Biologie sei kein Schicksal (de Beauvoir 1992: 892). Mit diesen Aussagen regte sie die (poststrukturalistischen) feministischen Debatten in Hinblick auf die Konstruiertheit der Kategorie Frau als Subjekt an. Nach diesem konstruktivistischen Verständnis ist Frausein kein biologisch determiniertes, monolithisches Gebilde, das in allen Gesellschaften der Welt den gleichen Voraussetzungen und Mustern folgt. Das kulturelle Geschlecht (Gender), so Judith Butler, wird durch soziale Praktiken produziert und stetig reproduziert (Butler 2016 [1991]). Gender - die Performanz von Geschlecht - ist gesellschaftlich konstruiert und nicht natürlich gegeben, sondern wird in alltäglichen Handlungen und Tätigkeiten stets neu formuliert.

Nach Judith Butler ist das Subjekt Frau ebenso nicht auf das biologische Geschlecht reduzierbar. „Eine Frau zu >>sein<<, ist sicherlich nicht alles, was man ist“ (Butler 2016: 18). Es gibt keine universale Grundlage, so Butler, die den eins zu eins Vergleich Frau gleich Frau zulassen würde.¹² Butler geht also nicht davon aus, dass es das Subjekt Frau gibt, sondern stellt die Frage, inwieweit die Kategorie Frau als Subjekt in diskursiven Praxen produziert und konstituiert wird (Butler 2001a: 9-21). Es sind die Wert- und Normvorstellungen einer Gesellschaft, die das

¹² Das gleiche gilt ebenso für die Kategorie Mann und alle anderen gesellschaftlichen Kategorien und Identitätszuschreibungen.

geschlechtsspezifische Verhalten formen und Frauen als Subjekt „Frau“ hervorbringen. Demnach erfährt die Subjekt-Kategorie Frau je nach gesellschaftlichem, sozialem, religiösem, ökonomischem, kulturellem und politischem Gefüge unterschiedliche Zuschreibungen (vgl. Butler 2016 [1991], Mohanty 2003).

*„Women are constituted as women through the complex interaction between class, culture, religion, and other ideological institutions and frameworks.“
(Mohanty 2003: 30).*

Die Rahmenbedingungen, in denen sich Frauen bewegen, machen Frauen also zu Frauen: Religion, Kultur, Familienstrukturen, soziale Hierarchien, Ökonomie, Staatssysteme sind Strukturen, die ein Individuum in einem bestimmten Kontext als Frau positionieren und sie mit ideologischen Zuschreibungen ausstatten (Mohanty 2003: 27-31, 35). Diese Strukturen konstruieren und definieren sie als Frauen, Mütter, Schwestern, Ehefrauen etc. (Mohanty 2003: 17-42) und weisen ihnen multiple Positionen und damit zusammenhängende Rollenzuschreibungen zu. Individuelle Frauen nehmen also gleichzeitig mehrere Positionen ein (Multipositionalität) und können, beziehungsweise müssen zwischen unterschiedlichen Rollen wechseln, je nach Raum und Interaktionspartner, sie sind nicht nur auf eine festgelegt.

Diese Zuschreibungen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die die Geschlechtskategorie „Frau“ hervorbringen und bestimmte Attribute und Erwartungen mit den Subjekten dieser Kategorie verknüpfen, sind von hegemonialen Diskursen und asymmetrischen Machtverhältnissen (Foucault 1977a) durchsetzt. Das was Butler und Mohanty beschreiben sind konkrete Machtmechanismen, die Frauen als Frauen definieren und über diese Zuschreibungen Herrschaft und Unterdrückung ausüben.

„The relationship between ‘Woman’ (a cultural and ideological composite other constructed through diverse representational discourses – scientific, literary, juridical, linguistic, cinematic, etc.) and ‚women‘ (real, material subjects of their collective histories) is one of the central questions the practice of feminist scholarship seeks to address. This connection between women as historical subjects and the representation of Woman produced by hegemonic discourses is not a relation of direct identity or a relation of correspondence or simple

implication. It is an arbitrary relation set up by particular cultures.“
(Mohanty 2003: 19).

Feministische Forschungen haben zeigen können, dass die Konstruktion von Geschlechtskategorien auch der Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse dient und durch dieselben geprägt ist (Mohanty 1991, Lazreg 1988, Parpart 1993, Friedman 1998). Sie haben die vermeintliche Dichotomie und vermeintliche Natürlichkeit der Unterschiede zwischen Männern und Frauen dekonstruiert und gezeigt, dass Frauen nicht an sich machtlos oder unterlegen sind, sondern erst durch die gesellschaftliche Bewertung der ihnen zugeschriebenen Attribute, Tätigkeiten, Räume etc. als unterlegen und unterdrückt hervorgehen.

Männlichkeit wird in erster Linie in Relation zu Frauen gedacht. Indem der Unterschied herausgearbeitet wird, werden Gegensätze geformt, wird Kontrolle durch (symbolische, psychische und physische) Gewalt über Frauen ausgeübt, die zur Konstituierung von Männlichkeit beiträgt (vgl. Lundgren 1995 IN: Akpinar 2003: 438).

Um diese ideologischen Zuschreibungen zu untermauern, wird immer noch in den Dichotomien der konsturierten Oppositionspaare Natur/ Kultur (Ortner 1974), öffentlich/ privat – formal/ informal (Rosaldo 1974), inside/ outside (Draper 1975) gedacht, indem Frauen und Männern bestimmte Handlungsspielräume, Tätigkeiten und Charaktereigenschaften zugeschrieben werden. Frauen werden in diesen Oppositionspaaren dem häuslichen privaten Bereich zugeordnet, während Männer in der Öffentlichkeit agieren.¹³ Frauen werden der Natur zugeschrieben, die für Gefühle, Emotionen, Geburt steht, während Männer der Kultur zugeteilt werden, die sich auf Politik, Rationalität und Vernunft bezieht. Der Kultur, also dem Männlichen,

¹³ Das zeigt sich ebenfalls in der Dichotomie *oikos/ polis* – privat/ öffentlich im antiken Griechenland, welches im Kapitel 5 aufgegriffen wird:

Im antiken Griechenland war das Aufgabenfeld von Frauen im Allgemeinen auf den Haushalt, die Erziehung der Kinder, die Überwachung der Sklaven und Diener und der Kontrolle der Hauswirtschaftsproduktionen (Feldbestellung, Ernte, Web- und Wollarbeiten) beschränkt. Von schulischer Bildung waren Frauen ausgeschlossen – überdies fehlten den Frauen die Rechtsmündigkeit und so war ihnen die Teilhabe an Ämtern und Volksversammlungen der *polis*, im Gegensatz zu den Männern, nicht möglich. Der Handlungsspielraum von Frauen im antiken Griechenland war ebenso im Erbrecht als auch bei Kauf und Verkauf stark eingeschränkt, diese Tätigkeiten übernahm überwiegend der Ehemann. Einer Frau im antiken Griechenland war der Bereich des *oikos* zugeordnet, während der Ehemann öffentliche Ämter wahrnehmen konnte und in Angelegenheiten des Staates (*polis*) agieren durfte (siehe hierzu Hartmann 2000).

wird eine höhere Wertung beigemessen, da die Kultur Macht auf die Natur ausübe und diese beherrsche.¹⁴ Diese Dichotomie erklärt Ortner über biologische Faktoren (bei Frauen: Menstruation, Gebären, Stillen), die soziale Rollenmuster beeinflussen (Rollenzuweisung für Frauen: Haushalt, Familie, Kindererziehung) und in der Folge auch die psychische Struktur der Individuen verändern. Ortner folgert, dass die Wertung der Unterschiede auf Kontrolle und Macht beruhe, die die eine Seite über die andere ausübt, der Kultur über die Natur, also der Mann über die Frau. Diese Wertung bzw. diese Dichotomie ist kulturell konstruiert (Ortner 1974). Hier greift Mohanty das Beispiel Arbeitsteilung auf und zeigt, dass häufig verwechselt wird, dass es zwar deskriptiv eine Trennung der Arbeitsbereiche nach Geschlechtern geben mag, dass aber diese Trennung allein nicht erklärungsrelevant für die Niedrigstellung von Frauen ist, sondern erst der Wert, der den jeweiligen Arbeitsbereichen zugemessen wird, ein erklärungsrelevantes Potential besitzt. Die unterschiedliche Wertigkeit von Arbeit, die von der Kategorie „sexual division of labour“ (Mohanty 2003: 35) angedeutet wird, ist die analytisch bedeutsame. Die Bedeutungen und Erklärungen für ähnliche Situationen unterscheiden sich je nach soziohistorischem Kontext und diese müssen analysiert werden (Mohanty 2003: 35f.).

Nur die Bewertungen der zugeschriebenen Handlungsspielräume und Charaktereigenschaften von Frauen entscheiden letztendlich über die Gleichstellung oder aber über die Unterordnung bzw. Abhängigkeit von Frauen in gesellschaftspolitischen, kulturellen, familiären und religiösen Strukturen, in denen sie sich bewegen (Mohanty 2003: 26). Folglich stellen die Bewertungen über die Kategorie Frau als untergeordnete und vom Mann abhängige Person kein kohärentes Gebilde dar, sondern eine soziale, kulturelle, politische Konstruktion, die innerhalb dieser Bewertungsmechanismen entsprechende Machtstrukturen ausbildet. Diese Strukturen, die für die untergeordnete Position sorgen und Unterdrückung möglich machen bzw. sie reproduzieren, gilt es zu entlarven, um die Basis der Ungleichbehandlung aufzudecken und um daraus konkrete Strategien zu entwickeln, gegen die Unterdrückung vorzugehen (Mohanty 2003: 31, Butler und Abu-Lughod IN: Blake 2009).

¹⁴ Der Unterschied zwischen Natur und Kultur ist nicht „natürlich“ gegeben, sondern auch konstruiert.

„In knowing differences and particularities, we can better see the connections and commonalities because no border or boundary is ever complete or rigidly determining. The challenge is to see how differences allow us to explain the connections and border crossings better and more accurately, how specifying difference allows us to theorize universal concerns more fully.“
(Mohanty 2003: 226).

Die folgenden Ausführungen widmen sich daher zentral der Frage nach der Bedeutung, in Georgien als Frau sozial positioniert zu sein und welche Erwartungen sich an die Kategorie „Frau“ anschließen: Was sind die zentralen hegemonialen Diskurse, aus denen sich für die alltägliche Praxis Werte und Normen ableiten, die die alltägliche Interaktion von Frauen bedingen und strukturieren?

3.4 Ehre und Schande – Patriarchale Machtmittel

Die georgischen Ehrbegriffe *pationsneba*, *ghirseba*, *sindisi*, *namusi* und *sakheli* stellen in Georgien geschlechtsspezifische Konzepte zur Bewertung sozialen Verhaltens dar, mit deren Hilfe soziale Kontrolle über Einzelne ausgeübt werden kann und wird. Diese lokalen Kategorien sind spezifische Formen einer sozialen Dynamik, die in der Anthropologie unter den Begriffen der Ehre und Schande diskutiert wird. Die Begrifflichkeiten Ehre, Schande, Scham, Reputation, Familie, Ehe und Jungfräulichkeit bilden in Georgien ein komplexes Netz lokal gefüllter Kategorien der sozialen Bewertung von Verhalten, die jeweils mit unterschiedlichen und vielschichtigen Diskursen verschränkt sind. Alle zusammen (in der Verschränkung und je nach Situation) reproduzieren die Dichotomie Mann - Frau, legitimieren die Machtasymmetrie und halten diese aufrecht. Sie sind die zentralen Bezugspunkte der sozialen Kontrolle in Georgien.

Das Gegensatzpaar Ehre und Schande wurde in der Ethnologie als zentrales Konzept zur Untersuchung der moralischen Bewertungssysteme sozialen Verhaltens wie auch der sozialen Organisation von Gesellschaften des Mittelmeerraumes verwendet. Michael Herzfeld (1980) kritisierte sowohl das dichotomische, verallgemeinernde Verständnis von Ehre und Schande, welches vielen der ethnologischen Arbeiten zugrunde lag, wie auch die Reduktion des komplexen sozialen Lebens der untersuchten Gesellschaften auf diese beiden zentralen Werte als alleinige Erklärungsmuster und die Beschränkung der

Untersuchung dieser moralischen Bewertungssysteme auf den Mittelmeerraum. Unter Bezug auf die Ethnologen Julian Pitt-Rivers und John G. Peristiany argumentiert er dafür, die komplexen lokalen, moralischen Bewertungssysteme aus dem terminologischen System der jeweils untersuchten Gesellschaft heraus zu verstehen (Herzfeld 1980: 346). Lokale Begrifflichkeiten als Ausgangspunkt der Überlegungen eröffneten einen Blick auf die Vielschichtigkeit und Komplexität unterschiedlicher lokaler und kontextspezifischer Bedeutungen, moralischer Konzepte und Dynamiken sozialer Organisation, die von den Begriffen „Ehre“ und „Schande“ und dem damit verbundenen Verständnis verschleiert würden (Herzfeld 1980: 344-346). „Ehre und Schande“ als analytische Konzepte zur Untersuchung sozialer Ordnung müssen also mit den lokalen Begrifflichkeiten und Verständnissen gefüllt werden, damit sie Aussagekraft besitzen. Aus diesem Grund werde ich, nach einer Betrachtung zentraler und für den georgischen Kontext relevanter Erkenntnisse der Ehre und Schande-Forschungen, die in Georgien verwendeten Begrifflichkeiten und damit zusammenhängenden moralischen Konzepte von *sindisi*, *patsioneba*, *namusi*, *ghirseba* und *sakheli*, die im weitesten Sinne den deutschen Begriffen von Ehre, Schande und Reputation entsprechen, näher betrachten.

Pitt-Rivers (1974) [1966], Peristiany (1974) [1966], Bourdieu (1976 [1972]) und Giordano (1994) zeigen in ihren Forschungsergebnissen die zentralen Ergebnisse der konkreten Wirkweisen solcher moralischen Bewertungssysteme auf und erörtern, welchen Stellenwert Ehre und Schande in anderen Gesellschaften einnehmen und wie durch den Bezug auf Ehre und Schande Kontrolle ausgeübt werden kann und wird.

Pitt-Rivers und Peristiany, die im Mittelmeerraum forschten, beschrieben Ehre als Lohn für ein den Regeln der Gesellschaft gemäßes Verhalten (Pitt-Rivers (1974) [1966]: 19-77, Peristiany (1974) [1966]). Dieses individuell angemessene Verhalten würde an der Beurteilung der übrigen Gesellschaftsmitglieder gemessen. Neben dem Ausdruck von eigener Wertigkeit, vergleichbar mit dem deutschen Konzept der Tugendhaftigkeit, geht es bei Ehre, so wird in den Studien Pitt-Rivers deutlich, auch um die gesellschaftliche Anerkennung und Zuerkennung von Ehre auf Basis der sozialen Evaluation des jeweiligen Verhaltens:

„Honour is the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society. It is his estimation of his own worth, his claim to pride, but it is also the acknowledgement of that claim, his excellence recognized by society, his right to pride.“ (Pitt-Rivers 1974 [1966]: 21).

Auch Michael Herzfeld, der in Griechenland forschte, betont die soziale Anerkennung und Bewertung. Er beschreibt lokale Konzepte von Ehre und Schande, die er als Systeme der sozialen Evaluation und moralischen Bewertung individuellen Verhaltens begreift, und durch das gemeinsame Kriterium der „ability to live up to already existing expectations“ (Herzfeld 1980: 339) kennzeichnet. Er betont, dass Begrifflichkeiten wie Ehre und Schande, die auf moralische Bewertungskonzepte verweisen, relational zu verstehen sind, da sie in erster Linie mit der „public evaluation of behaviour, with the degrees of conformity to a social code“ zu tun haben (Herzfeld 1980: 341). Die lokalen Entsprechungen von Ehre und auch Schande verleihen in erster Linie der Passung von Performanz - also dem sozial zu beobachtenden Verhalten - und den sozialen Erwartungen an das jeweilige Verhalten Ausdruck (Herzfeld 1980: 348). Unterschiedliche Entsprechungen und Spielarten von Ehre markieren in den meisten Fällen, so zeigt Herzfeld in seiner Auseinandersetzung mit griechischen und italienischen Taxonomien moralischer Bewertungen, die Konformität mit sozialen Erwartungen, wodurch Reputation zwangsläufig mit den Konzepten von Ehre und Schande einhergeht (Herzfeld 1980: 348f.).

Insbesondere dieser relationale Aspekt der Abhängigkeit vom Urteil der übrigen Gesellschaftsmitglieder stützt solche moralischen Bewertungssysteme mit einer sozialen Kontroll- und Ordnungsfunktion aus. In den ethnologischen Forschungen zu Ehre und Schande sowie deren lokalen Entsprechungen wird deutlich, dass je nach Stellenwert, den diese Konzepte in einer Gesellschaft einnehmen, Dynamiken der sozialen Kontrolle zu beobachten sind, die sich der An- und Aberkennung lokaler Ehr-Verständnisse bedienen, um dominante soziale Normen und Werte durchzusetzen und deren Einhaltung zu kontrollieren. Laut Bourdieu stellt „Ehre“ eine ständige Herausforderung dar, die, so erklärt er in der Kabylen-Studie, wie bei einer Kapitalanlage als symbolisches Kapital erworben, investiert und akkumuliert sowie auf Kredit vergeben, aber auch verloren werden kann (Bourdieu 1976 [1972]: 135). Ehre bedinge deshalb eine ständige Herausforderung und müsse in der

Erwiderung der Herausforderung neu bestätigt werden (Bourdieu 1976 [1972]). Christian Giordano setzt sich in seiner Forschung zum Ehrkomplex im Mittelmeerraum mit der Konzeption von Ehre als sozialem Kontrollmittel innerhalb einer Gesellschaft auseinander. Die Kontrolle sowie die Bewertung der Einzelnen, so zeigt Giordano, erfolgt nach Normen, die durch die Sozialisation vermittelt und durch Nachahmung angeeignet werden (Giordano 1994: 182). Innerhalb dieses Normengefüges habe das Individuum die Chance, durch angemessenes Verhalten seine Ehre zu wahren oder sie zu vergrößern. Nicht-konformes Verhalten dagegen würde sofort durch die Gemeinschaft sanktioniert, indem Gerüchte den Ruf und den sozialen Status der Person mindern (Giordano 1994: 175f. und 184f., Peristiany 1974 [1966]: 9-18). Konzeptionen von Ehre und Schande können also auch als Instrumente der sozialen Differenzierung gesehen werden, indem sie die persönliche Überlegenheit oder die der eigenen Familie oder Gruppe öffentlich sichtbar machen. Ein Reputationsverlust des sozialen Status wird als Gesichtsverlust empfunden, der für den Einzelnen und dessen Familie in sozialer und ökonomischer Hinsicht Auswirkungen haben kann (Krasberg 1996: 66f., Giordano 1994: 181-187). Die Auswirkungen eines Reputationsverlustes können sich in diversen Formen gestalten, z.B. dass sich Freundinnen und Freunde abwenden und/ oder der Verlust der Arbeitsstelle einhergeht. Unverheiratete Frauen, deren Reputation geschädigt wurde, können Schwierigkeiten haben, einen Mann zu finden, der sie heiratet. Deshalb ist die Angst vor sozialer Degradierung enorm. Giordano und Dracklé beschreiben, dass (die Vorstellung von) Ehre als Instrument hierarchischer Differenzierung fungiere. Hier übe insbesondere die öffentliche Meinung, oft in Form von Gerüchten, einen enormen sozialen Druck auf die Einzelnen aus (Giordano 1994, Dracklé 1998).

Für die Zuerkennung von Ehre und Schande gelten geschlechtsspezifische Verhaltensnormen. Männliche Ehre bzw. Schande wird anders definiert als weibliche Ehre und Schande. Anhand dieser gendergeprägten Verhaltensnormen wird das soziale Verhalten gemessen und bewertet. Entsprechend der gesellschaftlichen Konformität mit spezifischen Weiblichkeits- und Männlichkeitsidealen ist auch die sich daraus ableitende Zuerkennung von Ehre geschlechtsspezifisch ausgestaltet. Insofern unterscheiden sich die Formen und Aneignungsmöglichkeiten von Ehre und Schande beziehungsweise deren lokalen Entsprechungen, die Männer oder Frauen betreffen können. Krasberg (1996) und

Connell (1999) haben in ihren Forschungen zu Geschlechteridentitäten gezeigt, dass die Ehre des Mannes idealtypisch über sein öffentliches Auftreten, seine physische und mentale Stärke, seine Tapferkeit und seine Dominanz anderen Männern gegenüber definiert wird. Männer konkurrieren im öffentlichen Leben untereinander um den Erhalt von Ehre, Reputation und Status, wobei jeder bestrebt sei, das jeweils gesellschaftlich gefragte Männlichkeitsbild darzustellen und mögliche Gegner zu übertreffen (vgl. Krasberg 1996: 66f., Connell 1999). Das idealtypische Weiblichkeitsbild hingegen ist in den meisten Gesellschaften als dichotomisches Gegenüber zum Männlichkeitsbild konstruiert; von Frauen würde deshalb häufig entgegengesetztes, also ruhiges, schüchternes, einfühlsames und fügsames Verhalten erwartet.

Dieses Verhalten wird über gesellschaftliche Wertvorstellungen gesteuert, die in dem Konstrukt von Ehre und Schande Ausdruck finden. Akpınar (2003) versteht dies als einen patriarchalen Code, dessen Bejahung und Anwendung sie für die Kontrolle weiblicher Sexualität sieht. Sie verortet die Anwendung dieses patriarchalen Codes zwar insbesondere in Räume des mediterranen Raums und Teilen des mittleren Ostens, weist aber ausdrücklich darauf hin, dass das Ehre-Schande-Konstrukt als patriarchaler Code genauso auch in den Gesellschaften Nordeuropas relevant ist. Akpınar setzt sich in ihrer Untersuchung von Gewalt gegen Frauen in Migrationskontexten ausführlich mit der sozialen Definition und Instrumentalisierung der weiblichen Ehre zu Zwecken der Unterdrückung und Kontrolle der weiblichen Sexualität auseinander. Sie zeigt auf, dass die Ehre von Frauen hauptsächlich über deren Jungfräulichkeit definiert wird und Frauen viel weniger selbst als Subjekte verstanden werden, die aktiv Ehre akkumulieren können. Vielmehr führt die Kontrolle der weiblichen Sexualität und somit der Ehre von Frauen dazu, die Ehre der kontrollierenden Männer in Form symbolischen Kapitals (Bourdieu 1976 [1972]) herzustellen und zu sichern (Akpınar 2003: 423). Durch die Kontrolle der weiblichen Sexualität werden Frauen und Männer als komplementäre Kontraste konstituiert (Akpınar 2003: 430). Innerhalb der hierarchischen Dichotomie zwischen Mann und Frau in patriarchal organisierten Gesellschaften ist diese konstruierte Gegensätzlichkeit implizit mit Dynamiken von Ehre und Schande verknüpft, wodurch Ehre als Attribut von Männern und Schande als das von Frauen gesehen wird. Mit Bezug auf Delaney (1987) macht Akpınar deutlich, dass die Konstruktionen weiblicher Schande und männlicher Ehre

unentwirrbar mit Sexualität verknüpft sind. Laut Delaney tragen sowohl die monogenetische Fortpflanzungstheorie wie auch der Monotheismus zu einer Ideologie bei, die dazu dient, die konstruierte Überlegenheit von Männern in allen sozialen Belangen zu etablieren und zu unterstützen. Die Rollen, die Männer und Frauen in der Fortpflanzung zugeschrieben bekommen, entscheiden über ihren sozialen Wert. Während Vaterschaft als der kreative, schöpfende Part verstanden wird, wird Mutterschaft in diesen Konzeptionen auf das Gebären und Ernähren reduziert (Delaney IN: Akpinar 2003: 431). Durch die Überbewertung von Vaterschaft als dem schöpferischem Beitrag der Fortpflanzung können all die sozialen Mechanismen, die der Überprüfung und Sicherung der rechtmäßigen und unzweifelhaften Vaterschaft dienen, also die Kontrolle der weiblichen Jungfräulichkeit und Sexualität, als notwendig legitimiert werden. Diese Logiken tragen dazu bei, dass Frauen nicht als Subjekte geschätzt, sondern als zu kontrollierende Körper behandelt werden können. Delaney beschreibt damit einen Zusammenhang, der insbesondere in religiösen Diskursen und deren Rhetorik auch in Georgien vorzufinden ist und einen relevanten legitimierenden Diskurs zur Ungleichbehandlung von Frauen stellt.

Der diskursive Bezug auf Ehre oder Schande zur Beschreibung, Bewertung oder auch Sanktionierung weiblichen Verhaltens muss deshalb innerhalb patriarchaler Kontexte als Kontroll- und Machtmittel zur Sicherung der männlichen Deutungshoheit und Vormachtstellung betrachtet werden. In solchen Kontexten, in denen die lokalen Entsprechungen von Ehre und Schande mit patriarchalen Mustern verknüpft sind und derart relevant gemacht werden, wird der Wert von Frauen anhand der Passung des sozialen Verhaltens mit den für Frauen vorgeschriebenen lokalspezifischen Normen und Erwartungen gemessen; diese Beurteilung findet Ausdruck in den entsprechenden Begrifflichkeiten von Ehre, Schande und Reputation. Wenn es um die Anhäufung symbolischen Kapitals in Form von Ehre und Reputation (Bourdieu 1976 [1972]) geht, trägt die weibliche Ehre zur Reputation der Familie bei. Innerhalb dieser Dynamiken, in denen die männliche Ehre durch die Kontrolle „ihrer“ Frauen, also Töchtern, Ehefrauen, Schwestern, Nichten etc. hergestellt und symbolisch akkumuliert (Akpinar 2003: 433) wird, können Frauen vor allem als Kapitalinvestitionen, die geschützt werden müssen, gesellschaftlich positioniert sein.

Der Umgang mit Brautentführungen im traditionellen Recht Georgiens illustriert diese Dynamik, mithilfe derer Frauen zu Objekten der Austausch- und Allianzbeziehungen zwischen Männern (Akpınar 2003: 439f.) reduziert werden: Brautentführungen stellen in diesem einen Bruch mit und einen Widerspruch zu traditionellen Heiratsregeln dar. Dieser Traditionsbruch wird streng geahndet und setzt regional unterschiedlich spezifische Versöhnungs- und Wiedergutmachungsmechanismen in Gang. Obwohl die Brautentführungen Ausdruck von Gewalt gegen Frauen sind, steht das Wohl der entführten Frauen beziehungsweise deren persönliche Verletzung in den sich anschließenden Sanktionierungs- und Versöhnungsprozessen nicht im Mittelpunkt. Im Zentrum dieser Prozesse stehen sowohl die Verletzung der Ehre der Brautfamilie als auch der Familie des Entführers und die Wiederherstellung des gemeinschaftlichen Gefüges. Die Verletzung der entführten Frau wird also in erster Linie als Verletzung ihrer Ehre, welche Wiedergutmachung gegenüber der Familie und der Gemeinschaft erfordert, verhandelt.

Ein anderes Beispiel aus Georgien zeigt, dass Frauen beziehungsweise deren Ehre in der patriarchalen Gesellschaft des Landes für die Zwecke der patriarchal strukturierten Familie und Gemeinschaft instrumentalisiert werden. Andrea Peinhopf (2014) befragte im Zuge ihrer Forschung über Minderheiten in Georgien einen Vater zum Thema Frühehen. Er erklärte, dass es zwei Heiratssituationen, die seine Töchter betreffen könnten, gebe: Eine Frühehe und eine Brautentführung. Er bevorzuge eine Verheiratung seiner Töchter in jungen Jahren, um sie nicht durch eine gewaltsame Entführung in die Ehe geben zu müssen (Peinhopf 2014: 11f.). Um einer Brautentführung und dem damit zusammenhängenden Verlust der eigenen Autorität und des Respekts vorzubeugen, würden Frühehen arrangiert. Laut Peinhopf (2014) behält das Familienoberhaupt immer noch die Autorität und den Respekt, wenn er seine Tochter früh verheiratet. Denn er ist derjenige, der die Heirat der Tochter anleitet und begleitet. Der Brautvater wählt den zukünftigen Bräutigam seiner Tochter anhand seiner sozialen und ökonomischen Vorzüge aus und bedenkt dabei das gesamte verwandtschaftliche Netzwerk des Bräutigams, welches es auszubauen und zu verfestigen gilt. Im Falle einer Entführung entfallen solche Erwägungen. Die traditionelle Ordnung wird durch eine Entführung gestört, die Reputation der Familie des entführten Mädchens geschädigt und der sozial-ökonomische Nutzen einer Heirat eventuell zerstört. Selbst wenn die Gefahr, Opfer

einer Brautentführung zu werden, reell nicht so hoch ist wie von diesem Vater eingeschätzt, veranschaulicht diese Einstellung, dass sich im Thema Eheschließung und Brautentführungen zentrale patriarchale Muster verdichten, denen das Wohl der einzelnen Frau untergeordnet wird. Beide Beispiele veranschaulichen, dass auch in Georgien die Ehre der Tochter für die Beziehungen und Vorteile des Vaters und der Familie objektiviert und instrumentalisiert werden kann, denn sowohl die Frühehe als auch die Wiedergutmachung und Versöhnung zielen auf die Ehre der Familie und der Gemeinschaft ab. Die Frau wird hier als Verhandlungsmasse innerhalb sozialer und ökonomischer Abwägungen betrachtet in dem Bewusstsein, dass strukturelle patriarchale Gewalt ausgeübt werden kann, um die Reputation der Familie zu erhalten.

Dabei sind es nicht nur Männer, die Kontrollmechanismen übernehmen, um Frauen zu reglementieren und zu überwachen. Strafmechanismen, wie z.B. Gerüchte und Stigmatisierung, die zu sozialer Ächtung führen können, wenden ebenso Frauen an, um Frauen zu bestrafen, die Verhaltensvorschriften gebrochen haben. Frauen beteiligen sich daran, die patriarchale Kontrolle der weiblichen Sexualität aufrechtzuerhalten; sie akzeptieren die körperliche Misshandlung von Frauen, die von den Normen abweichen. Teilweise sind sie als Schwiegermütter, Mütter, Schwägerinnen etc. selbst daran beteiligt (Akpınar 2003: 436, Thürmer-Rohr 2010).

Mary Ellen Chatwin, die seit 1990 in Georgien forscht, macht deutlich, dass Ehrbegriffe auch in Georgien für die Organisation und interne Differenzierung des sozialen Lebens relevant sind (1997: 76f.).

„Anthropologists have studied systems of honour largely in the Mediterranean, but they are not unique to that area. That Georgia is among the regions of the globe, such as countries surrounding the Mediterranean Sea, the Indian continent and the Moslem World, to value a group’s sense of self through respect for individual behaviour, becomes quickly apparent when immersed in Georgian society.” (Chatwin 1997: 76).

Wertvorstellungen, wie Ehre und Reputation (*pationsneba, ghirseba, sindisi, namusi* und *sakheli*) spielen in der georgischen Gesellschaft eine bedeutende Rolle. Einer Person, deren guter Ruf in der Gemeinschaft bekannt ist, wird Vertrauen in privaten und geschäftlichen Angelegenheiten geschenkt und sie gilt als angesehenes Mitglied der (Dorf-)Gesellschaft. In sozialen und geschäftlichen Beziehungen wird

es als Vorteil angesehen, traditionell festgesetzte Verhaltensnormen zu befolgen. Werden diese beachtet, erhöht sich der soziale Status einer Person in der Gemeinschaft und ihre Reputation und Ehre steigen an. Der höhere Status in der Gesellschaft hat die Konsequenz, dass im besten Falle daraus bessere ökonomische Bedingungen erfolgen. Für Frauen und Männer gelten dabei unterschiedliche idealtypische Verhaltensrichtlinien, anhand derer sie bewertet werden (vgl. hierzu Kamm 2009). Hierbei handelt es sich um kulturell und religiös legitimierte Diskurse, die geschlechtsspezifische Ideale und Normen bereitstellen, die in der sozialen Interaktion reproduziert und wirkmächtig werden. Während von Frauen zurückhaltendes, sitzames und keusches Verhalten erwartet wird, wird den Männern ein sicheres öffentliches Auftreten, Tapferkeit und Stärke abverlangt. Diese Erwartungshaltungen, die mit Einforderungen und Sanktionierungen einhergehen, tragen dazu bei, dass durch das gesellschaftlich geforderte dominante Verhalten der Männer Frauen in eine untergeordnete Position gedrängt werden, die ihre Abhängigkeit und Unterordnung gegenüber männlicher Kontrolle verstärken. Gleichzeitig halten sich Männer dadurch gegenüber Frauen in einer privaten wie auch gesellschaftlichen Machtposition. Über die Konstrukte Ehre und Schande wird diese Abhängigkeit gezielt eingesetzt, um patriarchale Machtmechanismen zu stärken.

In den Interviews verwendeten die Frauen mehrere Ehrbegriffe (Ehre, Würde, Reputation), die geschlechtsspezifisch eingesetzt wurden und als Bewertungs- wie auch Erklärungsmuster für bestimmtes Verhalten dienten. Deshalb legte ich zu Beginn meines Interviews den Fokus auf die Sinnzuschreibung dieser Ehrbegriffe, deren Assoziationen von den Interviewten beschrieben wurden. So war es mir möglich, Ehre aus der emischen Perspektive aus zu begreifen und ein Verständnis für die spezifischen (individuellen) Bedeutungszuschreibungen zu entwickeln.

Um die Termini Ehre und Schande nach der Assoziation der interviewten Frauen zu verwenden, befragte ich meine Interviewpartnerinnen, welche Termini mit den Bedeutungen Ehre und Schande assoziiert werden und welche Bedeutung diese Termini für sie haben (vgl. hierzu Kamm 2010, 2015, 2016). Sie verwendeten in den Interviews folgende Begriffe, die für Ehre, Aufrichtigkeit, Respekt, Reinheit und

Ansehen stehen: *patiosneba*, *ghirseba*, *sindisi*, *namusi* und *sakheli*¹⁵. Während der Interviews ist mir aufgefallen, dass die Begriffe in Bezug auf die moralischen Verhaltensregeln zwischen Männern und Frauen zum Teil genderspezifisch benutzt werden. Besonders die beiden Termini *patiosneba* und *namusi* haben für Frauen andere Bedeutungen als für Männer. Laut Wörterlexikon von Rayfield et al. (2006) hat *patiosneba* die Wortdeutungen 1) honour, uprightness; 2) having respect. Jedoch wiesen mich meine Interviewpartnerinnen darauf hin, dass Frauen nur *patiosneba* haben, wenn sie sich innerhalb des moralischen Regelwerkes bewegen. Für Männer gilt das nicht. Sie können ihre *patiosneba* nicht verlieren.

Die beiden Interviewpartnerinnen Nunu und Dali wiesen darauf hin, dass der Begriff *patiosneba* im Verhaltenskodex für Männer und Frauen eine unterschiedliche Bedeutung hat:

Nunu: „patiosneba ist, [...] Der Frau kann man nicht verzeihen, was man aber dem Mann verzeihen kann.“

E.K.: „Was zum Beispiel?“

Nunu: „Zum Beispiel, wenn eine Frau zu einem anderen Mann geht. Das könnte man der Frau nicht verzeihen. [...] Der Unterschied ist, dass sie eine Frau ist und er ist ein Mann. Natürlich. Einem Mann kann man oft verzeihen, aber so was verzeiht man den Frauen nicht [...].“

Dali: „Den Männern müssen wir verzeihen. Ein Mann ist ein Mann und ihm kann man viel mehr verzeihen als den Frauen.“ (Interview 15 und 16, 30.05.2010).

Nunu spielt auf außerehelichen Geschlechtsverkehr an, der einer Frau, die ihren Mann betrügt, nicht verziehen werden kann. Sie wird durch diese Affäre ihre *patiosneba*, ihre Ehre, verlieren. Während die außerehelichen Abenteuer eines Mannes geduldet und verziehen werden. Seine *patiosneba* bleibt ihm erhalten.

Der Begriff *patiosneba* wird also auf Männer und Frauen unterschiedlich angewendet. Während *patiosani*-Frauen ihre Ehre nur erhalten können, wenn sie

¹⁵ Die Transkription der georgischen Schriftzeichen erfolgt in der vereinfachten Form unter Zuhilfenahme der Empfehlung nach Apridonidze et al. 2006.

sich regelkonform verhalten, werden Männern in der georgischen Gesellschaft Fehltritte verziehen.

Der Begriff *namusi* bedeutet laut Rayfield et al. (2006) honour; conscience. Jedoch benutzten meine Interviewpartnerinnen das Wort *namusi* stets im Kontext mit weiblicher Reinheit (Jungfräulichkeit) und Loyalität (der Frau gegenüber ihrem Ehemann). *Namusu* wurde nicht für das Verhalten von Männern gebraucht, sondern bezog sich hauptsächlich auf das Benehmen und die voreheliche sexuelle Enthaltbarkeit von Frauen. Frauen sind *namusi*, wenn sie sich schüchtern und schamhaft verhalten. Dieses Verhalten wird nicht von Männern erwartet, deshalb wird dieser Begriff nicht auf Männer angewendet (Kamm 2016: 182-185).

Für den georgischen Begriff *ghirseba* verwendet Rayfield et al. (2006) die Übersetzung 1) worth, 2) dignity, honor, 3) self-respect, 4) quality, standard, 5) (social) title, rank, 6) gravity. Während meiner Feldforschung erwähnten die befragten Frauen den Begriff im Zusammenhang mit „keine Fehler machen“, „das Richtige tun“, Selbstrespekt und Ehrlichkeit.

Sindisi beschreibt Rayfield et al. (2006) als conscience, das wurde größtenteils von den Interviewpartnerinnen ebenso verwendet: Gutherzigkeit, Ehrlichkeit und Vermeidung von Gerüchten.

Der Begriff *sakheli* stimmt ebenfalls mit dem von Rayfield et al. (2006) aufgenommenen Daten überein: 1) name, renown, 2) fame, glory. Die befragten Frauen verwendeten den Terminus *sakheli* im Kontext von Reputation, Ruhm und Ruf.

Die georgischen Ehrbegriffe *pationsneba*, *ghirseba*, *sindisi*, *namusi* und *sakheli* sind lokale Konzepte zur Evaluation sozialen Verhaltens und beschreiben, inwiefern ein Mitglied der Gemeinschaft den entsprechenden Normen etc. gerecht wird. Durch die Relevanz dieser Ehrbegriffe für Heirats- und Wirtschaftsbeziehungen eignen sie sich zur Kontrolle und Disziplinierung Einzelner wie auch zur Kategorisierung von Gruppen der Gemeinschaft. Vor allem zeigen sie, wie Akpınar (2003) ausführt, dass Frauen als Objekte in Austausch- und Allianzbeziehungen unter Männern gehandelt werden, indem ihr Wert über ihren Körper, ihre Sexualität, definiert wird.

Ehre und Schande werden in konkreten Situationen, von konkreten Akteurinnen und Akteuren relevant gemacht, zu Zwecken der Bewertung, Beschreibung und

Sanktionierung. Insbesondere im Zusammenhang mit Ehe, Familie und Jungfräulichkeit gewinnen diese Kategorien Relevanz.

3.5 Jungfräulichkeitsideal

3.5.1 Reinheit und Unversehrtheit

Der Gedanke der Reinheit und Unversehrtheit einer Jungfrau entstand laut Bernau (2008: 31-58) aus dem christlichen Glauben der letzten achthundert Jahre. Im Mittelalter sah der Katholizismus Jungfräulichkeit als das höchste erstrebenswerte Gut für Frauen. Obwohl durch die Reformation der Kirche grundlegende Änderungen vollzogen wurden, blieb die Bedeutung der Jungfräulichkeit im Katholizismus und im Protestantismus bestehen. Dabei wird der physischen Unversehrtheit des Hymens nicht die wichtigste Bedeutung beigemessen. Wichtiger erscheinen in der religiösen Bedeutung die Reinheit der Seele und der Gedanken, wie auch die Nähe zu Gott durch das Gebet und die Einhaltung der Fastenzeiten (Bernau 2008).

„Far beyond the Middle Ages, it [virginity, E.K.] was referred to by religious writers – Catholic and Protestant – as a priceless, unique treasure, easily lost and never regained.“ (Bernau 2008: 31f.).

Durch Gebet und sexuelle Enthaltsamkeit glaubte die christliche Kirche Frauen näher an den Glauben heranzuführen. Die Vorstellung war, dass die Frau dem Mann physisch unterlegen sei. Davon wurde eine spirituelle Unterlegenheit der Frau abgeleitet. Frauen konnten durch ihr Verhalten, durch sexuelle Enthaltsamkeit und Sittsamkeit, „männlicher“ und somit spiritueller werden. Sexuelle Enthaltsamkeit und die Kontrolle über den Körper galt als höchste Tugend im Glauben an Gott (Bernau 2008: 33f.). Dieses Ideal verkörperte die Jungfrau Maria und diente deshalb als Vorbild für Frauen über die Jahrhunderte hinweg. Sie wurde und wird aufgrund ihrer Reinheit, Keuschheit und Mutterschaft verehrt (Bernau 2008: 31f., 46-50). Die Jungfräulichkeit ist in der christlichen Vorstellung von einzigartigem Wert, leicht zu verlieren und nie wieder herstellbar (Bernau 2008: 31f.).

Auch in Georgien spielen diese christlichen Vorstellungen und insbesondere die Jungfrau Maria als Rollenvorbild eine zentrale Rolle für die weibliche Sexualität. Sie prägen die Verhaltensvorschriften für das weibliche Geschlecht. Um den

Verhaltenskodex der enthaltsamen, sittsamen und fürsorglichen Ehefrau und Mutter durchzusetzen, bedient sich die georgisch-orthodoxe Kirche des Kults um die Jungfrau Maria (Ortner 1978: 22f.). Der Mythos der Jungfräulichkeit, Mutterschaft und der Gottergebenheit wird georgischen Frauen im Alltagsleben zum Vorbild gesetzt und von ihnen abverlangt. So wird beispielweise die Beherrschung des Körpers unter Einhaltung religiöser Regeln bereits im Kindesalter eingeübt und sexuelle Aufklärung über die Bedürfnisse des Körpers unterdrückt.

Als praktizierende Gläubige sind Frauen dazu angehalten, den Konsum von Zigaretten und Alkohol zu unterlassen, bis zur Ehe und in der Ehe während der Fastenzeiten sexuell enthaltsam zu leben, sowie in der Ehe nicht zu verhüten. Frauen sollen sich ihrem Mann gegenüber loyal und fügsam verhalten und vor allem keinen vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr haben.

Frauen, die sich mit dem Bild der Jungfrau Maria identifizieren, sind sehr gläubig und befolgen diese religiösen Regeln wie auch die religiösen Festtage und die damit einhergehenden Fastenmonate sehr streng, um ihre Gläubigkeit zu zeigen (Mebagishvili et al. 2012: 16). Sie kontrollieren ihren Körper, unterdrücken eventuelles sexuelles Verlangen und ordnen sich Männern unter. Auf diese Weise werden die religiös geprägten traditionellen Rollenbilder im Alltag ständig reproduziert. Da gläubige Frauen in den Worten des georgischen Patriarchen Ilias II. Antworten und Vorschriften hinsichtlich religiöser Weiblichkeits- und Verhaltensideale finden und sich seiner Autorität unterordnen, übernehmen und leben die meisten Frauen die genderspezifischen Normen der christlich-orthodoxen Kirche. Dies hat zur Folge, dass viele Frauen der Meinung sind, ihre untergeordnete Rolle sei von Gott gewollt und dass sie sich diesem Schicksal zu unterwerfen hätten.

Das religiöse Konstrukt der Jungfräulichkeit ist eng mit der gesellschaftlich geforderten Jungfräulichkeit einer Frau vor der Ehe verwoben. Die Vorstellung unbefleckter Empfängnis sowie die Vorstellung, dass Männer in der Reproduktion den schöpferischen Anteil darstellen, während Frauen quasi das reine, unverdorbene Gefäß für den männlichen Samen sind, tragen dazu bei, Frauen auf ihre reproduktiven Qualitäten zu reduzieren und somit zu objektivieren (Delaney IN: Akpinar 2003). Der Aspekt der Gewissheit der Vaterschaft, damit zusammenhängend der Erhalt der männlichen Blutlinie, werden so durch das religiöse Ideal der reinen, aufopferungsvollen jungfräulichen Mutter ergänzt und das

Jungfräulichkeitsideal bestärkt. Dieses Ideal wird von Brüdern, Vätern, Ehemännern sowie Schwiegermüttern und auch Müttern befürwortet, die es zu kontrollieren haben und die auch von Nachbarn und Nachbarinnen für normenverletzendes Verhalten weiblicher Familienmitglieder mitverantwortlich gemacht würden. Der weiblich-jungfräuliche Körper wird beobachtet und einer Prüfung unterworfen, während der religiöse Kontext und die patriarchale Gesellschaftsstruktur die gesellschaftliche Kontrolle des weiblichen Körpers legitimieren.¹⁶

Jungfräulichkeit spielt auch heute noch in weiten Teilen der georgischen Gesellschaft immer noch eine wichtige Rolle (vgl. dazu Mebagishvili et al. 2012, Odermatt 2000, Koller 2009, Lomsadze 2010). Die Aussagen meiner Interviewpartnerinnen und -partner aus Tetrtskaro bestätigen dies. Auch wenn sich einige gegen das Jungfräulichkeitsideal und den damit zusammenhängenden sozialen Druck auf Frauen aussprachen, waren sich die meisten einig, dass nach wie vor stark darauf geachtet wird, dass eine Frau bis zur Hochzeit Jungfrau sein soll.

In den Interviewsituationen wird das Bild der reinen, keuschen und sittsamen Frau aufgezeigt. Eine Frau mit diesen Eigenschaften gilt als Jungfrau und erweist ihrer Familie somit Ehre und Reputation (*pationsneba, ghirseba, sindisi, namusi* und *sakheli*). Eine ledige Frau gilt als Jungfrau, wenn sie körperlich rein, also unversehrt ist und sich den gesellschaftlichen Erwartungen beziehungsweise Anforderungen entsprechend verhält. Ebenso wird eine verheiratete Frau weiterhin als Jungfrau angesehen, wenn sie sich dem gesellschaftlich geforderten Ideal konform verhält (unter anderem Höflichkeit, Respekt den Älteren gegenüber, gute Hausfrau und Mutter).

Eine Frau, die diesen sozialen Erwartungen entspricht, erweist ihrer Familie Ehre und erhöht deren Reputation. Die Attribute der Jungfräulichkeit fordern daher nicht nur die physische Unversehrtheit einer Frau, sondern auch ein gesellschaftlich-konformes Verhalten. Verhält sie sich im alltäglichen Leben nicht den Regeln der Gesellschaft entsprechend, sinkt ihr Wert als heiratsfähige Frau. Dies wird durch den georgischen Begriff *kalishvilobis instituti* (Jungfraueninstitut) verdeutlicht.

¹⁶ Foucault (1977a) bezeichnet diesen Vorgang als Verwaltung des Körpers durch politische und ökonomische Machtmechanismen.

In dem georgischen Begriff *kalishvilobis instituti* (Jungfraueninstitut) verdichten sich die gesellschaftlichen und religiösen Erwartungshaltungen sowie Verhaltensregeln für Frauen. Es handelt sich hierbei nicht um ein Institut, nicht um ein Gebäude oder eine wissenschaftliche Zusammenkunft, sondern um einen moralisch-ethischen Wert. Der Begriff *kalishvilobis instituti* beschreibt das gesellschaftliche und religiöse Bild einer reinen, unberührten Frau, dem es nachzueifern gilt. Diese Verhaltenszuschreibung auf georgische Frauen beinhalten Sittsamkeit, Keuschheit und respektvolles sowie untergebenes Verhalten Männern gegenüber.

Die Konnotationen des *kalishvilobis instituti*, nämlich das Machtungleichgewicht zwischen Männern und Frauen sowie die Fremdbestimmung durch das einschränkende Korsett sozialer Vorschriften, sind in der postsowjetischen Zeit wieder unverblümt in das öffentliche Bewusstsein gerückt. Häufig werden entsprechende Fragen in Talkshows und auf Internetforen diskutiert.

In der TV-Sendung *Profili*, die von Maia Asantiani moderiert wird, wurde am 07.11.2010 das Thema *kalishvilobis instituti* mit Künstlern und Künstlerinnen, Schauspielern und Schauspielerinnen, einer Moderatorin, einem Sexualtherapeuten und dem berühmten Arzt für Hymenrekonstruktionsoperationen in Tbilisi Dr. Kusanovi diskutiert. Die Gäste sprachen sich gegen die Verhaltensvorschrift aus, dass eine georgische Frau als Jungfrau in die Ehe gehen sollte. Allerdings war Konsens, dass ein Großteil der georgischen Gesellschaft die Reinheit einer Frau bis zu ihrer Hochzeit gutheißt und die Jungfräulichkeit einer Frau einfordert. Eine Befragung junger Leute in Tbilisi wurde zitiert, in der danach gefragt wurde, inwiefern das *kalishvilobis instituti* für sie Bedeutung haben. Die Befragten (junge Frauen und junge Männer) sprachen sich zu 50% für das *kalishvilobis instituti* aus und betonten die Wichtigkeit der Reinheit und Jungfräulichkeit einer unverheirateten Frau. Die andere Hälfte der Befragten sprach sich gegen das *kalishvilobis instituti* aus und bezeichnete es als rückständig und der heutigen Zeit nicht mehr angemessen.

In meinen Aufzeichnungen wurde der Begriff *kalishvilobis instituti* nur von einer Interviewpartnerin genannt: lamse, eine 80jährige Wirtschaftsingenieurin, die früher an der Universität in Tbilisi lehrte, meinte, dass die Vorstellung der weiblichen Reinheit, ihrer Jungfräulichkeit aus religiösen Verhaltensvorschriften stamme. Das *kalishvilobis instituti*, also die eingeforderten weiblichen Verhaltensnormen der

Reinheit, Sittsamkeit und des Respekts gegenüber dem Ehemann und anderen männlichen Autoritätspersonen, verortet lamse allerdings in die georgische Tradition. Die wiederum von der Religion aufgegriffen worden sei, so dass sich religiöse und traditionelle Vorschriften verbunden hätten:

E.K.: Kommt dieses Jungfrauen-Institut aus der Religion oder aus der georgischen Tradition?

lamse: Das [kalishvilobis instituti] kommt mehr aus der Tradition. Danach hat sich das mit der Religion verbunden. Es war am Anfang eine Tradition, aber das ist ja falsch, mir gefällt diese Regel nicht. Manchmal verfluchen die Pfarrer diese Frau. Diese Regel gefällt mir nicht. (Interview 33, 10.07.2010).

lamse sprach sich offen gegen das *kalishvilobis instituti* aus. Nach ihrer Meinung sind Freiheit und Offenheit in einer Beziehung wichtiger, als tradierte und religiöse Vorschriften, die die Freiheit des Individuums einschränken.

Wie relevant diese dominante Vorstellung weiblicher „Reinheit“ für den Alltag, das Selbsterleben und die Möglichkeiten im Leben georgischer Frauen gegenwärtig ist, verdeutlichen die im Folgenden vorgestellten Praktiken der Überprüfung und Sicherstellung der weiblichen, so genannten, Jungfräulichkeit.

3.5.2 Das rote Bettlaken als Beweis der Jungfräulichkeit

Wie selbstverständlich wird davon ausgegangen, dass es jeder Frau grundsätzlich möglich sei, die physischen und verhaltenskonformen Anforderungen einer Jungfrau, wie sie in dem verbreiteten Bild der Frau definiert werden, zu erfüllen. Das Blut in der Hochzeitsnacht gilt als Kennzeichen der Jungfräulichkeit. Die Anforderungen der Konformität über das Verhalten der Frau liefern die Gespräche mit Nachbarn, Freunden und Verwandten. Allerdings liegt dieser Vorstellung ein Irrtum zugrunde: Der physische „Beweis“ ihrer Jungfräulichkeit kann nicht von jeder Frau erbracht werden. Das haben die Interviews aufgezeigt. Ich habe mit Frauen gesprochen, die vor ihrer Hochzeit noch keinen Geschlechtsverkehr hatten. Manche von ihnen haben in der Hochzeitsnacht geblutet, andere nicht. Ich habe mit Frauen gesprochen, die bereits vor der Ehe sexuellen Kontakt hatten. Um den Erwartungen dennoch zu entsprechen, beschritten sie andere Wege, wie z.B. durch Täuschung mit fremdem Blut (Tierblut) oder durch eine Operation zur Wiederherstellung des

Hymens (Hymenorrhaphie) (vgl. hierzu auch Wikan 2008: 92f). Nicht allen Frauen (und Männern) ist bekannt, dass nicht jede Frau in der Hochzeitsnacht blutet. Solche Fälle sind allenfalls den Medizinerinnen und Medizinern bekannt.

Medizinisch gesehen, ist die Beschaffenheit des Hymens von Frau zu Frau unterschiedlich. Bei einem Hymen handelt es sich um Schleimhautfalten (Korona), welche die Scheidenöffnung umranden. Bei einigen Frauen ist dieses Gewebe vorhanden, bei anderen nicht. Bei einigen ist es elastisch und reißt nicht beim ersten Geschlechtsverkehr, bei anderen wiederum verschließt es den Scheideneingang¹⁷. Eine Blutung, die durch das Einreißen des Hymens erwartet und als Zeichen der physischen so genannten Jungfräulichkeit gedeutet wird, ist nicht immer gegeben (vgl. hierzu die Informationsbroschüre von van Moorst/ van Lunsen, pro familia 2013 und Terre des Femmes 2017, Costa 2013). Dennoch gilt die Blutung beim ersten Geschlechtsverkehr als Beweis der Jungfräulichkeit und ist die Bestätigung dafür, dass eine ehrhafte und sittsame Frau in die Familie aufgenommen wurde, die die Ehre der Familie weiterführt. Dieser gesellschaftliche Anspruch setzt die Frauen unter einen hohen psychischen Druck, dem sie nichts entgegenzusetzen wissen. Sie verlieren ihr Recht auf ihren Körper.

3.5.3 Virginitätstests

Manche Männer und deren Familien erhöhen den psychischen Druck auf Frauen, indem sie sie auffordern, ihre Jungfräulichkeit medizinisch nachweisen und zertifizieren zu lassen. Diese Thematik wird in letzter Zeit von Feministinnen stark kritisiert. Am 31.07.2013 wurde vor der staatlichen gerichtsmedizinischen Klinik in Tbilisi ein Bettlaken mit einem roten Fleck gehisst, um auf die Diskriminierung von Frauen durch die Jungfräulichkeitstests hinzuweisen. Der rote Fleck mit den Umrissen des Landes Georgien symbolisiert diese Bloßstellung von Frauen, die nach der ersten Hochzeitsnacht einen Blutfleck auf dem Laken hinterlassen müssen. Der Empörung der Demonstrierenden liegt die Vermutung zugrunde, der Staat beteilige sich an den Jungfräulichkeitstests und fördere diese. Sie klagen den

¹⁷ In diesem Falle handelt es sich jedoch um einen medizinischen Fall, der operativ behoben werden sollte, um Infektionen (z.B. durch Menstruationsblut) zu vermeiden (vgl. dazu Terre des Femmes 2017, Costa 2013).

Staat an, sich offiziell an der Unterdrückung und psychischen Belastung von Frauen zu beteiligen. Die sofortige Einstellung der Jungfräulichkeitstests wurde gefordert (Tarkhnishvili 2013).¹⁸

Solche Tests werden zum Beispiel vom Ehemann eingefordert, wenn er der Meinung ist, die Jungfräulichkeit seiner Ehefrau nicht festgestellt bzw. erfüllt zu haben. Als Anhaltspunkt greift er die Vorstellung auf, den Widerstand des Hymens beim Einreißen während des ersten Geschlechtsakts mit seinem Penis erspüren zu können. Von diesem Konstrukt ausgehend, entscheidet der Mann, ob er seiner Ehefrau vertraut oder die Aussage ihrer Jungfräulichkeit anzweifelt. Zweifelt er diese an, obwohl seine Frau ihm beteuert, dass sie vor der Ehe keinen Geschlechtsverkehr hatte, gibt es die Möglichkeit, einen Arzt zu kontaktieren, der die anatomische Jungfräulichkeit der Frau nachträglich feststellen zu können behauptet. Das ist medizinisch unmöglich und die Frau ist folglich der Willkür des Arztes ausgeliefert. Die Frauen erleben durch diese Untersuchung einen Vertrauensbruch seitens ihres Ehemannes und seiner Familie, die für den Rest der Ehezeit Konsequenzen hat. Die Ärzte ihrerseits bestätigen das Konstrukt der Jungfräulichkeit und halten den damit zusammenhängenden Irrglauben über das blutige Einreißen des Hymens aufrecht, indem sie vorgeben, die Jungfräulichkeit medizinisch nachweisen zu können und ein Zertifikat über die Unversehrtheit der Frau ausstellen – oder eben auch nicht.

Obwohl es medizinisch unmöglich ist, an dem aktuellen oder gewesenen Zustand des Hymens auf die stattgefundenen oder ausgebliebenen sexuellen Aktivitäten einer Frau zu schließen, spielt es für die beteiligten Personen auch keine Rolle, ob der Arzt tatsächlich die anatomische Jungfräulichkeit der Frau in seiner Praxis nachweisen kann oder nicht. Entscheidend ist, dass die ausgestellte Bescheinigung das intakte Hymen als Synonym für eine ehrenwerte Ehefrau bestätigt. Das Zertifikat bekräftigt die Tatsache, dass die Jungfräulichkeit lediglich ein Konstrukt ist. Hierbei ist nicht die anatomische Unbeflecktheit wichtig, sondern die soziale Bedeutung, die dieser Mythos aufwirft.

¹⁸ <http://www.rferl.org/content/georgia-protest-virginity-inspections/25062703.html>, [Zugriff am 27.10.2015]

Eine weitere Bestätigung des Konstrukts der Jungfräulichkeit stellt die Hymenorrhaphie dar. Darunter ist die „Wieder“herstellung der Jungfräulichkeit durch eine Operation gemeint.

3.5.4 Re-konstruktion der Jungfräulichkeit - Hymenorrhaphie

Frauen, die vor der Ehe Geschlechtsverkehr hatten, suchen ärztliche Hilfe in Kliniken, die die Hymenorrhaphie, die Rekonstruktion des Jungfernhäutchens, anbieten. Hymenorrhaphie fällt unter das Gebiet der Schönheitsoperationen und wird heftig in der Medizinethik diskutiert. Die Rekonstruktion des Hymens stellt aus medizinischer Sicht keine Notwendigkeit dar, da die physische Gesundheit der Klientin nicht in Gefahr ist.

Der Diskurs unter den Medizinerinnen bewegt sich jedoch auch dahingehend, dass kulturelle und soziale Faktoren, wie so genannte Ehrenmorde aufgrund verlorener Jungfräulichkeit oder deren soziale Folgen, wie z.B. der Ausschluss aus der familiären Gemeinschaft, den medizinischen Eingriff moralisch rechtfertigen (vgl. hierzu Wild/ Poulin/ Biller 2009). Der Jungfräulichkeit kommt in der georgischen Gesellschaft eine hohe soziale und kulturelle Bedeutung zu und deren Verlust bedeutet auch den Verlust von Ehre und Reputation. Die Wiederherstellung der Jungfräulichkeit wird hier als Ausweg aus einer zu erwartenden sozialen Diskriminierung gedeutet. Dieser Eingriff mag zwar manche Frauen aus dieser Zwangsmühle befreien, aber damit wird ebenso das Konstrukt und der Mythos der Jungfräulichkeit bestätigt.

Der Mythos der Jungfräulichkeit wurde über Jahrhunderte in vielen Kulturen durch soziokulturelle Strukturen bekräftigt. Bernau beschäftigte sich mit der theologischen und medizinischen Debatte über die Jungfräulichkeit im Mittelalter. Sie führt aus, dass im 16./ 17. Jahrhundert kontroverse Diskussionen über den anatomischen Nachweis eines Jungfernhäutchens geführt wurden. Obwohl auch damals schon bekannt war, dass die Existenz eines Häutchens am Vaginaleingang nicht nachweisbar war, wurde der Mythos der Jungfräulichkeit aufrechterhalten (Bernau 2008). Kelly sieht eine Parallele zu den heutigen Methoden der Hymenorrhaphie, denn die Konstruktivität dieses Mythos findet in dem medizinischen Eingriff zur Wiederherstellung der anatomischen Jungfräulichkeit seine Entsprechung (Kelly 2000). Die Hymenorrhaphie dient dazu, ein soziokulturelles Bild eines Mythos aufrecht zu erhalten. Ärztinnen und Ärzte, die

diese Operation durchführen, sind in einer moralisch-ethischen Zwickmühle. Denn wie kann ein Hymen anatomisch *re*-konstruiert werden, wenn vorher keines vorhanden gewesen war?¹⁹

Ich konfrontierte einige der befragten Interviewpartnerinnen mit der Tatsache, dass es erwiesen ist, dass längst nicht alle Frauen ein Hymen haben. Das war manchen von ihnen durchaus bekannt:

“Was wird passieren, wenn die Braut in der Hochzeitsnacht nicht blutet?”

Tamuna (68 Jahre): “Das passiert nicht.”

Maia (76 Jahre): “Natürlich passiert das. Meine Schwester hat in der Hochzeitsnacht nicht geblutet und sie weinte und sie weinte. Deshalb hat sich ihr Mann in den Zeh geschnitten und das Blut für seine Eltern auf dem Bettlaken verteilt, so dass sie das Blut sehen konnten. Sie [Maias Schwester] beteuerte ihm [ihrem Mann], dass sie vor der Ehe noch mit keinem Mann sexuellen Verkehr hatte.” (Interview 34, 10.07.2010).

Wenn das gegenseitige Vertrauen in der Beziehung gegeben ist, können diese Methoden genutzt werden, um die Familie davon zu überzeugen, dass die Regeln eingehalten wurden. Falls jedoch das Vertrauen in der Beziehung fehlt oder die Frauen sich vor den sozialen Konsequenzen der Ausgrenzung und Diskriminierung fürchten, etwa, wenn sie tatsächlich bereits vorehelichen Geschlechtsverkehr hatten, wählen viele den Weg der Hymenorrhaphie, um sicherzustellen, dass sie in der Hochzeitsnacht bluten.

Die Operation zur Rekonstruktion des Hymens kann in zwei unterschiedlichen Weisen erfolgen, wie Frau Dr. Eka S.²⁰ (Interview 60, 22.09.2010), die als Ärztin in

¹⁹ Im 11. Jahrhundert forschte Dr. Trotula, ein italienischer Arzt, zu Methoden, um eine Blutung in der Hochzeitsnacht vorzutäuschen. Der genannte Arzt experimentierte mit Blutegeln und riet den Frauen, die bereits vor der Ehe Geschlechtsverkehr hatten, sich am Tag vor der Hochzeitsnacht einen Blutegel auf die Schamlippen zu legen, um die Blutung vorzutäuschen. Ebenso versprach eine Waschung aus Kräutern, Zucker und Eiern das gewünschte Ergebnis (Green 1996: 118-203). Ob diese Ratschläge zum Erfolg führten, ist nicht bekannt, dennoch bestätigt diese empfohlene Praxis, dass das Vortäuschen eines reißbaren Hymens und die anschließende Blutung das Konstrukt der Jungfräulichkeit aufrechterhalten.

²⁰ Normalerweise gibt Frau Dr. Eka S keine Interviews zu diesem Thema, da keine staatliche Klinik ihren Ruf durch Hymenorrhaphie-Operationen verlieren will. Die Ärztin empfing uns dennoch, weil

einer staatlichen Klinik in Tbilisi arbeitet, erläutert: Beide Operationen können in einer Tagesklinik durchgeführt werden. Die eine Form findet unter Teilnarkose statt und dauert ca. 20-40 Minuten. Hier wird das Gewebe am Scheideneingang mit wenigen Stichen gestrafft. Bei dieser Operation ist es erforderlich, dass der Hochzeitstermin in den nächsten 3 Tagen stattfindet. Denn die Fäden lösen sich innerhalb von 3 Tagen auf. Es kann sein, dass die Naht zu früh (vor der Hochzeitsnacht) aufreißt und die Operation wiederholt werden muss, um das gewünschte Ergebnis, das Blut auf dem Bettlaken zu liefern. Eka S. betont, dass die Operation schmerzhaft ist, auch wenn eine Betäubung vorgenommen wird.

Die zweite Form der Hymenorrhaphie wird unter Vollnarkose durchgeführt und dauert ca. eine Stunde. Dabei wird wie im ersten Fall das Gewebe gestrafft und vernäht, allerdings mit mehreren Stichen und mit Fäden, die nach einer bestimmten Zeit wieder gezogen werden müssen. Diese Art der Hymenorrhaphie wird nur gemacht, wenn der Termin der Hochzeit noch Monate entfernt liegt, da diese Operation eine längere Wirkung hat. Aber sie ist medizinisch aufwendiger und teurer²¹. Die Ärztinnen und Ärzte versichern den jungen Frauen nach der Operation, dass sowohl nach der ersten als auch nach der zweiten Form der aufgeführten Operationen ein für den Ehemann spürbares Durchstoßen von Gewebe, inklusive Blutung, möglich ist. Damit bestärken diese Ärztinnen und Ärzte die nur in den seltensten Fällen zutreffende Behauptung der „entjungfernden“ Männer, das Reißen beziehungsweise Durchstoßen des Hymens mit ihrem Penis erfühlen zu können.

Obwohl dies medizinisch nicht vollständig nachweisbar ist und es keine Rückmeldungen der Klientinnen gibt, herrscht ein großes Vertrauen in diese Operation. Laut einer Fernsehsendung des TV-Kanals Rustavi 2 vom 07.11.2010 rangiert unter den plastischen Schönheitsoperationen die Hymenorrhaphie zahlenmäßig weit vor den Nasenoperationen. Die plastischen Nasenoperationen stellten bis zu dieser Zeit noch die Haupteinnahmequelle in Georgiens

wir eine Empfehlung hatten und wir mit unserem wissenschaftlichen Interesse an der Frage argumentieren konnten.

²¹ Nach Angaben von staatlichen und privaten Kliniken laufen sich die Kosten einer Hymenorrhaphie-Operation zwischen 300 und 1000 Lari, das sind ca. 150 – 500 Euro. Das ist ein hoher Preis für die hilfeschuchenden Frauen, denn der Durchschnittslohn einer Büroangestellten beträgt zum Beispiel ca. 200 Euro im Monat. Eine gute Vorbereitung und gute Strategien sind erforderlich, um eine Operation zu planen und bezahlen zu können.

Schönheitskliniken dar²². Obwohl die Hymenorrhaphie in Fachkreisen aus ethisch-moralischen Gründen angezweifelt wird, lassen sich manche Medizinerinnen und Mediziner darauf ein und bestätigen damit tradierte Vorstellungen von Jungfräulichkeit.

Neben dem Jungfräulichkeitsideal tragen noch weitere Weiblichkeitsideale dazu bei, Frauen in einer spezifischen Position innerhalb der patriarchal organisierten georgischen Gesellschaft zu lokalisieren, die sie gegenüber Männern in eine unterlegene Stellung bringt. Diese werden im Folgenden näher betrachtet.

3.6 Ehe und Familie

Die Ehe wird in der georgischen Gesellschaft als soziale Notwendigkeit gesehen, und die Gründung einer Familie gilt als ein erstrebenswertes Ziel für alle (Dragadze 1988: 109, Odermatt 2000, Koller 2009). Die Eheschließung kann als Initiationsritus vom Kind zum Erwachsenenstatus gedeutet werden. Mit der Eheschließung erhalten die Eheleute mehr Verantwortung und Mitspracherecht, denn erst als Eheleute werden sie als vollwertige Mitglieder der Gemeinschaft betrachtet. So wird die Ehe als heiliges Sakrament angesehen, das in einen religiösen Rahmen eingebunden ist (Dourglischvili 1997, Dragadze 1988, Odermatt 2000, Koller 2009). Für die orthodoxen Georgier und Georgierinnen bedeutet die Heirat das wichtigste Ritual im Leben und so stehen Frauen unter dem sozialen Druck, nicht später als mit 25 Jahren zu heiraten. Denn die soziale Notwendigkeit zu heiraten, um dadurch das Weiblichkeitsideal der Mutterschaft zu erfüllen, drängt Frauen frühzeitig in eine Eheschließung. Ältere Frauen finden unter Umständen keinen Heiratspartner mehr. Auch für Männer ist die Motivation groß, möglichst jung zu heiraten, denn erst dann genießen auch sie ein gewisses Prestige und soziale Anerkennung innerhalb der Gesellschaft.

Als alleinlebende Studentin in Tbilisi machte ich die Erfahrung, dass das Alleinleben von Frauen sowohl bei Männern als auch von Frauen skeptisch betrachtet wird. Alleinstehende oder geschiedene Frauen würden für andere verheiratete Frauen

²² Anmerkung: Hier sind private Kliniken erwähnt. Die staatlichen Kliniken sind hier nicht aufgeführt. Das bedeutet, die Zahl ist vermutlich noch höher. Vergleiche dazu gibt Bolotnikova (2010), die Informationen zu Schönheitsoperationen in Georgien gesammelt hat.

eine Bedrohung darstellen, wurde mir gesagt. Eine unverheiratete Frau wird als potentielle Verführerin gefürchtet, die mit beliebigen Männern ein Verhältnis zu beginnen bereit ist (vgl. auch Dracklé 1998: 127f.).

Es wird angenommen, dass eine Ehe Frauen sicheren Schutz vor Angriffen oder Beleidigungen anderer Männer bietet. Ähnlich wie Brüder und Väter das Verhalten ihrer Schwestern und Töchter kontrollieren, um sie davor zu „schützen“, durch vermeintlich unehrenhaftes Verhalten Übergriffe und Avancen von Männern zu „provozieren“, stehen verheiratete Frauen unter dem „Schutz“ ihrer Ehemänner (vgl. Akpinar 2003). Es scheint paradox, in einer patriarchalen Gesellschaft den Ehemann als Schutz vor patriarchaler struktureller Gewalt gegenüber Frauen zu brauchen und zu benennen. Dahinter verbirgt sich dieselbe Logik, die im letzten Kapitel über die Frühehen angeführt wurde: die Unterordnung unter einen Mann wird in Kauf genommen, als gerechtfertigt gesehen, um sich selbst beziehungsweise Frauen vor der Gewalt und den Übergriffen anderer Männer zu schützen, die überhaupt nur aufgrund der patriarchalen Machtasymmetrie und strukturellen Ungleichbehandlung von Frauen möglich ist.

Dem Anspruch nach bietet eine Ehe Frauen und ihren Kindern eine ökonomische Sicherheit. In den traditionellen Heiratsregeln war dies so vorgesehen. Die Frau sollte im Rahmen der Ehe finanziell abgesichert sein. Dafür sorgte ihre Mitgift (*mzitiv* [georgisch]), die sie im Falle einer Scheidung wieder zurückerhielt, die jedoch bei einer Entführung der Braut gänzlich entfiel.

Traditionelle Heiratsregeln und -rituale sind in den unterschiedlichen Regionen Georgiens verschieden gestaltet. Einige Gemeinsamkeiten, insbesondere solche, die im Zusammenhang mit der Ehre der beteiligten Familien stehen, lassen sich dennoch skizzieren. Innerhalb der georgischen Gesellschaft, die stark von verwandtschaftlichen und anderen sozialen Netzwerken abhängt, sind Eheschließungen eingebettet in soziale und ökonomische Allianzbeziehungen. Insofern ist eine Eheschließung in den seltensten Fällen eine individuelle Entscheidung zweier Liebender, sondern in der Regel ein Anliegen, in dem beide beteiligten Familien ein großes Mitspracherecht für sich einfordern. Laut Itonishvili (1960: 178-185) oblag die Entscheidung nach den traditionellen Heiratsvorschriften sogar allein dem Familienoberhaupt (Vater der zukünftigen Braut). Auf dem traditionellen Weg war es vorgesehen, dass der zukünftige Ehemann sich

Mittelsmänner, *shua kazebi*, suchte, um diese um Hilfe zu bitten, in seinem Namen um die Hand der Frau anzuhalten (vgl. dazu Chqonia 1955). Diese sprachen bei dem Brautvater vor und ersuchten eine offizielle Einladung für den heiratswilligen Mann und seine Familie. Diese Fürsprache und Verhandlung über Mittelsmänner galten als besonders respektvoll und notwendig, um der Ehre der Brautfamilie und insbesondere der Ehre und Autorität des Familienoberhauptes Anerkennung zu zollen. Verliefen die Verhandlungen über die Mittelsmänner erfolgreich, musste der zukünftige Ehemann bei seinem Besuch, bei dem er persönlich um die Hand der Tochter bitten durfte, den für die Tochter festgelegten Brautpreis in Form von Geschenken und Geld sowie einen Verlobungsring mitbringen (vgl. dazu Bekaia 1974: 52-56). Laut Khedeladze hatte der Brautpreis neben dem Beleg der ökonomischen Mittel des Mannes zugleich auch die Bedeutung, die Braut im Falle eines frühzeitigen Todes ihres Ehemanns oder einer Scheidung, materiell abzusichern (Khedeladze IN: Chqonia 1955: 171).

Die Ehe gilt für Georgierinnen und Georgier als Eintritt in die Gesellschaft, sie ist mit einem Statuswechsel verbunden und somit wird dem Familienleben in der georgischen Gesellschaft ein hoher Stellenwert beigemessen. Sie wird sogar als heilig bezeichnet. (vgl. dazu Dragadze 1988, Dourglisvili 1997, Sumbadze 2008, Paulovich 2016). Der Zusammenhalt der Familie gilt als ein fester Bestandteil der Gesellschaft, der auch in Zeiten des Umbruchs und der Veränderung Halt geben soll (Odermatt 2000: 29f.). Die ideelle Bedeutung der Familie soll sich unter anderem aus der Geschichte des Landes erklären (Dragadze 1988, Dourglisvili 1997, Subadze 1999, Odermatt 2000). Unzählige Kriege und feindliche Auseinandersetzungen machten laut Dragadze familiäre Netzwerke bedeutsam. Die Familie stelle zu Zeiten der feindlichen Invasionen einen Rückzugsort für die Wahrung der eigenen Kultur und der eigenen Wertvorstellungen dar. Besonders während der Sowjetzeit versuchte die Familie, die georgischen Traditionen, die christliche Religion und die georgische Sprache vor der sowjetischen Globalisierung zu bewahren (1988:15).

„They use their domestic relationship, and those of wider circle of kin, to maximize opportunities and minimize constraints presented by the soviet system“ (Dragadze 1988: 15).

Tamara Dragadze stellt die Idealvorstellung einer Familie, insbesondere im ruralen Kontext, als Einheit dar; als „unit of income, expenditure, decisions and reputations“ (1988: 46) und spricht von der Identifizierung der Dorfbewohner „with their household – their family, in which virtually all their interests are tied up“ (1988: 46). Die Familie wird als geschlossene Einheit wahrgenommen, in der wirtschaftliche und soziale Netzwerke gepflegt und weiterentwickelt werden. Loyalität innerhalb des Familiennetzwerkes umfasst nicht nur die Kernfamilie, sondern bezieht die erweiterte Familie mit ein. Die gegenseitige (finanzielle und moralische) Unterstützung der einzelnen Familienmitglieder wird als selbstverständlich erachtet (Odermatt 2000: 28). Die Unterstützung besteht über ein weitverzweigtes, verwandtschaftliches Netzwerk, das sich ebenfalls mit Netzwerken aus freundschaftlichen Verbindungen erweitert. Diese Netzwerke sind wichtig, um die Organisation von Arbeitsplatzvermittlungen, Wohnungen und diverse andere Organisationstätigkeiten zu realisieren. Diese Einheit der Familie gilt es zu bewahren und zu unterstützen.

Trotz der Logik des Kapitalismus und damit verbundener zunehmender Individualisierung, die auch vor Georgien nicht halt machen, bleibt die Familie, insbesondere durch ihren Stellenwert für die eigene Ehre und als wichtiger Teil der notwendigen Netzwerke für die ökonomische Sicherheit von hohem Stellenwert, so auch in der Wahrnehmung und Bewertung des Einzelnen. Die Regeln innerhalb eines Familienlebens sind, wie mehrfach erwähnt, stark religiös geprägt und formen durch ihre einschränkenden Verhaltensregeln für Frauen den patriarchalen Machtmechanismus innerhalb des Familienverbundes und darüber hinaus. Familie, so wie sie Dragadze darstellt, ist eine idealisierte Vorstellung eines Verbundes von Menschen, die sich innerhalb eines Machtkontinuums bewegen und darin Kontrollmechanismen aufbauen. Nach meinen Beobachtungen in Georgien bedeutet es einen unheimlichen Druck für junge Menschen, die sich von der eigenen Familie und der Gesellschaft gezwungen fühlen, eine Ehe einzugehen, um damit gesellschaftliche und kulturelle Normen zu erfüllen. Insbesondere junge Frauen stellt dieser familiäre und gesellschaftliche Druck vor eine große Herausforderung. Für sie ist es eine persönliche Kränkung, im Alter von 25 Jahren noch nicht verheiratet zu sein. Sie suchen den vermeintlichen Fehler bei sich, ihrem Aussehen, ihrem familiären Status und gehen in vielen Fällen sogar eine Ehe mit einer Person ein, die sie kaum kennen, nur um die Stimmen der Eltern, der

Nachbarschaft und der Gesellschaft verstummen zu lassen. Meine Freundin H. beispielsweise heiratete einen Mann, den sie aus Studienkreisen kannte, jedoch nicht liebte. Sie war zu diesem Zeitpunkt bereits über 25 Jahre alt und fand es an der Zeit, zu heiraten und Kinder zu bekommen. Deshalb beschloss sie, ihren Studienkollegen zu heiraten, der einer Heirat ebenso nicht abgeneigt war. Sie sprach mit mir über ihre Entscheidung dieser von ihr gewählten Zweckgemeinschaft und war zufrieden mit der von ihr getroffenen Entscheidung. Denn ab diesem Zeitpunkt verstummte das Gerede ihrer Familie und ihrer Nachbarn und die Fragen nach Heirat und Kindern.

Die folgenden Brautentführungsgeschichten veranschaulichen die hier vorgestellten Dynamiken detailliert.

4 Die Praxis der Brautentführungen

Brautentführungen sind in allen Teilen Georgiens immer noch eine gängige, wenn auch selten gewordene, Praxis. Die Brautentführung wird „Die Regel des Mitnehmens“ (*tsagvris tsesi* [georgisch]) genannt (Bekaia 1974: 55).

Es gibt unterschiedliche Typen der Brautentführung, die durch Episoden meiner Interviews exemplarisch belegt werden können. Anhand meiner Interviewaufzeichnungen kann ich für Brautentführungen erklärungsrelevante Aspekte familiärer und gesellschaftlicher Wertvorstellungen und Strukturen darlegen, die auf patriarchalen Machtmechanismen basieren. Diese Machtmechanismen beeinflussen die Entscheidungsfindung der entführten Frauen und führen dazu, dass die Entführer keine strafrechtlichen Maßnahmen zu befürchten haben. Ich will darauf eingehen, inwieweit sich patriarchale Machtstrukturen reproduzieren und auch im Falle einer geplanten und freiwilligen Entführung in die Planungsprozesse miteinbezogen werden.

4.1 Typen der Brautentführung

Generell gibt es zwei Haupttypen der Brautentführung: Die gewaltsame und die freiwillige Brautentführung.

Bei der gewaltsamen Brautentführung (*gogos motatseba* [georgisch]) können wiederum zwei Varianten unterschieden werden: Die gewaltsame ad hoc Brautentführung und die Entführung durch Täuschung. Im Falle der ad hoc Entführung wird zum Beispiel eine junge Frau auf der Straße von mehreren Männern gepackt und in ein Auto gezerrt. Eine solche Entführung trifft die junge Frau unvorbereitet und in den meisten Fällen kennt sie ihren Entführer nicht einmal. Bei der Entführung durch Täuschung wird die Betroffene unter einem Vorwand zu einem bestimmten Ort gelockt. Dort wird sie von dem Entführer und seinen Helfern empfangen, die sie entweder an diesem Platz oder anderswo festhalten, bis sie einer Heirat zustimmt - schlimmstenfalls bis es ihnen gelungen ist, eine Einwilligung durch Androhung oder Durchführung sexueller Gewalt zu erzwingen.

Im Falle der Brautentführung ad hoc ist der Entführer in der Regel ein Fremder für die junge Frau, während bei der Entführung durch Täuschung der oder die Entführer bekannt sind. Denn eine Entführung durch Täuschung gelingt nur über ein

gegenseitiges Vertrauensverhältnis, welches durch das Täuschungsmanöver missbraucht wird.

Der zweite Haupttyp der Brautentführung ist die freiwillige und von den Brautleuten gemeinsam geplante Entführung (*gaparva* [georgisch]). In diesem Fall entscheiden die beiden Heiratswilligen, die Entführung vorzutäuschen, um ihre Familien zu einem Einverständnis zu zwingen.

Die Auswertung der Interviews hat gezeigt, dass diese drei Entführungsarten klar voneinander abgegrenzt werden können, auch wenn sie auf denselben gesellschaftlichen Prämissen und Machtstrukturen basieren. Die befragten Frauen verwendeten für ihre jeweilige Entführungsart die vorgestellten spezifischen Termini. Die drei unterschiedlichen Typen werde ich deshalb im Folgenden getrennt besprechen.

4.1.1 Gewaltsame Brautentführung ad hoc

Teas Geschichte:

Tsiala, eine Georgierin, deren Vater ursprünglich aus Swanetien stammt, war zur Zeit meiner Forschung 16 Jahre alt und wohnte zwei Straßen von mir entfernt. Wir trafen uns häufiger, um uns über unseren Alltag auszutauschen. Eines Tages erzählte sie mir die Entführungsgeschichte ihrer besten Freundin Tea: Tea und Tsiala waren 2009 auf dem Weg zur Klavierstunde. Sie spazierten am Park entlang, der inmitten der Kleinstadt Tetrtskaro liegt, unweit der örtlichen Polizeistation. Am Straßenrand parkte ein Auto, in dem mehrere Männer saßen.

Tsiala: [...] dort wartete der Mann im Auto und dann haben sie sie [Tea] ins Auto gezerrt und sind davongefahren. [...] sie sagte ihm, dass sie ihn nicht liebt. [...] Sie schrie. Aber sie konnte sich trotz des Schreiens nicht retten.

E. K.: Haben die Eltern des Mädchens bei der Polizei eine Anzeige erhoben?

Tsiala: Nein, ihr Stiefvater war Polizist und er war der Leiter der Patrouille. [...] Als die Eltern ihre Tochter abholen wollten, schämte sich das Mädchen, dass sie wieder nach Tetrtskaro kommen sollte. Sie wollte nicht, dass die anderen Leute schlecht über sie reden. Deswegen ist sie in Rustavi [Nachbarstadt] geblieben.

E. K.: Warum ist sie nicht mit ihren Eltern zurückgefahren?

Tsiala: Sie schämte sich, wieder nach Tetrtskaro zurückzukehren.

E. K.: Warum schämte sie sich? Sie haben sie entführt, und sie hätte zurückkehren können, oder?

Tsiala: Sie schämte sich auch in die Schule zu kommen.

(Interview 45, 10.08.2010).

Ninos Entführungsgeschichte:

In einem Nachbardorf Tetrtskaros trafen wir Nino und ihre Schwägerin Ziala, die in den 1980er Jahren aus der Bergregion Swanetien in die Ebene Kwemo Kartlis umsiedelten. Die beiden saßen auf der Bank vor ihrem Haus und knackten die Schalen geernteter Walnüsse. Meine Feldassistentin und ich stellten uns vor und baten um ein Interview. Wir wurden zu einem Tee eingeladen und Nino erzählte uns ihre Geschichte.

Nino wurde 1963 im Alter von 23 Jahren im Dorf Chkhalta²³ in der Bergregion Swanetien von drei Männern entführt, als sie an einem Morgen in Begleitung ihres 15jährigen Cousins auf dem Weg zu ihrer Großmutter war. Die drei Männer kamen auf Nino und ihren Cousin zu und fingen ein belangloses Gespräch an. Anschließend lenkten sie Ninos Cousin ab, indem sie ihm erzählten, dass eine Kuh die Herde verlassen hätte und er sie einfangen solle. Ninos Cousin lief der vermeintlich entlaufenen Kuh nach. Die Männer gaben vor, von Ninos Mutter den Auftrag erhalten zu haben, sie nach Hause zurückzuschicken. Nino blieb nichts Anderes übrig, als in Begleitung eines Mannes aus der Gruppe zu ihrer Mutter ins Dorf zurückzugehen. Sie fühlte sich unwohl in Begleitung dieses ihr fremden Mannes. Sie bat um eine kurze Verschnaufpause und setzte sich auf eine Bank, um über diese Situation nachzudenken. Plötzlich kamen die anderen Männer auf sie zu und bedrohten sie mit einer Pistole. Nino hatte nun Angst und blieb starr auf der Bank sitzen. Die Männer riefen weitere Komplizen zu sich, die plötzlich aus dem Wald stürmten. Sie packten Nino unter den Armen und schleiften sie in das Gehölz. Nino schrie und versuchte sich freizumachen, doch sie hatte keine Chance. Die

²³ Chkhalta gehört heute zur Autonomen Republik Abchasien, vor dem Bürgerkrieg 1992/3 war das Dorf Chkhalta dem Gebiet Swanetien in Georgien zugeteilt.

Männer brachten Nino nach einem Fußmarsch in ein Haus und erst dort ließen sie sie los. Von nun an war es für Nino offensichtlich, dass sie Opfer einer Brautentführung war, jedoch offenbarte sich der „Bräutigam“ noch nicht. Nach einer geraumen Zeit gab sich Nodari als Bräutigam zu erkennen. Nino verlangte, nach Hause gehen zu dürfen, worauf der Entführer drohte, er werde ihre Brüder oder ihren Cousin umbringen, falls sie nicht in eine Ehe einwilligte. Nach einiger Zeit gab Nino schließlich ihr Einverständnis. Ninos Eltern erfuhren erst am Abend von der Entführung und machten sich sogleich auf, sie zu suchen. Allerdings fanden sie ihre Tochter erst am Abend des zweiten Tages. Sie wollten sie mit nach Hause nehmen. Ninos Mutter sprach sich gegen eine Heirat mit Nodari aus. Jedoch war es schwierig für ihre Familie, sie ohne eine Ehezusage mit Nodari mitzunehmen. Es hätte eine Feindschaft der Familien bedeutet, die, so befürchtete Nino, möglicherweise Blutrache nach sich gezogen hätte. Ein weiterer Grund, die Hochzeitsverhandlungen aufzunehmen, war die Tatsache, dass bereits einige Dorfbewohnerinnen und -bewohner von der Entführung Ninos gehört hatten, und eine zukünftige Verheiratung Ninos mit einem anderen Mann dadurch mit großer Wahrscheinlichkeit unmöglich gewesen wäre. Die Eltern stimmten deshalb einer Heirat zu und vereinbarten, dass Nino bis zu ihrer Hochzeit nach Hause zurückkehrte. Nino zog nach der Hochzeit in Nodaris Haus, gebar vier Kinder und kehrte anschließend wieder in ihr Elternhaus zurück. Sie konnte sich nie mit der gewaltsamen Entführung abfinden. Sie entwickelte keine Zuneigung zu ihrem Mann und suchte eine Möglichkeit, wieder in ihr Elternhaus zurückzukehren. Nachdem sie vier Kinder geboren hatte, sah sie „ihre traditionelle Aufgabe“ als Ehefrau als erledigt an. Sie zog mit Einverständnis ihres Ehemannes in ihr Elternhaus und nahm ihre Kinder mit. Die Vereinbarung sah vor, dass sie dennoch tagsüber die Hausarbeit im Hause ihres Ehemannes erledigte (Interview 41, 16.07.2010).

Iras Entführungsgeschichte:

Während der Interviews wurde mir mehrmals von Ira berichtet. Diese Brautentführung trug sich 2005 zu, als Ira 18 Jahre alt war. Von meiner Nachbarin Pikria hörte ich, dass sie aus einer Nachbarstadt von Tetriskaro entführt wurde. Sie wurde in ein Auto gezerrt und zu einem Haus gebracht, wo sie der Verheiratung mit dem Mann zustimmen sollten. Doch sie konnte sich in dem Haus, in dem sie

eingesperrt war, in ein abschließbares Zimmer retten. Dort blieb sie mehrere Tage ohne Nahrung eingeschlossen. Während dieser Zeit suchten Iras Eltern fieberhaft nach ihrer Tochter und fanden sie schließlich. Ein Onkel, der als Rechtsanwalt einflussreiche Menschen kannte, konnte ihnen weiterhelfen. Ira wurde nach 4 Tagen in ihr Elternhaus zurückgebracht.

Pikria kommentiert:

„Sie hat sich selbst in das Zimmer eingeschlossen, sie hat das geschafft und hat sich bei denen eingeschlossen, damit der Junge nicht zu ihr kommt. Dann hatte dieses Mädchen einen sehr guten Onkel, der war Rechtsanwalt und er hat einflussreiche Leute in den Fall einbezogen. Die Eltern haben das auch getan. Erst in vier oder fünf Tagen wurde das Mädchen rausgeholt. Aber sie war unversehrt. Dieses Mädchen hat sich selbst geschützt, sie ist so ein gutes Mädchen, sie arbeitet gut, sie lebt in Tbilisi, sie hat nicht geheiratet. Sie ist ein unfreiwillig entführtes Mädchen.“ (Interview 56, 13.09.2010).

Pikria betonte, dass der tatsächliche Name Iras in meinen Aufzeichnungen nicht erwähnt werden soll, denn Ira sei „ein sehr gutes Kind gewesen und sie hat sehr gut auf sich aufgepasst“. Pikria zeigte viel Verständnis für Iras Situation und sorgte sich um eventuell entstehende Gerüchte innerhalb der Dorfgemeinschaft, sollten meine Aufzeichnungen öffentlich werden.

Von Pikria erhielt ich die Information, dass Iras Eltern den Fall nicht vor die Polizei brachten, sondern die Angelegenheit mit der Familie des Entführers klärten. Ira entging einer körperlichen Misshandlung nur, weil sie sich in ein Zimmer hatte einschließen können. Diese Tatsache, dass Iras physische Unversehrtheit gewährleistet war, ermöglichte den Parteien eine außergerichtliche Einigung nach der Entführungstat. Iras Familie bestand auf einer finanziellen Entschädigung durch die Familie des Entführers. Wäre Ira physische Gewalt angetan worden, hätte der Vorfall Blutrache nach sich ziehen können.

Mariam, eine andere Nachbarin, fügt weitere Details zu Iras Geschichte hinzu (Interview 44, 06.08.2010). Ira wurde ihres Wissens nach von einem Mann entführt, der den Rat seiner Tante, eine Nachbarin von Ira, befolgt hätte, die ihm eine Entführung nahegelegt habe. Iras Eltern konnten, nachdem sie von der Entführung in Kenntnis gesetzt wurden, einflussreiche Vermittler (*kurdebi* [georg.] – Diebe des

Gesetzes) beauftragen, die die Angelegenheit befriedeten. Ira kehrte zu ihren Eltern zurück und die Entführer entgingen einer polizeilichen Ermittlung.

Iras Entführungsgeschichte wurde in mehreren Versionen mit abweichenden Orten und unterschiedlichem Verlauf erzählt. Selbst dass Ira vergewaltigt wurde, um ihren Willen zu brechen und sie dazu zu bringen, einer Heirat zuzustimmen, wurde mir berichtet. Ich konnte Ira nicht selbst befragen, meine Nachbarinnen rieten mir davon ab, sie meinten, ich solle die Geschichte ruhen lassen, Ira hätte genug darunter gelitten. Sie lebt nun allein in Tbilisi und hat dort eine Arbeitsstelle gefunden. Mariam meint, sie hätte aufgrund dieses traumatischen Erlebnisses nicht geheiratet. Trotz der Abweichungen in den Berichten und der Ungewissheit, was Ira selbst über ihre Entführung zu erzählen hätte, ist ihre Geschichte aussagekräftig. In Erzählungen findet sich ein relevanter gemeinsamer Nenner: Die Heirat mit dem Entführer wurde durch den Einfluss von Iras Familie verhindert. Aus den Berichten der Frauen geht hervor, dass dem Einfluss, den Netzwerken und der Ehre der Familien eine bedeutende Rolle im Ausgang der Verhandlungen zukommt, durch die die Zwangsverheiratung mit dem Entführer verhindert werden konnte.

4.1.2 Gewaltsame Brautentführung via Täuschung

Elisos Entführungsgeschichte:

In der Nähe der Stadt Teritskaro liegt das Dorf Alekseivka. Dort traf ich gemeinsam mit meiner Assistentin auf Eliso, die uns in ihren Garten einlud und uns hausgemachte Limonade servierte. Sie freute sich über unseren Besuch. Als sie hörte, dass wir zu Brautentführungen forschen, teilte sie uns bereitwillig ihre Lebensgeschichte mit.

Eliso, zur Zeit des Interviews (2010) 53 Jahre alt, antwortete auf meine Frage, wie sie ihren Mann kennengelernt hätte:

„Wenn ich Ihnen das sage, dann lachen Sie. Interessieren Sie sich dafür? Er hat mich entführt und wie [...]: zusammen mit meinem Pausenbrot“. (Interview 59, 17.09.2010).

Sie lachte und berichtete mir, dass sie in den 1980er Jahren in einer Radiofabrik im Stadtteil Dighomi in Tbilisi arbeitete, als Giorgi, ein junger Mann, auf sie aufmerksam

wurde. Eliso hatte das bemerkt, sich jedoch nichts weiter dabei gedacht. Wie jeden Morgen packte sie Pausenbrot mit Butter und Käse und machte sich auf den Weg zur Arbeit. Giorgi, der aus demselben Dorfviertel stammte, bot ihr an, sie zu begleiten. Als sie zustimmte, nutzte er die Gelegenheit sie zu entführen. Er brachte sie in sein Haus in Alekseivka. Zwar hätte er sie angelogen, aber da er sonst ein guter Junge gewesen wäre, wäre sie bei ihm geblieben und hätte ihn geheiratet. „Einfach so entführt zu werden“, war überraschend für sie gekommen. Aber sie fand sich mit der Situation ab und schätzt ihren Mann sehr. Allerdings waren ihre Mutter (ihr Vater war damals bereits verstorben) und ihr Bruder über die Entführung sehr verärgert. Ihr Bruder war gegen diese Beziehung.²⁴ Er hatte Bedenken, dass Elisos Ehe unter keinem guten Stern stünde, wenn sie einen Mann heiratete, der ohne Eltern groß geworden sei.

Elke: „Was haben ihre Eltern [zu der Entführung] gesagt?“

Eliso: „Ich habe keinen Vater mehr, schon seit langem, ich war 5 Jahre alt, als er starb. [...] mein Bruder hat sich fast umgebracht, er wollte nicht. Ich komme selbst aus Osseti, warum sollte ich also einen Griechen heiraten, das sagte er.“

Elke: „Wollte er, dass Sie einen Osseten heiraten?“

Eliso: „Er meinte, er war Waisenkind und was kannst du mit ihm Gutes erleben? Er hatte keine Mutter, er war Waisenkind. [...]. (Interview 59, 17.09.2010).“

Eliso teilte die Meinung ihres Bruders nicht und heiratete Giorgi. Ihre Ehe verläuft ihren eigenen Angaben zufolge glücklich. So empfindet sie es als Glück, von Giorgi entführt worden zu sein. Er hatte ihr schon vor der Entführung gefallen, jedoch konnte sie sich zu jener Zeit keine Heirat vorstellen. Für sie war damals die Arbeit in der Radiofabrik wichtiger. Dennoch leistete sie keinen großen Widerstand, als Giorgi sie entführte. Trotzdem war Eliso enttäuscht, dass Giorgi den traditionellen Weg der Eheanbahnung unterließ. Sie hätte sich gewünscht, so erzählte sie mir, dass er um ihr Einverständnis zur Heirat bittet, anstatt sie ohne ihr Einverständnis zu entführen und sie damit in eine alternativlose Situation zu bringen.

²⁴ Elisos Eltern kamen aus Ossetien in die Region Tetrtskaro und Giorgis Vorfahren stammen von den sog. Pontos-Griechen ab. Die Tatsache, dass Giorgis Vorfahren Pontos-Griechen sind, stellte für Elisos Bruder den Grund dar, weshalb er seine Schwester nicht mit Giorgi verheiraten wollte.

Marinas Entführungsgeschichte:

Nach dem Gespräch mit Eliso stieß Elisos Freundin Marina zu uns und wir unterhielten uns über das Wetter, unsere Ankunft im Dorf und unser Anliegen. Marina war zu dieser Zeit 59 Jahre alt (2010) und freute sich sichtlich über unsere Gesellschaft. Ich befragte sie zu ihrer Hochzeit. Sie erzählte, dass sie ihren Mann Soso bereits seit ihrer Kindheit kennt, er war damals ein guter Sportler, er konnte gut singen, Instrumente spielen und war ein guter Tänzer. Dann winkt sie ab und sagt: „Er war ein Verrückter, er hat mich angelogen, er hat mich betrogen“. Durch eine Lüge lockte Soso Marina in eine Falle, um sie zu einer Heirat mit ihm zu überreden.

Marina: „Also, als ich hier [zu diesem Zeitpunkt war Marina 19 Jahre alt] die Schule für Haustierpflege absolvierte, haben damals seine [Sosos] Onkel in Tbilisi gewohnt. Wenn er mich überreden wollte ihn zu heiraten, dann gingen seine Worte in das eine Ohr rein und durch das andere wieder raus. Ich sagte ihm, dass ich so einen Verrückten wie ihn nicht haben wollte. Als er sah, dass ich auch viele andere Bewerber hatte [...] und dass ich ihn nicht heiraten wollte, schickte er seinen Onkel zu mir, der mir erzählte, meinem Vater in Swanetien ginge es schlecht. Er sagte, ‚dein Vater ist hier [in Tbilisi], ich war geschäftlich in Mestia und ich habe ihn mit meinem Auto hierhergebracht. Man hat mir diese Adresse gegeben und mir gesagt, dass Sie seine Tochter sind‘ und sie [Sosos Onkel und ein weiterer Bekannter] haben mich mitgenommen. Als sie meinen Vater erwähnt haben, bin ich fast verrückt geworden, ich mochte ihn sehr gerne, ich hatte einen guten Vater und ich wollte sofort dorthin. Aber sie haben mich nach Hause [in Sosos Familie] gebracht, nicht ins Krankenhaus. Als ich gefragt habe, wohin wir fahren, antwortete er, zuerst zu mir [...].“ (Interview 59, 17.09.2010).

Marina war dann ziemlich schnell klar, dass sie angelogen worden war und die Krankheit ihres Vaters als Vorwand benutzt worden war, um sie in das Auto zu locken und zu entführen. Als sie realisierte, dass sie in der Wohnung gefangen war, fing sie an zu schreien. Der Onkel versuchte, sie zu beruhigen, indem er sagte, dass sie nun ihre Schwiegertochter sei. Das führte bei Marina dazu, dass sie umso lauter schrie „so dass das ganze Haus es hören konnte“. Sie ging zum Fenster und wollte

sich aus dem 7. Stock in die Tiefe stürzen, hatte jedoch Angst und fing an zu weinen. Sie weinte die ganze Zeit und sagte, sie würde nicht bleiben. Der Onkel setzte sie unter Druck und drohte, dass er Marinas Vater und Bruder töten würde, sollte sie nicht in die Heirat einwilligen. „Ich sagte, ich bleibe nicht und bis heute bin ich geblieben“, bekannte Marina mir. Sie willigte schließlich in die Ehe ein, denn es bedeutete eine große Beleidigung für die Swanen, wenn eine junge Frau die Heirat verweigerte. Diese Tat würde Blutrache nach sich ziehen. Marina erwähnt, dass ihr Vater ein starker und einflussreicher Mann war. Er arbeitete als Mediator in der Gemeinde und hätte die Entführung nicht auf sich beruhen lassen, er hätte sicherlich Maßnahmen ergriffen, um den Mann zur Verantwortung zu ziehen. Deshalb schätzte Marina die Gefahr einer Blutrache und einer möglichen Gefängnisstrafe als realistisch ein. Ihre Entscheidung, es nicht auf einen Konflikt ankommen zu lassen, ließ sie in die Ehe mit ihrem Entführer einwilligen.

Marina beschloss Stillschweigen über die Entführung zu bewahren und ihren Eltern mitzuteilen, dass Soso und sie die Entführung gemeinsam geplant hätten und sie freiwillig mitgegangen sei. Marinas Vater erfuhr nie den wirklichen Hintergrund über die Heirat seiner Tochter. Allerdings ahnte er, dass diese Ehe nicht auf freiwilliger Basis geschlossen wurde, denn auf der Hochzeitsfeier, so erzählt Marina, bedrohte er Sosos Onkel mit einem Messer und beschimpfte ihn mit folgenden Worten: „Das hast bestimmt du organisiert“. Marina bekannte nur ihrer Mutter, wie die Entführung tatsächlich abgelaufen war, und auch ihren Brüdern verschwieg sie die Wahrheit. Nach einer Versöhnungszeremonie, die abgehalten werden musste, da die Verbindung ohne Einwilligung der Eltern eingegangen wurde, wurde das Paar rechtmäßig getraut.

Die als freiwillige Entführung deklarierte Tat zwang Marina dazu, ihren Wunsch nach einem selbständigen Leben und einer freien Partnerwahl aufzugeben. Sie versuchte durch die Einwilligung in die Ehe ihre Familie, besonders ihren Vater und ihre Brüder, zu schützen.

Msias Geschichte:

Meine Assistentin und ich saßen mit Nana, zur Zeit des Interviews (2010) 69 Jahre alt, in der Augusthitze auf einer Bank unter einem Baum. Nana musste mit ihrem

Mann im Jahre 2005 aus Lentechi, Region Ratscha in Niederswanetien, nach Tetrtskaro umsiedeln, da eine Überschwemmung ihr gesamtes Hab und Gut vernichtet hatte. Mit einer staatlichen Unterstützung von 5 000 Lari und ihren eigenen finanziellen Mitteln konnten sie sich ein Haus in Tetrtskaro leisten. Sie berichtet uns über die Geschichte ihrer Freundin Msia.

In den 1960er Jahren studierte sie mit der ebenfalls aus Swaneti stammenden Msia in Kutaissi, Westgeorgien. Die beiden bewohnten ein Zimmer in einer Studentenunterkunft und verbrachten die meiste Zeit miteinander. Eines Tages lernten Nana und Msia gemeinsam für eine Prüfung, als zwei Frauen, die mit ihnen an einem Kurs teilnahmen, auf die beiden zukamen. Sie luden Msia auf einen spontanen Ausflug ein, bei dem auch die Brüder der Frauen anwesend sein würden. Msia willigte ein, und sie fuhren wenige Zeit später los. Am Abend nach dem Ausflug kehrten sie zurück zum Studentenwohnheim. Im Auto, in dem Msia saß, saßen neben Msia die beiden Schwestern auf der Rücksitzbank und eine weitere junge Frau neben dem Fahrer. Kurz vor dem Studentenheim hielt das Auto, und der zweitälteste Bruder der Frauen stieg zu Msia in das Auto. Msia war also auf der Rücksitzbank zwischen dem Bruder und den beiden Schwestern eingeklemmt. Die Freundin, die auf dem Beifahrersitz saß, verließ fluchtartig das Auto, als sie merkte, dass die Situation unangenehm wurde. Sie rannte sofort zu Nana, um sie über die Lage zu informieren, denn sie hatte den Verdacht, dass Msia entführt werden könnte. Nana handelte sofort: Sie informierte die Polizei, die daraufhin alle Hauptstraßen sperrte und die Autos überprüfte. Doch wurden weder das Auto noch die entführte Msia gefunden.

Unterdessen fuhr der Fahrer des Wagens nach Sochumi, damals Westgeorgien, heute Autonome Republik Abchasien.²⁵ Dort wohnte ein weiterer Bruder der Familie des Entführers. Nach einigen Stunden Autofahrt wurde Msia in die Familie des Bruders gebracht. Als dieser von der Entführung hörte, wollte er Msia sofort nach Kutaissi zurückbringen. Er sprach sich vehement gegen eine Heirat unter diesen Umständen aus. Die Brüder stritten sich und Msia nutzte die Unaufmerksamkeit der Brüder, um aus dem Haus zu fliehen. Sie rannte ziellos durch die Straßen Sochumis

²⁵ Bis 1992 gehörte Sochumi zu Georgien, nach dem Bürgerkrieg plädierte Abchasien auf eine Autonome Republik Abchasien. Sochumi ist nun die Hauptstadt Abchasiens.

und klopfte an irgendein Haus. Eine Frau öffnete ihr und sie wurde eingelassen. Nachdem Msia ihre Situation erklärte, versprach ihr die Nachbarin Hilfe und versteckte sie vor den Entführern. Unterdessen machte sich der große Bruder des Entführers Sorgen um den Verbleib der jungen Frau und gemeinsam mit seinem Bruder suchte er Msia in der Nachbarschaft. Sie klopfen an den Türen alle umliegenden Häuser, auch am Haus der Nachbarin. Diese öffnete und gab vor, die Frau nicht gesehen zu haben. Die Brüder kehrten unverrichteter Dinge wieder in das Haus des ältesten Bruders zurück. Dieser befahl seinem Bruder, zusammen mit seinen Schwestern wieder zurück nach Kutaissi zu fahren. Als sie wegfuhr und das Auto außer Sichtweite war, verriet die Nachbarin dem großen Bruder, dass sie Msia in ihrem Haus versteckt hielt. Der Bruder war erleichtert, die junge Frau unversehrt zu wissen. Er und die Nachbarin organisierten für Msia am nächsten Tag eine Rückreise nach Kutaissi in das Studentenwohnheim. Dort angekommen, waren Nana und die Bewohner des Heimes in heller Aufregung. Nana hatte Msias Verwandte in Swanetien informiert, die bereits auf dem Weg nach Kutaissi waren. Es gab eine heftige Auseinandersetzung über diese Entführung, die aufgrund einer Täuschung möglich gemacht wurde.

Die Einwohner des Dorfes, aus dem die Familie des Entführers stammt, stellten sich gegen die Schwestern, die durch Täuschung Msia in diese Lage gebracht hatten. Die Dorfältesten forderten in einem Beschluss den Ausschluss der Schwestern aus der Dorfgemeinschaft. Jedoch brachte der Einfluss des Ehemannes der ältesten Schwester den Ältestenrat dazu, das Urteil zu überdenken und die Schwestern weiterhin in der Dorfgemeinschaft zu dulden.

Msia hatte das Glück, in einem unbeobachteten Moment fliehen zu können und somit nicht über Tage in der Obhut ihres Entführers bleiben zu müssen. Durch die rechtzeitige Flucht konnte sie sich vor einer Ehe mit einem ihr unbekanntem Mann retten (Interview 41, 11.08.2010).

4.1.3 Inszenierte Entführung

Tamos Geschichte:

Tamo, zur Zeit des Interviews (2010) 20 Jahre alt, wohnte mit ihren Eltern in Tetriskaro. Als Tamo 17 Jahre alt war, beschlossen ihre Eltern, nach Spanien zu

migrieren, um sich dort um eine Arbeitsstelle zu bewerben. Tamo sollte unterdessen bei ihrer Tante in Tbilisi wohnen und die Universität besuchen. Sie begann nach der Abreise der Eltern im ersten Studienjahr an der Universität in Tbilisi Finanzwesen zu studieren. Bereits zu dieser Zeit traf sie sich heimlich mit Lado, einem Jungen, den sie zufällig über das Telefon kennengelernt hatte. Der junge Mann hatte sich verwählt, als er seinen Vater anrufen wollte, am anderen Ende der Leitung hatte er Tamo. Lado war angetan von Tamos Stimme und rief sie wieder an, um mit ihr zu sprechen. Auch Tamo war Lado sympathisch und sie ließ sich darauf ein. Fortan telefonierten die beiden regelmäßig miteinander und schon nach kurzer Zeit trafen sie sich heimlich. Dies wurde von Tamos Tante und deren Sohn entdeckt und weitere Telefonanrufe und Treffen verboten. Tamos Cousin nahm ihr das Mobiltelefon ab und verbot ihr, mit Lado Kontakt aufzunehmen. Tamo hielt sich nicht an dieses Verbot. Sie traf Lado weiterhin und beide verabredeten, eine Entführung vorzutauschen. Tamo ging wie jeden Tag zur Universität. Nach dem Seminar fuhr Lado mit seinen Freunden im Auto vor und Tamo stieg ein. Sie fuhren gemeinsam zu Lados Großmutter nach Kachetien²⁶. Die Großmutter wusste bis zu diesem Zeitpunkt nichts von der Entführung, jedoch unterstützte sie die beiden, da Lado ihr erzählte, er und Tamo wären bereits verlobt und eine offizielle Hochzeit stünde an. Die Großmutter nahm deshalb das Paar bei sich auf. Sie blieben drei Tage im Dorf der Großmutter. Da Tamos Eltern in Spanien arbeiteten, konnten sie Tamo nicht persönlich suchen und sich vor Ort um die Angelegenheit kümmern. Sie wurden von Tamos Tante telefonisch über die Entführung unterrichtet und waren über Tamos Verhalten sehr verärgert

Elke: „Deine Eltern waren zu dieser Zeit in Spanien, ja? Wer hat sich getraut, dort anzurufen und welche Reaktion zeigten sie?“

Tamo: „Na ja, wie man sagt, hat mein Vater sehr schlecht reagiert. Wir hatten die Handys aus, zufällig brauchte mein Mann mein Handy, denn wir tauschten abends die Handys und er brauchte eine Nummer, die in meinem Handy gespeichert war und dann hat er mein Handy eingeschaltet. Da hat plötzlich der Vater angerufen, wir erkannten die ausländische Nummer und keiner wollte drangehen, geh du dran... keiner wollte drangehen. Dann ging ich dran, der

²⁶ Gebiet im Westen Georgiens, Weinanbaugebiet.

Vater sagte, na, was kann ich jetzt tun, du bist schon verheiratet, meine Glückwünsche zu deiner Hochzeit.“ (Interview 54, 08.09.2010):

Es ist Tamo und Lado gelungen, durch ihre geplante Entführung ihre Familien vor vollendete Tatsachen zu stellen und sie dazu zu zwingen, in die Beziehung einzuwilligen. In Windeseile wurde eine Hochzeitszeremonie in Rustavi vorbereitet und das Brautpaar wurde von Lados Verwandten aus Kacheti abgeholt und offiziell im Rahmen der Familien vermählt.

Bereits während des dreitägigen Aufenthalts bei der Großmutter galten Tamo und Lado nach der Tradition als Ehepaar, da sie in der Zeit eine sexuelle Beziehung hatten. Außerdem kannten sich Lado und Tamo bereits und hatten die Entführung selbständig geplant. In diesem Falle hatten Tamos Eltern eine geringere Sorge zu tragen im Gegensatz zu einer unfreiwilligen Entführung, da die beiden einander kannten und liebten. Doch stellte die Entführung für Tamos Familie eine Respektlosigkeit dar.

Lados Familie war ebenfalls bestürzt und verärgert. Sie schickten dennoch Lados Onkel und seinen Bruder nach Kachetien, um die beiden nach Rustavi zurückzubringen und die Hochzeit vorzubereiten.

Tamo hatte bis zu diesem Zeitpunkt ihr Studium noch nicht abgeschlossen und wollte eigentlich erst nach dem Studienabschluss heiraten. Doch die Umstände drängten sie (und Lado) in eine Entscheidung. Im Nachhinein, sagt Tamo, fühlte sie sich von der Entführung überrumpelt. Auf die Frage, warum sie dennoch beschlossen hätte wegzulaufen, sagte sie „Ich weiß es nicht, vielleicht war ein Teufel in meinem Mann.“ Sie sprach ebenfalls an, dass die beiden sich darüber unterhalten hätten, mit den Eltern über die Verlobung und die anschließende Hochzeit zu reden:

„[...] am Anfang sollte er doch mit der Familie reden. Es sollte am Anfang ein Gespräch stattfinden und dann die Verlobung und dann die Hochzeit. Ich weiß es nicht, wie er auf diesen Gedanken [geplante Entführung] gekommen ist.“ (Interview 54, 08.09.2010).

Tamo bedauert die Flucht mit Lado nach Kachetien jedoch nicht. Sie meint, es war für sie ein Abenteuer, „ein anderes Gefühl, mit viel Adrenalin“.

Marissas Geschichte:

Mariam (44 Jahre), Marissas Mutter, besitzt ein kleines Ferienhaus in Tetrtskaro, in dem sie häufig die Wochenenden verbringt. An den Werktagen leben sie und ihre Familie in Tbilisi. Vor allem im Sommer flieht die Familie vor der Hitze der Stadt in die kühlere Region Tetrtskaros. Mariam lud uns in ihr Haus ein, und wir tranken Kaffee auf dem Balkon. Sie hatte ihren Mann 1985 am Fremdspracheninstitut in der russischen Stadt Pjatigorsk kennengelernt und ein Jahr später geheiratet. Das Paar hat drei Kinder, unter anderem eine Tochter, Marissa, die mit ihrem Freund Kote eine Entführung plante und durchführte. Mariam spricht nicht gerne über diese Zeit, weil sie, so sagt sie mir, damals unter Schock gestanden habe und psychisch sehr unter der geplanten Entführung ihrer Tochter gelitten habe. Marissa kannte Kote bereits aus Tbilisi. Kotes Vater hatte geschäftlich in Tetrtskaro zu tun, und so lernten sich die beiden dort kennen. Kote war häufig zu Gast in ihrem Ferienhaus. Eines Tages, nachdem die Familie wieder nach Tbilisi zurückgekehrt war, lud Kote Marissa und ihre jüngere Schwester in ein Restaurant ein. Die Eltern stimmten zu, und Kote holte die beiden Schwestern ab. Ein paar Stunden später kam die jüngere Schwester alleine nach Hause. Sie weinte und war völlig aufgewühlt. Sie berichtete ihren Eltern, dass Marissa den Tisch im Restaurant verließ, um zur Toilette zu gehen. Nach einer Weile sei auch Kote aufgestanden und sie, die jüngere Schwester, saß alleine am Tisch. Nach einigen Minuten rief Marissa ihre Schwester über das Mobiltelefon an und erklärte ihr, dass sie weder in das Restaurant noch nach Hause zurückkommen werde, da sie mit Kote weggelaufen sei. Sie wies ihre jüngere Schwester an, nach Hause zu gehen und den Eltern diese Nachricht zu übermitteln. Die Familie war geschockt. Mariam rief sofort Kotes Familie an und erfuhr, dass Kote ihnen ebenfalls telefonisch mitgeteilt habe, er sei mit Marissa für einige Tage zu Kotes Großmutter nach Asureti zwischen Tbilisi und Tetrtskaro gefahren sei.

Beide Familien waren sehr verärgert. Auf die Frage, worüber sie verärgert war, antwortet Mariam:

„Weil sie uns betrogen haben. Wir haben ihnen geglaubt, der [ihr] Vater hat ihnen das schwer vergeben, einen Monat lang hat er mit seiner Tochter nicht gesprochen, er ließ sie nicht nach Hause.“ (Interview 49, 17.08.2010).

Marissa und Kote blieben eine Woche lang bei der Großmutter in Asureti und kehrten anschließend zu Kotes Familie nach Tbilisi zurück. Die Hochzeit wurde zwei Monate später ausgerichtet, nachdem sich Marissas Vater wieder mit seiner Tochter versöhnt hatte. Auf die Frage, weshalb die beiden, ohne das Gespräch mit ihren Eltern zu suchen, weggelaufen sind, gibt Mariam folgende Erklärung: Die Familie befand sich im Trauerjahr, da Marissas Großmutter verstorben war. Nach traditionellen Regeln soll in diesem Jahr keine Verlobung und keine Hochzeit stattfinden. An sich waren Mariam und ihr Mann mit der Wahl ihrer Tochter einverstanden, jedoch empfanden sie die inszenierte Entführung als Affront gegenüber den traditionellen Gepflogenheiten und als Respektlosigkeit gegenüber ihrer Autorität als Eltern. Marissa und Kote wollten aber so schnell wie möglich zusammenleben und täuschten deshalb eine Entführung vor, um so die Vorschriften des Trauerjahres umgehen zu können.

Tatias Geschichte:

Tatia, zum Zeitpunkt des Interviews (2010) 23 Jahre alt, ist die Enkelin meiner armenischen Nachbarin und ihrem Mann in Tetrtskaro, die ihre Großeltern dort oft besucht. Ihre sechsjährige Tochter Nunu kommt jedes Mal bei mir vorbei, und wir basteln und spielen zusammen. An einem warmen Maitag holte mich Nunu ab, um bei ihrer Urgroßmutter Tee zu trinken. Bei dieser Gelegenheit führte ich ein Gespräch mit Tatia über ihre Hochzeitsgeschichte. Nunu kannte die Geschichte ihrer Eltern ebenfalls und begann von der inszenierten Entführung ihrer Eltern Tatia und Sandro zu erzählen. Ihre Mutter Tatia ergänzte die Geschichte.

Tatia und Sandro waren 16 und 20 Jahre alt, als sie eine Entführung planten, um so schnell wie möglich zusammenleben zu können. Die beiden kannten sich schon eine längere Zeit, da Sandro der beste Freund²⁷ von Tatias Bruder ist. Tatias Bruder bemerkte deren gegenseitige Zuneigung und sprach sich gegen eine Freundschaft zwischen Tatia und Sandro aus. Aus diesem Grund stritten sich die Geschwister häufig. Tatias Eltern lebten zu dieser Zeit in Griechenland, um die Familie in Georgien finanziell zu unterstützen. Die Geschwister waren in der Obhut von Tatias

²⁷ Blutsbruder, *dzmakazebi* [georgisch].

Onkel Tornike in Giorgiashvili in der Nähe der Stadt Tetrtskaro. Tatia sollte in der Schule einen Computerkurs absolvieren, um danach ihren Eltern nach Griechenland zu folgen. Ihrer Meinung nach waren dort die Chancen auf dem Arbeitsmarkt für Tatia günstiger. Als Tornike von der Freundschaft Tatias und Sandros erfuhr, beschloss er, Tatia zu den Verwandten in das nahegelegene Dorf Gardabani zu bringen, um den Kontakt zu unterbinden. Tatia erfuhr davon und erzählte ihrer Freundin Lika, was ihr bevorstand. Diese unterrichtete Sandro davon. Daraufhin plante Sandro eine Entführung. Er wies Lika an Tatia mitzuteilen, dass er abends mit einem Taxi am Hinterausgang von Tatias Haus warten würde. Tatia sollte mit wenig Gepäck heimlich das Haus verlassen und in das Taxi steigen. Tatia befolgte die Anweisungen und verhielt sich ihrem Bruder und Onkel gegenüber unauffällig. Sandro bestellte ein Taxi aus Tbilisi, um sicherzugehen, dass ihn der Taxifahrer nicht erkennen würde. Tatia wartete bereits mit ihrer gepackten Tasche am Gartentor, als Sandro mit dem Taxi kam. Sandro wies das Taxi an, nach Afrika, einem Stadtteil von Tbilisi, zu fahren.

Unterdessen bemerkten Tornike und Tatias Bruder Tatias Abwesenheit und suchten die Straße nach ihr ab. Sie fragten bei den Nachbarn nach Tatias Verbleib und ein Mann gab an, er hätte Tatia und Sandro gesehen. Tornike rief die Polizei an, um die Entführung zu melden. Die Polizei sperrte die Straße nach Tbilisi und kontrollierte jedes Auto mit einem Kennzeichen aus der Region Tetrtskaro. Sandro hatte dies wohl bedacht, als er ein Taxi aus Tbilisi rief. Tatia und Sandro, deren Taxi ein Kennzeichen aus Tbilisi trug, konnten entkommen. Dort suchten sie Unterschlupf bei Sandros entfernten Verwandten. Dies war die einzige Möglichkeit unentdeckt zu bleiben, denn Sandro wusste, dass seine und Tatias Familie alle engeren Verwandten anrufen würden, um nach ihrem Verbleib zu fragen. Tatia und Sandro blieben zwei Nächte dort. Am dritten Tag wurden sie von Tornike und weiteren Verwandten gefunden und nach Giorgiashvili in die Familie von Sandro gebracht.

Tatias Eltern wurden sogleich über die freiwillig geplante Entführung ihrer Tochter in Kenntnis gesetzt. Sie waren sehr verärgert und brachen den Kontakt zu ihrer Tochter für zwei Monate ab. Tatias Mutter wollte sie unbedingt wieder zurück in die Familie holen und die Hochzeit verhindern. Tatia hatte aber ihren Vater auf ihrer Seite, denn er wusste, dass eine Zustimmungsverweigerung in die Ehe seiner

Tochter deren Zukunft schaden könnte, weil sie als bereits entführte Frau keinen anderen Ehemann mehr finden würde.

Elke: War dein Vater auch verärgert?“

Tatia: „[...] meine Mutter war verärgert, sie hat gesagt, wenn ich nach Hause komme, wird sie mich an den Haaren hineinzerren. Mein Vater hat gesagt, sprich bitte nicht mehr. Meine Mutter hat gesagt, ich muss mein Kind wieder zurückbringen. Mein Vater hat gesagt... du weißt ja, wie georgische Männer sind ... die nehmen das Mädchen nicht mehr zurück.“

Elke: „Warum?“

Tatia: „Wenn die Frau ein oder zwei Tage wegbleibt, das gefällt ihnen nicht...Mein Vater ist ein anderer Mann, er ist grantig. Meiner Mutter hat mein Mann gefallen.“

[...]

Elke: „Und nach zwei Monaten hat sich deine Familie wieder mit dir versöhnt?“

Tatia: „Ja.“ (Interview 10, 23.05.2010).

Nach der Versöhnung mit ihrer Familie, erfuhr Tatia, dass sie schwanger war. Daraufhin wurde eilig der Termin für die Hochzeitsfeier festgesetzt. Neun Monate nach der Entführung feierten Tatia und Sandro ihre standesamtliche Hochzeit. Eine kirchliche Trauung fand nicht statt. Um Mitternacht, während der Hochzeitsfeierlichkeiten, setzten die Wehen ein und Tatias Tochter kam zur Welt.

Heute ist Tatia 23 Jahre alt und stillt ihr zweites Kind, während wir das Gespräch führen. Ihre sechsjährige Tochter spielt am Boden und lauscht der Unterhaltung. Im Hof sind Stimmen zu hören, ihr Mann Sandro kommt durch den Garten auf die Veranda, er trägt weiße Hosen, weißen Schuhe und ein weißes T-Shirt. Seine Hände sind ölerschmiert. Als Tatia das sieht, fragt sie ärgerlich, weshalb er in weißer Kleidung das Auto reparieren muss, da sie ja nun die Ölflecke aus der weißen Kleidung waschen müsse. Sie rollt mit den Augen und gibt mir zu verstehen: „Ich habe drei Kinder“ (Interview 10, 23.05.2010).

4.2 Deutung der Interviews - Perspektive der Frauen

Die Fragen, die sich mir während der Interviews und der anschließenden Analyse immer wieder stellten, waren: Wieso bleiben die Frauen bei ihrem Entführer, warum kehren sie nicht nach Hause zurück und erstatten Anzeige?

Aus den Interviews geht hervor, dass Frauen eine passive Rolle zugedacht ist und sie diese innerhalb der Dynamik der Entführungssituation auch eindeutig einnehmen, weil ihre Handlungsmöglichkeiten (aufgrund der patriarchalen Machtasymmetrie) im Vergleich zu denen des Entführers viel geringer ausfallen. Trotz dieser ihnen zugedachten Position und Rolle sind sie aber als Akteurinnen nicht passiv, sondern agieren in einem festgelegten (patriarchalen gesellschaftlichen) Rahmen nach den besten Möglichkeiten, die sie für sich und ihre Familie in diesem engen Setting sehen. Dabei überlegen sie, welche Konsequenzen ihre Entscheidungen für sie selbst und für ihre Familie nach sich ziehen werden. Auch bei gewaltsamen Entführungen stimmen die Frauen in der Regel einer Heirat zu, um ihre Familie vor Gerüchten und Reputationsverlust zu schützen. In der georgischen Wertvorstellung ist Frausein stets mit ihrer Rolle als Ehefrau und Mutter verbunden, daraus leitet sich ihr sozialer Status ab. Aus diesem Grund nehmen Frauen nach einer gewaltsamen Entführung eine Heirat in Kauf, um nicht das Schicksal erleiden zu müssen, nach einer Entführung unverheiratet zu bleiben. Meine Interviews belegen, dass die Frauen nach der Entführungstat in der Regel bei ihrem Entführer bleiben. Ihre Beweggründe will ich aus den einzelnen Fallbeispielen näher herausarbeiten.

Aus den Entführungsgeschichten von Tea, Nino, Eliso und Marina geht hervor, dass die mit der Entführung einhergehende Verletzung der Ehrvorstellungen, insbesondere der Reinheit der Frau, sich auf die gesamte Familie überträgt und dass die „Unreinheit“ einer unverheirateten Tochter eine Schande für die ganze Familie darstellt. Die Situation einer Entführten liefert keine wirklichen Handlungsoptionen oder echte Auswege. Die betroffenen Frauen können das Rad nicht mehr zurückdrehen, sobald ihre Entführungen bekannt geworden sind. Sie haben die „Wahl“ zwischen einem Leben als von der Gesellschaft Geächtete und alleinstehende Frau mit schlechten ökonomischen Aussichten, oder dem Leben als Ehefrau eines Mannes, der sie in diese Situation gezwungen hat.

Grundsätzlich wird nach einer Entführung angenommen, dass die Entführte keine Jungfrau mehr ist. So sieht es auch Naira, die zum Zeitpunkt des Interviews (2010) 37 Jahre alt ist. Sie berichtet über eine junge Frau aus ihrem Bekanntenkreis:

„Ich weiß, dass ein Mädchen einen Mann nicht heiraten wollte. Der Mann entführte sie und, obwohl die Frau diesen Mann nicht heiraten wollte, blieb sie bei ihm. Das ist ja eine Schande, wenn die Frau nach einer Entführung zurück zu ihren Eltern kommt [...]. Nach einer Entführung ist alles schon passiert, meistens kehrt die Frau nicht zu ihren Eltern zurück. Die Frau sagt meistens, ‚nein, ich komme nicht zurück‘. Wenn sie so etwas macht, dann bedeutet das, dass sie schon geschändet ist [vergewaltigt wurde].“ (Interview 39, 14.07.2010).

Auch wenn es Fälle gibt, wie den Iras, in denen die Familie einer Verheiratung mit dem Entführer nicht zustimmt, und die Tochter wieder in die Familie zurückgeholt wurde, finden sich viel mehr Äußerungen, die besagen, dass die Familien ihre Töchter nicht wieder aufnehmen können oder wollen.

Laut Dea, einer 39jährige Rechtsgehilfin (Interview 38, 12.07.2010), schämen sich die Frauen, eine unfreiwillige Entführung anzuzeigen. Vielmehr gehen die Eltern des entführten Mädchens davon aus, dass der Entführer ihre Tochter heiratet und so das Familienansehen nicht beschädigt wird. Dea hat bei Gericht beobachtet, dass zwar Anzeigen wegen gewaltsamer Entführungen eingegangen sind, diese jedoch kurz danach wieder zurückgezogen wurden mit der Begründung der Frauen, sie wären freiwillig mitgegangen. Dea glaubte den Aussagen der jungen Frauen nicht, nach ihrer Meinung sind die jungen Frauen von ihren Eltern überzeugt worden, die erzwungene Entführung in eine freiwillige und geplante Heiratsentscheidung umzuwandeln. Die Reputation der Familie, basierend auf traditionellen Ehrvorstellungen, ist für sie wichtiger als das Wohlbefinden der Töchter. Andererseits liegt in der Entscheidung, den Entführer zu heiraten, auch ein Moment von Handlungsmacht der entführten Frauen, unabhängig von dem Druck, den die Familie ausübt. Entscheiden sich die entführten Frauen also dafür, sich auf eine Ehe mit dem Entführer einzulassen, oder - so wie Marina – vorzugeben, es habe sich um eine inszenierte Entführung gehandelt, können sie ihre Familien nicht nur vor gewaltsamen Konflikten, sondern auch vor dem Dilemma bewahren, ihre Tochter zurückweisen zu müssen, um den Ruf ihrer Familie zu wahren. Innerhalb der Strukturen und ihres durch gesellschaftliche Normen geprägten Selbstbildes

opfern sich einige Frauen regelrecht und geben ihre Wünsche und Träume auf, um ihre Familie innerhalb des Rahmens ihrer Möglichkeiten zu schützen. Durch das Erdulden der ungerechten Situation stellen sie aktiv sowohl die eigene Ehre als auch die ihrer Familie dadurch wieder her. Auch wenn dieses Handeln angesichts ihrer jeweiligen persönlichen Situationen und der starken Einschränkungen durch ihre gesellschaftlich unterlegene Position nachvollziehbar ist, stützen sie dabei im Effekt selbst das patriarchale System, unter dem sie leiden und das ihre Situation verursacht.

Scham und Schande nehmen in den zuvor skizzierten Entführungsgeschichten eine wichtige Rolle ein. In der Enttäuschung und Wut der Eltern der jungen Frauen, die sich auf eine inszenierte Entführung eingelassen oder eine solche geplant hatten, kommen diese beiden Betrachtungsweisen zum Ausdruck. Auch bei Teas Freundin Tsiala, die gegen ihren Willen entführt wurde, wird Scham als Grund angegeben, weshalb sie nicht nach Hause zurückkehren wollte. Aus einem Schamgefühl heraus weigerte sie sich auch, weiterhin die Schule zu besuchen. In den Daten, wie oben bereits an einem Beispiel illustriert, finden sich mehrfach Hinweise auf Scham und Schande als wirkmächtige Kategorien innerhalb von Brautentführungen. Insbesondere nicht betroffene Frauen formulierten mir gegenüber immer wieder, dass Schande der Grund sei, warum Frauen nach einer Brautentführung ihren Entführer heiraten müssten. Meine Interviewpartnerin Nuza sagte, dass ihre Bekannte gewaltsam von mehreren Männern entführt wurde. Vergeblich hatte die junge Frau versucht zu fliehen. Die Entführer wollten um jeden Preis verhindern, dass die junge Frau zur Polizei geht und sie anzeigt. Eine Vergewaltigung sollte das unmöglich machen. Auf meine Frage, warum die junge Frau bei diesem Mann geblieben ist, sagt Nuza:

*„[...] damals war die Hauptsache, dass die Frau nicht in Verruf gerät.“
(Interview 55, 09.09.2010).*

Zwei Frauen, die von einer Brautentführung betroffen waren und ihre Entführer daraufhin heirateten, betonten, dass sie sich durch die Entführung schämten und sich deshalb gezwungen sahen, bei ihren Entführern zu bleiben um Schande zu verhindern: Eka, zum Zeitpunkt des Interviews 62 Jahre alt, wurde durch Täuschung in eine Ehe gezwungen. Sie arbeitete als junge Frau in Tbilisi und besuchte dort öfters ihre Schwester. Ein Freund ihres zukünftigen Mannes, den sie und ebenfalls

seine Familie aus Tetrtskaro kannte, bat sie, mit ihm ins Krankenhaus zu fahren, um sein krankes Kind zu besuchen. Eka willigte ein und stieg in das Auto. Der Freund fuhr allerdings nicht ins Krankenhaus, sondern in eine Wohnung, die der Cousine ihres zukünftigen Mannes gehörte. Eka wurde in die Wohnung gebracht und nach einer Weile dort von den dort lebenden Bewohnerinnen und Bewohnern nach und nach alleine gelassen. Spät am Abend war sie ganz alleine mit dem Mann, der diese Entführung einfädeln hat lassen und Eka fühlte sich hilflos und sah keinen Ausweg für sich:

„Das war eine dumme Situation und es war eine ungeschickte Situation, wie sollte ich die Nacht mit diesem Mann in diesem Haus verbringen und am nächsten Morgen nach Hause gehen? Es gab nichts [keine sexuellen Kontakte], aber trotzdem. Das war eine Schande und ich bin geblieben.“ (Interview 12, 26.05.2010).

Eka kannte ihren zukünftigen Ehemann vor der Entführung nur flüchtig. Sie wusste, dass sie ihm gefiel, jedoch erwiderte sie seine Avancen nicht. Dennoch entschied sie sich, bei ihm zu bleiben, um sich selbst und ihrer Familie die Blamage ihrer Rückkehr zu ersparen, die nach ihrer Auffassung als Schande wahrgenommen werden würde. Eka schämte sich, ihrer Familie durch die vermutlich aufkommenden Gerüchte der Nachbarschaft und Dorfgemeinschaft Schwierigkeiten zu bereiten und willigte in eine Ehe mit ihrem Entführer ein. Dadurch hoffte sie, die Schande und den damit einhergehenden Reputationsverlust von ihrer Familie abzuwenden. Eka berichtete bei einer anderen Gelegenheit, dass ihre Tochter Inga 1991 ebenfalls entführt wurde. Eka war damals in heller Aufregung und suchte ihre Tochter mehr als vier Tage lang, um sie wieder nach Hause zurückzubringen. Als sie und ihr Mann Inga fanden, wollte diese nicht nach Hause, sondern sie entschied sich, ihren Entführer zu heiraten, da sie sich in ihn verliebt hatte. Eka machte sich damals große Sorgen und erinnerte sich vermutlich an ihre eigene ausweglose Situation. Sie sprach nicht explizit darüber, jedoch standen ihr während des Erzählens die Sorgen ins Gesicht geschrieben.

Satenik, eine armenisch stämmige Georgierin, war zum Zeitpunkt des Interviews (2010) 49 Jahre alt. Sie wurde von ihrem (georgischen) Ehemann und dessen Familie in eine Falle gelockt, um ihr Einverständnis in eine Ehe zu erzwingen.

Satenik: „[...] Sie haben mich angelogen, indem sie sagten, sie wollten mich nach Hause zu meiner Familie fahren, denn sie haben mich zu der Familie meines zukünftigen Mannes gebracht. Was sollte ich machen? Was sollte ich machen? Dort gab es eine Feier, ich habe gesagt, ich muss trotzdem nach Hause gehen. Mein Mann hat mir gesagt, wohin willst du gehen? Es dämmt schon, es wird schon Abend. Ich habe gesagt, das ist egal, ich gehe jetzt. Ich kann nicht hier schlafen, weißt du denn nicht, wie bei uns die Regeln sind? Ich habe gedacht, ich werde früh morgens aufstehen und dann zu Fuß nach Hause gehen. Die Männer haben mich in das Haus gebracht und mich nicht weggelassen. Ich war nicht mehr so klein, ich war 23 Jahre alt. So hat mein Mann mich nach Hause gebracht. Mein Mann hat gesagt, was werden die Leute sagen, wenn du eine Nacht in einem anderen Haus verbringst und dann gehst du wieder nach Hause? Das ist ja Schande. [...]“

Elke Kamm: „Was hat ihr Vater zu dieser Geschichte gesagt? War er verärgert?“

Satenik: „Die beiden waren verärgert. Ich wusste doch nichts. Als meine Schwester zu mir kam, sagte sie, dass es meiner Mutter deswegen nicht gut ging. Was sollte mein Vater machen, fluchen, oder was? So bin ich also in dieser Familie geblieben. [...] Ich habe doch gesagt, ich kannte meinen Mann nicht gut. Ich habe ihn nicht geliebt. Ich habe mit meinem zukünftigen Mann nur eine Freundschaft gehabt. Ich kannte ihn ein Jahr. Am Ende habe ich gehört, dass er in mich verliebt war. [...] Als ich damals zu ihm kam, konnte ich nicht zurückkehren, das wäre ja eine Schande. Was würden die Leute sagen? Ich bin [für eine geraume Zeit] wieder zurückgegangen. Früher gab es andere Regeln.“ (Interview 11, 23.05.2010).

Satenik war der Meinung, dass es für alle Frauen zu jener Zeit wichtig war, die gesellschaftlichen und traditionellen Regeln des Wertesystems einzuhalten, die von einer Frau Sittsamkeit und Reinheit abverlangen.

Satenik: „[...] dann hätte ich nach Hause zurückkehren können. Deswegen bin ich nicht nach Hause zurückgekehrt. Ich wollte nach Hause. Das hat mein Mann ausgenützt, weil er gesagt hat, dass ich nicht zurückkehren kann, weil sonst das ganze Dorf über mich geredet hätte, wenn ich zurückgegangen wäre. Das wäre eine Schande gewesen. [...]“ (Interview 11, 23.05.2010).

Sowohl bei Eka als auch bei Satenik fällt auf, dass sich das Gefühl der Scham auf die eigene Familie und das Gerede der Leute über sie bezieht und sie die Schande nur in Zusammenhang mit der Reputation ihrer Familien brachten. Die Ausweglosigkeit der Situation ist also durch ihr gesellschaftliches Umfeld produziert. In Sateniks Fall benutzt ihr Entführer diese gesellschaftlichen Normen und Werte, indem er Satenik auf die Ausweglosigkeit ihrer Situation hinwies. Diese Manipulation durch den Mann zeigt die Wirksamkeit der gesellschaftlichen Kategorien Scham, Schande und Ehre, die Frauen in das männlich geprägte Machtsystem unterordnet und ihnen die Wahlfreiheit raubt.

Das Gefühl der Scham, welches die Frauen nach der Entführung empfinden, kennzeichnet die Angst vor dem gesellschaftlichen und familiären Druck und den enttäuschten Erwartungen der Familie. Die Frauen setzen für sich den Maßstab der Gesellschaft an, an dem sie sich als ehrbare Frau innerhalb der Gesellschaft messen. Wenn sie sehen, dass sie die Messlatte nicht erreicht haben, auch wenn es unverschuldet ist, schämen sie sich. Die entführten Frauen übernehmen also die Verantwortung für die Tat (vgl. dazu Hilgers 2006). Sie tun dies in doppelter Hinsicht: einerseits nehmen sie die Schuld auf sich, indem sie sich für etwas schämen, das gar nicht ihr Verschulden ist und andererseits tragen sie auch die Konsequenzen in dem sie dafür sorgen, die vermeintliche Schande von sich und ihrer Familie zu nehmen, indem sie sich dem gesellschaftlichen Korsett unterordnen.

Inga berichtet von einer Entführung in den 1990ern, bei der eine Bekannte nach einer Entführung ans Bett gefesselt und von ihrem Entführer vergewaltigt wurde. Die Nachbarinnen und Nachbarn riefen die Polizei, die die Frau von den Fesseln und ihrem Entführer befreite. Die Frau erstattete dennoch keine Anzeige und beteuerte vor der Polizei, dass sie freiwillig mitgegangen sei. Inga zufolge unterließ ihre Bekannte die Anzeige gegen den Entführer und Vergewaltiger, weil sie sich schämte, als vergewaltigte Frau in der Gesellschaft stigmatisiert zu sein:

Inga: „Sie hat [der Polizei] nicht gesagt, dass der Mann sie vergewaltigt hatte, Das war ja eine Schande. Damals würde diese Frau uzeso [georgisch: regellos, zügellos] sein und über sie würde geredet werden.“ (Interview 35, 11.07.2010).

Das Gefühl der Scham löst ebenso ein Gefühl der Schande und der Schuld aus (Hilgers 2006). Die entführten und vergewaltigten Frauen fühlen sich schuldig an

der eintretenden Situation des eigenen und familiären Reputationsverlustes. Deshalb versuchen sie Wege zu finden, wie sie die Ehre und die Reputation der Familie schützen können und nehmen es auf sich, durch das Eingeständnis in eine Heirat die Schuld aufzuheben.

Durch die Betrachtung von Scham und Schande wird ersichtlich, dass beide Gefühle beziehungsweise Motive mit Befürchtungen an ihr weiteres Leben gebunden sind, sollten sie sich gegen eine Ehe mit dem Entführer entscheiden. Vielleicht liegt sogar in den befürchteten Konsequenzen, die sich hinter Scham und Schande verbergen, die eigentliche Triebfeder für die Einwilligung in eine Ehe mit dem Entführer. Üble Nachrede, Gerüchte sowie angezweifelte Ehre werden von den meisten Frauen, mit denen ich gesprochen habe, als Konsequenz einer Brautentführung ohne anschließende Verheiratung benannt. Da eine Entführung innerhalb der Familie und der Dorfgemeinschaft nicht nur als Verstoß gegen die traditionellen Heiratsregeln gesehen wird, sondern außerdem bedeutet, dass die junge Frau ihre Ehre, ihre Jungfräulichkeit, verloren haben könnte, genügt allein die Tat der Entführung, um das Gerücht über den Ehrverlust der jungen Frau zu verbreiten und sie und ihre Familie zu demütigen. Diese Erniedrigung lastet einerseits schwer auf den entführten Frauen, da sie sich schuldig fühlen und in der Verantwortung, die Reputation der Familie - und damit auch ihre eigene - wiederherzustellen, indem sie den Entführer heiraten. Andererseits führen diese Gerüchte auch zwangsläufig dazu, dass es der betroffenen Frau quasi unmöglich ist, einen anderen Ehemann zu finden.

Die Aussicht, keinen Ehemann mehr zu finden, wird in Ninos Geschichte als Motiv für Nino selbst und auch für ihre Familie genannt; insbesondere in den Geschichten zur inszenierten Entführung wird ersichtlich, dass genau diese Konsequenz dafür sorgt, dass die Familien der entlaufenen Töchter fast keine andere Wahl haben, als in die Eheschließung einzuwilligen. Dali sagt, es soll außerdem Gerede im Dorf vermieden werden: „Die Zunge ist ohne Knochen“ sagt sie und spielt darauf an, dass sich Gerüchte innerhalb einer Kleinstadt wie Tetriskaro schnell herumsprechen und dadurch das Ansehen einer Familie beschmutzen können. Gerüchte können dafür sorgen, dass die Ehre und Jungfräulichkeit einer Frau in Zweifel gezogen werden, so dass ihre Chancen, einen anderen Ehemann zu finden,

extrem geschmälert werden. Deshalb versuchen die Familien die Angelegenheit ohne großes Aufsehen zu regeln.

Die gesellschaftlichen Konventionen und Vorstellungen von Ehe und Familie, die Notwendigkeit eines Ehemanns für die eigene ökonomische Absicherung, das Ansehen innerhalb der Dorfgemeinschaft und die Möglichkeit als Mutter den eigenen Kindern eine gute Zukunft bieten zu können, all dies beeinflusst die Entscheidungsfindung entführter Frauen. Die Vorstellung, dass die Rückkehr in ihre Familie zur Konsequenz hat, dass eine Verheiratung mit einem anderen Mann nach der Entführung nahezu unmöglich ist, stellt für die entführte Frau eine ausweglose Situation dar. Eine Heirat ist die einzige Möglichkeit, ihre und die Reputation ihrer Familie zu retten. Dieses Motiv wird vor allem dann nachvollziehbar, wenn man sich vor Augen führt, dass innerhalb der patriarchalen georgischen Gesellschaft, wie in Kapitel 3 dargelegt, Frauen das Rollenideal der guten Hausfrau und Mutter als Referenzrahmen für das eigene Selbstbild verinnerlichen. In einer gesellschaftlichen Struktur, die Frauen fast ausschließlich auf ihre Rolle als Mutter und Hausfrau reduziert, stehen wenig weitere mögliche Lebenswege bereit, die dennoch den gesellschaftlichen Konventionen und dem Wohlwollen der Mitmenschen entsprechen. Insofern erscheint die Entscheidung, in die Ehe mit dem eigenen Entführer einzuwilligen, nicht nur als reiner Zwang und ein passives Sich-Ergeben in die Strukturen, sondern kann gleichsam als bewusst getroffene Entscheidung verstanden werden. Von dieser versprechen sich die Frauen für ihre Zukunft eine bessere Ausgangssituation als von einem Leben, in dem sie womöglich immer für sich alleine sorgen müssen und der Ächtung der Gemeinschaft ausgesetzt sind.

Dabei sollte beachtet werden, dass diejenigen Frauen, die es rechtzeitig schafften, vor ihren Entführern zu fliehen und nicht gezwungen waren, eine Nacht außerhalb ihres Elternhauses zu verbringen, wie beispielsweise Msia, Nanas Freundin, sich trotz der Entführung nicht gezwungen sahen, eine Ehe mit dem Entführer einzugehen. Der tatsächliche Ablauf der Entführung und somit auch die Wahrscheinlichkeit von Gerüchten nehmen folglich großen Einfluss auf den Ausgang einer Entführung und den sich daran anschließenden Verhandlungen. Nicht zuletzt zeigt Iras Geschichte, dass trotz der Gerüchte und Schande ein alternativer Ausgang einer Brautentführung möglich ist. Ira und ihre Familie haben

sich gegen die Verheiratung entschieden, und Ira hat dafür ein Leben in Kauf genommen, welches ihr, in den Augen ihrer Familie und der Gesellschaft, womöglich weniger Möglichkeiten und Sicherheiten bietet als ein Leben als Ehefrau, und ihr wahrscheinlich auch die Chance, Kinder zu bekommen, genommen hat. Bei Iras Befreiung spielen sicherlich auch die einflussreichen Netzwerke ihrer Eltern eine entscheidende Rolle, auf die nicht alle entführten Frauen zugreifen können. Dennoch zeigt diese Geschichte auf, dass eine Brautentführung wider Erwarten nicht immer eine aussichtslose Situation darstellt, die die Frauen zu Passivität verdammt. Sowohl Ira als auch die Frauen, die sich für eine Ehe mit ihrem Entführer entscheiden, beziehungsweise in Anbetracht der konkreten Umstände entscheiden müssen, erscheinen aus diesem Blickwinkel nicht nur als hilflose Opfer der starren gesellschaftlichen Normen, an deren Produktion und Reproduktion auch Frauen beteiligt sind. Vielmehr treten sie als Akteurinnen auf, die bewusste Entscheidungen treffen, um für sich selbst, trotz des stark eingeschränkten Handlungsspielraums, das Beste aus der Situation zu machen.

4.3 Gewalt gegen Frauen

Die Wirkmächtigkeit der öffentlichen Meinung wie auch die Internalisierung der patriarchalen Rollenideale für Frauen als Hausfrauen und Mütter wird neben der Brautentführung auch in Gewaltsituationen, wie zum Beispiel in Fällen häuslicher Gewalt, deutlich. Frauen erdulden körperliche Gewalt von Seiten der Entführer bzw. ihrer Ehemänner, um die Reputation ihrer Familie nicht auf das Spiel zu setzen, um den Schein einer harmonischen Familie nach außen zu spiegeln und sich selbst nicht zu kompromittieren. Frauen, die Gewalt erfahren haben, verschweigen ihre Geschichte aus Angst vor den Gerüchten, die nach Bekanntwerden der an ihnen verübten Gewalt durch die Nachbarinnen und Nachbarn in Umlauf gesetzt werden. Ebenso spielt hier die Familienehre, die Reputation, eine große Rolle. Die Frauen schämen sich, Gewalterfahrungen nach außen in die Öffentlichkeit zu tragen. Sie versuchen diese Erfahrungen als Angelegenheit innerhalb der Familie zu belassen. Das „Nach-außen-Tragen“ der internen Familienangelegenheiten würde gleichzeitig bedeuten, dass die Frau die ihr zugeschriebene Rolle als emotionale Vermittlerin und Friedensstifterin innerhalb der Familie nicht ausfüllen kann und als Folge der

Ehemann sie dafür bestraft. Aus diesen Gründen verschweigen die Frauen ihre Erfahrungen mit Gewalt und erdulden die Situation.

Wenn ich Frauen auf ihre Erfahrungen mit Gewalt in der Ehe in den Interviews ansprach, wichen sie mir aus. Es schien, als liege etwas Unaussprechliches zwischen ihren Worten, das nur durch Mimik und Gestik gedeutet werden kann. Auf meine Nachfragen, weshalb das Gesetz in Fällen wie der Brautentführung nicht in Anspruch genommen wird und weshalb die Frauen der Meinung sind, dass Männer mehr Rechte als Frauen hätten, wurden mir folgende Antworten gegeben:

Mariam: „So ist das, Elke. So ist das kaukasische Gesetz [kukasiuri adattsesebi] bei uns. In asiatischen Ländern ist das so die Regel.“ (Interview 44, 06.08.2010).

Ketevan sagt, dass die gesellschaftlichen Wertvorstellungen in Hinblick auf das Verhalten von Männern und Frauen unterschiedlich ausgelegt werden und deshalb die Rechte für Frauen beschnitten werden.

Ketevan: „Hier zum Beispiel hat der Mann mehr Rechte als die Frau. [...] Die Männer erlauben sich viel mehr als die Frauen.“ (Interview 27, 28.06.2010).

Die physische und psychische Gewalt, die eine Frau bei einer Brautentführung erlebt, wird kaum thematisiert, sie ist mit einem Tabu belegt. Die Erinnerungen, der Tag der Entführung und die Tage danach, sollen nicht durch Worte wieder hervorgerufen werden. Pikria bemerkte, als ich sie fragte, wie ihre Freundin mit der unfreiwilligen Entführungstat der Tochter umgegangen ist:

Pikria: „Warum werden [sollen] sie darüber sprechen, warum sollen sie sich an Altes erinnern, wenn das so schmerzvoll ist? [...] es gab doch Stress, diese Frau [die Oma] hat Zucker und ist krank.“ (Interview 56, 13.09.2010).

Das Vergangene soll ruhen, es soll nicht wieder angesprochen werden, um das Leid und die Schmerzen nicht nochmals thematisieren zu müssen und um die Menschen zu schonen, die bereits durch andere Situationen in ihrem Leben beeinträchtigt sind. Durch die Vermeidung des Gesprächsthemas soll wieder eine Normalsituation entstehen, um den Alltag zu leben (vgl. dazu Hilgers 2006). Dennoch hat das Unausgesprochene einen Platz, denn es verdeutlicht sich in den Interviews durch Gesprächspausen, Tränen, stockende Atmung, Mimik und Gestik.

Das Unausgesprochene hat Folgen, die die georgische Gesellschaft nicht wahrnimmt und die Politik verdrängt. Ira konnte durch die Hilfe ihrer Verwandten aus der Gewalt der Entführer befreit werden. Doch die gewaltsame Entführung hinterlässt ihre Spuren. Nino und Ira haben die Entführung als traumatisierend erlebt und versucht, aus dieser Situation zu fliehen, ohne die gesellschaftlichen Wertvorstellungen zu verletzen. Nino konnte durch einen Kompromiss mit ihrem Ehemann wieder zu ihren Eltern zurückkehren. Ira beschloss, ihrer Heimatstadt den Rücken zu kehren und in der Hauptstadt Tbilisi ein neues Leben zu beginnen. Sie hat nicht geheiratet: Laut Mariam, weil sie ihre Entführung nicht verarbeiten konnte, oder aber, weil ein Mann eine bereits entführte Frau nicht heiraten wird, da die Unversehrtheit der Frau durch die Entführung in Frage gestellt wird. Beide Interpretationsweisen zeigen die Problematik der psychischen (und in manchen Fällen physischen) Gewalt, die die Frauen durch eine gewaltsame Entführung erleiden müssen. In den meisten Fällen suchen die Frauen keine psychologische Unterstützung, um die Auswirkungen der Entführung aufzuarbeiten. Wie in den Interviewgesprächen verdeutlicht wurde, schämen sich die meisten Frauen und wollen ihre Erlebnisse nicht nach „außen“ tragen, aus Angst vor Reputationsverlust und der öffentlichen Meinung der Dorfgemeinschaft. Die öffentliche Meinung trägt dazu bei, dass die Frauen Gewalt erdulden und ihren Ehemann nicht vor Gericht anzeigen. Dea sagt, die Meinung der Gesellschaft sei, dass eine Frau von einem Mann beleidigt werden darf, denn

„Was ist denn? Ist doch nichts. Die Frau muss das ertragen. Das ist ja eine Schande, da sind ja die Familie und die Kinder. Wenn die Frau darüber mit jemandem spricht, wird der vielleicht darüber lachen. Die Frauen denken, besser ich ertrage die Schläge, als den Kindern den Vater zu nehmen, besonders wenn sich der Vater finanziell um die Familie kümmert“ (Interview 38, 12.07.2010).

Die öffentliche Meinung trägt entscheidend dazu bei, dass sich Frauen in Gewaltsituationen keine Unterstützung suchen. Somit wird das Bild der georgischen Frau, die alles erduldet, um den Schein der Harmonie zu wahren, ständig reproduziert und aufrechterhalten. Dadurch verstärken sich patriarchale Machtmechanismen, da sie weder durch übergeordnete staatliche Organe noch durch andere gesellschaftliche Institutionen kritisch bearbeitet und aufgebrochen werden und Frauen somit keine Unterstützung erfahren.

Frauen tragen entscheidend dazu bei, dass diese patriarchalen Machtmechanismen tradiert und untermauert werden. Sie tun dies, indem die Mütter und Schwestern ihre Töchter und Schwestern darin bestärken, nach einer gewaltsamen Entführung den Entführer zu heiraten und leisten damit einen entscheidenden Beitrag zur Implementierung patriarchaler Machtmechanismen. Frauen sind häufig Mitwisserrinnen und Komplizinnen in gewaltsamen Brautentführungen, sie verstecken die gewaltsam entführte Frau in ihren Häusern und versuchen sie, zu einer Heirat mit ihrem Entführer zu überreden. Selbst beste Freundinnen lassen sich auf eine Komplizenschaft mit einem Entführer ein, geben dem Entführer Hinweise über den Alltag der Freundin und locken letztendlich ihre Freundin in eine Falle. Dies führt nicht nur zu einem Vertrauensbruch zwischen den Freundinnen, sondern verstärkt ebenfalls die patriarchalen Machtstrukturen.

Im Falle der freiwilligen Entführung funktionieren dieselben Machtwerkzeuge. In den Interviews mit Tamo, Marissa und Tatia wird deutlich, dass sie die traditionellen Vorstellungen von Ehre und Reputation für ihre Zwecke nutzen, um eine Ehe mit dem Mann einzugehen, den sie selbst gewählt hatten.

Eine freiwillige Entführung wird ebenso wie eine gewaltsame Entführung in Szene gesetzt. Wenn die geplante Entführung in der Öffentlichkeit stattfindet, zum Beispiel vor der Universität, achten alle Beteiligten der Entführungsszene darauf, dass die Inszenierung von der einer gewaltsamen Brautentführung nicht zu unterscheiden ist. Die in Szene gesetzte Darbietung soll den Beobachtenden die Situation einer gewaltsamen Brautentführung vermitteln. Die Zuschauerin und der Zuschauer sollen Zeugen sein, dass die junge Frau sich wehrt und um Hilfe schreit, während der Entführer und seine Freunde sie gewaltsam in das wartende Auto zerren und mit quietschenden Reifen davonfahren. Die Inszenierung soll den Zuschauern die Bestätigung liefern, dass sich die Frau zierte, um Hilfe rief und versuchte zu fliehen. Es soll für die zuschauenden Personen der Eindruck geschaffen werden, dass es sich um eine unfreiwillige Entführung handelt. Dieser Anschein soll durch laute Schreie und einen versuchten Fluchtversuch verstärkt werden. Die öffentliche Darstellung dieser Handlung soll nicht nur die Ernsthaftigkeit der Entführung unterstreichen, sondern beinhaltet für die „Schauspieler“ der Entführung ebenso das Spiel und den Humor. Dieses Spiel, dieser „gespielte Witz“ (Münzel 1998: 394) lässt den Adrenalinpiegel, wie es Tamo ausdrückte, ansteigen. Durch

die geplante Entführung tricksten Tamo, Tatia und Marissa gemeinsam mit ihren zukünftigen Ehemännern ihre Eltern aus und zwangen diese, einer (offiziellen) Heirat zuzustimmen. Die drei Frauen waren dabei zu unterschiedlichen Anteilen selbst überzeugt, dass eine inszenierte Entführung der geeignete Weg sei.

Indem die entführte Frau das Spiel gekonnt mitspielt, erweckt sie den Eindruck, sie wäre gewaltsam entführt worden und erreicht in diesem Zuge den Status einer unschuldigen, gewaltsam entführten Frau, die keine Wahl hatte und nun mit den Folgen der Entführung leben muss. Dieser Status ermöglicht ihr, die gesellschaftlichen Wertvorstellungen einer sich sittsam und schamhaft benehmenden jungen Frau aufrechtzuerhalten. Borbieva konnte diese Inszenierung einer geplanten Brautentführung ebenso in Kirgisien beobachten und bemerkt über das Verhalten der entführten Frau:

„[...] she must perform resistance [...] she must weep, fight, and try to escape. This performance is one way she asserts her honor“ (Borbieva 2012: 146).

Falls sich jedoch trotz aller Verstellung herausstellen sollte, dass die Entführung von langer Hand geplant wurde, stößt diese Tat auf großen Unmut in den Familien. Sowohl die Familie der entführten Frau als auch die Familie des Entführers reagieren, wie in den Interviewbeispielen dargestellt, verärgert und sind enttäuscht über das Verhalten ihrer Kinder. Marissas und Tatias Eltern waren enttäuscht über die geplante Entführung ihrer Kinder, da sie die Entführung als Vertrauensbruch und Respektlosigkeit ihnen gegenüber deuteten. In beiden Fällen hatte die Familie der entführten Frau keinen Einfluss und kein Mitspracherecht auf die Wahl des Ehemanns der Tochter. Eine Entführung, freiwillig oder nicht, bedeutet für die Familie der entführten Frau, insbesondere für den Vater, einen Autoritätsverlust und wird als Respektlosigkeit gedeutet (vgl. Kleinbach et al. 2005, Werner 2009, Hart 2010, Borbieva 2012). Die Eltern reagierten mit einem vorübergehenden Kontaktabbruch zu ihrer Tochter. Erst nach einer gewissen Zeit versöhnten sich die Eltern wieder mit ihren Töchtern und planten gemeinsam die Umwandlung der Entführung in eine offizielle Hochzeit, um die Reputation der Familie zu wahren.

Die Geschichten entführter Frauen zeigen die Dynamik von familiären und gesellschaftlichen Strukturen und Wertvorstellungen auf, die auf gegenseitiger sozialer Anerkennung beruhen. Das ist auch der Grund, weshalb es vielen Familien schwerfällt, ihren entführten Töchtern Unterstützung in eine andere Richtung als die

der Ehe mit dem Entführer anzubieten, da sie beispielweise ihr gesellschaftliches Netzwerk und somit ihren Ruf nicht gefährden wollen. Im folgenden Kapitel lege ich deshalb den Fokus auf strukturelle Zusammenhänge patriarchaler Machtmechanismen, um diese Dynamiken, die ihren Ausdruck in physischer und psychischer Gewalt gegen Frauen finden und eine Brautentführung überhaupt möglich machen, näher zu beleuchten.

5 *Femina sacra* – die entführte Frau als Objekt hegemonialer Männlichkeitsstrukturen

Die patriarchale Hegemonie der georgischen Gesellschaft basiert auf der Unterordnung von Frauen, schwächt deren Positionen derart und wertet sie so ab, dass sie trotz formaler Gleichberechtigung nicht als Subjekte wahrgenommen und gehört werden. Mittels des Konzepts der *femina sacra*, einer Weiterentwicklung des Konzepts des *homo sacer* von Giorgio Agamben, erläutere ich, dass sich potentiell alle Frauen innerhalb des patriarchalen Gefüges in Georgien in einer verletzlichen Position befinden. Ihnen können jegliche Rechte entzogen werden. Zugunsten der Aufrechterhaltung männlicher Hegemonie wird gar der soziale Tod einer Frau in Kauf genommen.

5.1 *homo sacer*

Der italienische Rechtsphilosoph Giorgio Agamben verfasste 1995 sein Werk „Il potere sovrano e la nuda vita“, das 2002 in deutscher Sprache unter dem Titel „Homo sacer, die souveräne Macht und das nackte Leben“ veröffentlicht wurde. Darin diskutiert Agamben die Beziehung der Souveränität zum Leben als solchem. Er zeigt, dass das „natürliche“ Leben in den Raum des Politischen als Bezugspunkt politischer Macht einbezogen ist und sich souveräne Entscheidungen letztlich nicht auf das politische Leben von Menschen beziehen, sondern auf ihre „nackten“ von politischen Rechten entblößten Körper. Foucault spricht von ‚Biopolitik‘, die unvermeidlich in der Struktur politischer Souveränität angelegt ist. Anhand von Schlaglichtern auf die Konzeption politischer Souveränität unterschiedlicher Staatsformen in der Geschichte und Gegenwart, vom antiken Griechenland bis hin zu den Nationalstaaten Europas des 19. und 20. Jahrhunderts, zeigt Agamben sowohl die zwangsläufige Möglichkeit des politisch gewaltvollen Einwirkens auf das menschliche Leben aufgrund der Konzeption des Politischen selbst, wie auch die Verfasstheit derjenigen juristisch-politischen Strukturen, die das Leben als solches der souveränen Entscheidung und Handlung schutzlos gegenüberstellen. Die Möglichkeit und Tatsache politisch legitimierter Gewalt gegenüber dem natürlichen Leben sieht er in der Struktur der Souveränität begründet. In der abendländischen Politik, so zeigt Agamben, gibt es eine Kontinuität hinsichtlich der Trennung der

politischen Daseinsform vom natürlichen Leben des Menschen. Über die unterschiedlichen Staatsformen und historischen Kontexte hinweg wurde politische Souveränität und somit auch die Konstitution des Politischen selbst auf Basis eben dieser konstruierten Trennung zwischen natürlichem und politischem bzw. sozialem Leben begründet (Agamben 2016: 136). Anhand der im antiken Griechenland vorgenommenen Abgrenzung zwischen *zōē*, dem natürlichen, reproduktiven Leben des Menschen, das seinen Platz im *oikos*, also im privaten Bereich des Hauses hat, und *bíos*, der politisch qualifizierten und sozialen Daseinsform des Menschen, welche der öffentlichen Sphäre der *polis* zugeordnet ist, zeigt Agamben, dass das natürliche Leben gerade durch seinen Ausschluss immer in einer Beziehung zur Souveränität und zum Politischen steht; gar ihren Kern bildet, da sie sich eben auf der Verbannung des natürlichen Lebens aus dem Bereich des Politischen gründet. Diese Beziehung des Lebens zur Souveränität bezeichnet Agamben als Ausnahme- oder auch als Bannbeziehung. Was oder wer, als natürliches Leben aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen ist, ist das Ergebnis einer souveränen Entscheidung beziehungsweise derjenigen, die entsprechend der politischen Ordnung souverän handeln dürfen. Souveränität und politische Macht beziehen sich also von Beginn an auf das natürliche Leben, von dem sie behaupten, dass es nicht Teil des Politischen und somit auch nicht Bezugspunkt politischer Souveränität sein soll (Agamben 2016: 92-93, 98-100). Eben durch den Ausschluss des natürlichen Lebens, der zum einen bedeutet, dass diesem natürlichen Leben (*zōē*) die politische Daseinsform (*bíos*) abgesprochen wird, wird es auch außerhalb der rechtlichen Ordnung, die das politische Leben (*bíos*) des Bürgers schützt, gesetzt. Das, was in dieser paradoxen einschließenden Ausschließung in den Raum des Politischen eingeschlossen wird, ist nicht mehr das rein natürliche Leben (*zōē*), da dieses aus dem Politischen gebannt ist und einer anderen – göttlichen oder häuslichen Ordnung – überantwortet wird; dasjenige Leben, welches zwar außerhalb der Ordnung steht, aber eben gerade durch dieses Außerhalb dem Wirken der Ordnung ausgesetzt ist ohne an dieser Ordnung oder deren Aushandlung teilnehmen zu dürfen, nennt Agamben nacktes Leben (*bare life*). In der Abtrennung der politischen Daseinsform des Lebens vom natürlichen Leben sieht er das konstituierende Moment des nackten Lebens; jenen Lebens, welches getötet werden kann, ohne einen Mord zu begehen, welches gleichzeitig aber auch nicht geopfert werden kann; jenes Lebens also, das gewaltvollen Handlungen ausgesetzt und tödlich ist ohne

dabei ein Verbrechen weder nach der rechtlichen noch nach der göttlichen Ordnung zu begehen. Das nackte Leben wird in der Trennung von *bíos* und *zōé* hervorgebracht und bildet deren Schwelle: Das nackte Leben, „weder politischer *bíos* noch natürlicher *zōé*, ist die Zone der Ununterscheidbarkeit, in der *bíos* und *zōé* sich wechselseitig einbeziehen und ausschließen und sich gerade dadurch konstituieren.“ (Agamben 2016: 100).

Die Figur des *homo sacer* aus dem römischen Strafrecht verkörpert für Agamben dieses Prinzip der Tötbarkeit und Nichtopferbarkeit des nackten Lebens und stellt die „ursprüngliche Figur des in Bann genommenen Lebens dar und bewahrt das Gedächtnis der ursprünglichen Ausschließung [des natürlichen Lebens, E.K.], mittels deren sich die politische Dimension konstituiert hat.“ (Agamben 2016: 93). Die Figur des *homo sacer*, was sowohl heiliger als auch verfluchter Mensch bedeutet, stellt ein Strafmaß des römischen Strafrechts dar und erklärt einen Menschen als tötbar und gleichzeitig nicht opferbar. Derjenige, der als *homo sacer* bezeichnet ist, darf straflos getötet werden; im Unterschied zur Todesstrafe aber wird es ihm gleichzeitig verwehrt unter Verwendung vorgegebener Riten getötet zu werden, wodurch er in den Bereich des Göttlichen überantwortet würde. Der *homo sacer* ist somit weder Teil des menschlichen noch des göttlichen Rechts, vom menschlichen Recht wird er nicht geschützt und die Aufnahme in den Bereich des Göttlichen wird ihm verwehrt (Agamben 2016: 81). Im Gegensatz zu allen anderen Dingen, die im römischen Recht als *sacer* (heilig) gelten, darf der *homo sacer* also straflos getötet und verletzt werden und wird von den Göttern nicht als Geschenk anerkannt (Agamben 2016: 83). Sowohl die rechtlich-staatliche als auch die religiöse Ordnung sind für den *homo sacer* aufgehoben. Durch diese doppelte Ausnahme, die auf einer rechtlich eingebetteten souveränen Entscheidung basiert, wird der *homo sacer* in eine Zone versetzt, in der sein nacktes, von jeglichen Rechten entblößtes Leben als Bezugspunkt politischer Macht hervortritt. Er steht außerhalb der Ordnung, die sich auf ihn als nacktes Leben bezieht, bleibt so doch Teil von ihr und ist ihrer Gewalt ausgesetzt. Hier gilt die Tötung des *homo sacer* „weder als Opfer noch als Mord noch als Vollstreckung eines Urteils noch als Sakrileg“ (Agamben 2016: 92). In dieser Zone stattfindende Handlungen entziehen sich den sanktionierenden Mechanismen des menschlichen und des göttlichen Rechts. Es handelt sich also um einen Grenzbereich des menschlichen Handelns, der keiner gesellschaftlichen Ordnung eindeutig zugeordnet werden kann

(Agamben 2016: 92). Diesen beschreibt Agamben als den „Bereich der souveränen Entscheidung, die das Recht im Ausnahmezustand aufhebt und so das nackte Leben in ihn einbindet“ (Agamben 2016: 92-93). In der Struktur der Ausnahmebeziehung zum Recht und der Ordnung sieht Agamben eine Parallele zwischen nacktem Leben und politischer Souveränität beziehungsweise des *homo sacers* und des Souveränen. Denn auch der Souverän, der über den Ausnahmezustand entscheiden darf, steht außerhalb der Ordnung und ist eben dadurch in diese eingeschlossen. Während das nackte Leben vom Schutz der Ordnung - aufgrund der souveränen Entscheidung dieser Ordnung - ausgeschlossen ist und gleichzeitig aber den über diese Ordnung legitimierten Handlungen ausgesetzt ist, kann der Souverän, dadurch, dass er außerhalb der Ordnung steht und über die Ausnahme von der Ordnung (auf durch diese legitimierte Weise) bestimmt, darüber entscheiden, wer derart positioniert wird, dass nur noch sein nacktes Leben dem Wirken politischer Macht und Gewalt schutzlos ausgeliefert ist.

„An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung stellen der Souverän und der homo sacer zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben [beide stehen außerhalb der Ordnung und sind doch in diese eingeschlossen, E.K.] und korreliert sind: Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell homines sacri sind, und homo sacer ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen als Souveräne handeln“ (Agamben 2016: 94).

Agamben sieht in der Verhängung des Ausnahmezustands die innere Verfasstheit der Souveränität und bezeichnet deshalb konsequenterweise das nackte Leben als das originäre politische Element, da es dieses Leben ist, das im Ausnahmezustand eingeschlossen ist und die Verhängung des Ausnahmezustandes derjenige Mechanismus ist, der Souveränität konstituiert. Er kommt zu dem Schluss, dass der Staat (auch der Nationalstaat) deshalb nicht auf einer sozialen Bindung oder einem sozialen Vertrag gründet, sondern von Beginn an durch eben jene Ausnahme des natürlichen Lebens, die gleichzeitig nacktes Leben produziert, gründet. Da nicht das menschliche Leben als solches dasjenige ist, welches als politisch qualifiziert markiert ist, sondern nur die von ihm getrennte politische Dimension des Lebens als Träger politischer Rechte gilt, kann diesem Leben der Schutz der Ordnung jederzeit durch den Souverän verwehrt werden.

Da der Souverän selbst außerhalb des Rechts steht, darf er mit bloßer Gewalt das natürliche Leben, welches seiner politischen Rechte beraubt ist, und nunmehr als nacktes Leben zurück bleibt, in einer Zone verorten, in dem jegliche gewaltvolle Handlung ihm gegenüber kein Unrecht mehr ist (Agamben 2016: 92-94). Auch die seit dem 19. Jahrhundert zu beobachtende Verschiebung des Lebens ins Zentrum der nationalstaatlichen Politik ist in eben jener Struktur politischer Souveränität angelegt; durch diese veränderte Politik, die mit Foucault als Biopolitik bezeichnet wird, erscheinen „in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri*“ (Agamben 2016: 121).²⁸

Die innere Struktur der Souveränität, ihre Beziehung zur Ausnahme und zum Recht und ihr zwangsläufiger Bezug auf das nackte Leben, verdeutlicht Agamben durch eine Betrachtung der Konzentrationslager des Nationalsozialismus. Im Lager tritt der Ausnahmezustand offensichtlich zu Tage, hier wird die Ausnahme zur Norm. Im Ausnahmezustand des Lagers sind Menschen ihrer politischen Rechte entblößt und der Schutz des Rechts ist ihnen verwehrt. Gleichzeitig sind sie selbst aber weiterhin dem Wirken politischer Macht ausgesetzt und ihre Lokalisierung im Ausnahmezustand erfolgt als rechtlich legitimierte souveräne Entscheidung. Im Lager bezieht sich die politische Macht unmittelbar auf das nackte Leben, dieses tritt hier als vollständig tötbares Leben hervor. Im Ausnahmezustand des Lagers verräumt sich also die innere Struktur der Souveränität, genau deshalb sei „das Lager das Paradigma des politischen Raumes, und zwar genau in dem Punkt, wo die Politik zur Biopolitik wird und der *homo sacer* sich virtuell mit dem Bürger vermischt.“ (Agamben 2016: 180). Angesichts der „in den [Konzentrations-, E.K.] Lagern begangenen Greueln“ sei „die Frage, wie es möglich gewesen ist, solch entsetzliche Verbrechen an menschlichen Wesen zu begehen, heuchlerisch; ehrlicher und vor allem nützlicher wäre es, gewissenhaft zu untersuchen, durch welche juristische Prozeduren und welche politischen Dispositive menschliche

²⁸ Als Beispiel führt Agamben den Flüchtling an, den er als den neuen *homo sacer* benennt. Mit seiner Anwesenheit stürzt er die vermeintliche Kontinuität von Mensch und Bürger in eine Krise, entlarvt somit die Ursprungsfiktion der Souveränität der Nationalstaaten, die behauptet, sich über den Schutz der Menschenrechte zu legitimieren, wobei sie den Mensch direkt wieder hinter dem Staatsbürger verschwinden lässt. So bezeugt der Flüchtling stattdessen auch für die gegenwärtigen Formen der Souveränität die Trennung des politischen vom natürlichen Leben und somit den Einschluss des nackten Lebens als deren Basis (Agamben 2016: 140).

Wesen so vollständig ihrer Rechte und Eigenschaften haben beraubt werden können, bis es keine Handlung mehr gab, die an ihnen zu vollziehen noch als Verbrechen erschienen wäre (an diesem Punkt wird in der Tat alles möglich).“ (Agamben 2016: 180). Diese juristisch-politischen Strukturen sind nicht auf das Lager beschränkt, sondern treten auch in scheinbar harmlosen Räumen zutage, in denen sich das Recht zurückzieht und die normale Ordnung de facto aufgehoben worden ist.

Menschen in solchen Räumen sind in ihrer körperlichen und seelischen Unversehrtheit denjenigen Menschen ausgeliefert, die vorübergehend als Souverän handeln. Ob sie Gewalt und Grausamkeiten ausgesetzt sind, hängt in diesen Räumen also nicht vom Recht ab, sondern von der Menschlichkeit derjenigen, die dort durch die Ordnung autorisiert handeln, etwa Polizistinnen und Polizisten oder Ärztinnen und Ärzte (Agamben 2016: 183). Insbesondere die Flüchtlingslager der Gegenwart und auch die Figur des Flüchtlings selbst zeugen davon, dass es der Bürger ist, dessen Menschenrechte gewahrt werden, nicht aber der Mensch als solcher (Agamben 2016: 148). Wessen Menschenrechte gewahrt werden und wo die Grenze verläuft, an der nacktes Leben beginnt und politisch relevantes Leben aufhört, legen Gesellschaften selbst fest. Diejenigen, die darüber entscheiden, wessen Leben eliminiert und dem Tod überlassen werden darf, sind in der gegenwärtigen Biopolitik diejenigen, die souverän handeln und entscheiden. Agamben fordert dazu auf, den Ausnahmezustand, also die Struktur des Banns und den Ausnahmezustand des Lagers, in dem diese Struktur zur Norm wird, „in den politischen Beziehungen und den öffentlichen Räumen, in denen wir auch heute noch leben, [... , E.K.] erkennen [zu, E.K.] lernen.“ (Agamben 2016: 121).

Mit dem *homo sacer* und dem Ausnahmezustand stellt Agamben zwei konzeptionelle Figuren bereit, mit deren Hilfe sich diese juristisch-politischen Strukturen aufdecken lassen, die den Ausschluss bestimmter Menschen aus dem Bereich des Politischen und des Rechts und dadurch deren Vernichtung, Misshandlung, Folter oder dem Tod-Überlassensein, ohne dabei ein Verbrechen zu begehen, ermöglichen. Seine Ausführungen liefern auch für feministische Perspektiven Anknüpfungspunkte. Diese, sowie ausgewählte Auseinandersetzungen mit Agamben hinsichtlich der von ihm vernachlässigten

Gender-Dimension und auch die Fortführung seines *homo sacer* zur *femina sacra* (Lentin) sind der Gegenstand des folgenden Kapitels.

5.2 Konzept *femina sacra*

Die feministische Soziologin Ronit Lentin prägte 2006 in Anlehnung an Agambens Konzept des *homo sacer* den Begriff *femina sacra*, um zu beschreiben, dass kontextspezifische Gendervorstellungen relevant für die Produktion von *homo sacer* sind und Frauen im Ausnahmezustand spezifische Erfahrungen machen (Lentin 2006: 465). Anhand des Umgangs mit Frauen in Vergewaltigungslagern des ehemaligen Jugoslawien, in deutschen Konzentrationslagern sowie in jenen in Transnistrien²⁹ zeigt sie, dass Frauen aufgrund ihres Geschlechts und der jeweiligen lokalen Gendervorstellungen einem doppelten Ausnahmezustand ausgesetzt waren: Aufgrund ihrer vermeintlichen Herkunft waren sie bereits straflos tötbar und nicht opferbar, wurden jedoch darüber hinaus innerhalb des Lagers als Produzentinnen kommender Generationen zusätzlich ausgeschlossen und ihr sexualisierter Körper als Mittel der Unterdrückung, Demütigung und Kriegsführung genutzt. Innerhalb der Lager waren Frauen deswegen nicht nur *homo sacer*, sondern eine Frau “due to her function as a vehicle of ethnic cleansing, and to her sexual vulnerability, arguably becomes *femina sacra* at the mercy of sovereign power: she who can be killed, but also impregnated, yet who cannot be sacrificed due to her impurity.” (Lentin 2006: 465).

Anhand ihrer Untersuchung von Testimonials überlebender Mädchen der Lager in Transnistrien zeigt Lentin (2006) darüber hinaus auf, dass sich diese zweite geschlechtsspezifische Dimension des Ausnahmezustandes für Frauen noch über

²⁹ Die konzeptionellen Figuren *homo sacer* und *femina sacra* sind entwickelt worden, um juristisch-politische Machtstrukturen aufzudecken. Diese Strukturen wurden vor allem bei Agamben und Lentin an den Leiden, Folterungen und grausamen Tötungen von Menschen in den Konzentrationslagern verdeutlicht. Es ist mir an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass ich in dieser Dissertationsarbeit die unbeschreiblichen Misshandlungen und Ermordungen in den Konzentrationslagern keineswegs mit den Leiden der entführten Frauen in Georgien gleichsetze. Mein Fokus liegt in der Beschreibung und Verdeutlichung der Figur *femina sacra*, die sich dadurch auszeichnet, Ausnahmezustände aufzuzeigen, um gesellschaftlichen, ökonomischen und politischen Ausschluss zu offenbaren. Hierfür verwende ich ein analytisches Mittel, um die Bedingungen zu verstehen und zu analysieren, die Gewalt, Tötbarkeit und Entsubjektivierung ermöglichen, ohne dabei das konkrete Leiden der betroffenen Personen gleichzustellen. Es ist nicht die Zielrichtung dieser Arbeit, die Verbrechen in den Konzentrationslagern mit den Situationen der entführten Frauen in Georgien zu vergleichen.

die Lager hinaus fortsetzt. Die spezifischen Erinnerungen von Frauen werden häufig nicht gehört oder aber idealisiert, stereotypisiert und instrumentalisiert. Geschlecht wird also entweder völlig ignoriert oder übertrieben erhöht, um der Narration des patriarchal organisierten Kollektivs nützlich zu sein. Stereotype Zuschreibungen bestimmen darüber, auf welche Weise Frauen repräsentiert werden. Die Erfahrungen von Frauen als Subjekten verschwinden dabei (Lentin 2006: 466). Diese Reduktion von konkreten Frauen auf essentialisierte Rollen in ihrer Funktion für das Kollektiv (die Nation) sowie die Vereinnahmung und Instrumentalisierung von Erfahrungen für die Zwecke des Kollektivs (der Nation) wiederholt die Entsubjektivierung des Ausnahmezustands und reproduziert so den Status als *femina sacra* (Lentin 2006: 466-472). Lentins Ausführungen zu *femina sacra* hebt also nicht nur die Kategorisierung von Menschen zu *homo sacer* hervor, sondern zeigt, dass lokale Geschlechtervorstellungen den Umgang mit diesen so positionierten Menschen strukturiert. Konzeptionell betont *femina sacra* die Relevanz des vergeschlechtlichten Körpers in der Untersuchung der Struktur des Ausschlusses; somit wird die Frage danach, inwiefern Geschlechterrollen und -normen die konkrete Form der Ausgrenzung, Entrechtung und Entsubjektivierung beeinflussen, fokussiert.

Die Politikwissenschaftlerin Cristina Masters greift Lentins Konzept *femina sacra* für ihre Auseinandersetzung mit der Repräsentation und Instrumentalisierung von Frauen im sogenannten „war on terror“³⁰ auf. Damit will sie der Tatsache, dass Gender gegenwärtig wie historisch eine relevante Kategorie politischer Exklusion ist, Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang würde die Benennung als *homo sacer* Frauen erneut als abwesend markieren und so deren Ausschluss reproduzieren (Masters 2009: 32). Die konzeptionelle Verwendung von *femina sacra* ermöglicht es, auch außerhalb des Kontextes Lager darüber nachzudenken, wie der weibliche Körper als reproduktives und sexuelles Objekt konstruiert wird, Frauen so auf bestimmte Rollen reduziert und als solche auf spezifische Weise in der Kriegspolitik genutzt werden. Dabei betont Masters, dass es nicht darum geht, das Leben von Frauen als aus sich selbst heraus notwendigerweise „nackter“ als

³⁰ Das Schlagwort „war on terror“ wurde unter dem amerikanischen Präsidenten George W. Bush nach den terroristischen Anschlägen vom 11. September 2001 geprägt (siehe dazu Markus Kotzur: „Krieg gegen den Terrorismus“ – politische Rhetorik oder neue Konturen des „Kriegsbegriffs“ im Völkerrecht? In: Archiv des Völkerrechts (AVR), Bd. 40 (2002), S. 454–479).

das von Männern zu begreifen, sondern sich der Frage zu widmen, durch welche Mechanismen das Leben von Frauen als „nackt“ produziert wird. Ziel ist es deshalb, die spezifischen biopolitischen Wirkweisen von Gender als relevante Kategorien des Ausschlusses aus dem Politischen aufzudecken und das Wie des Bezug auf den weiblichen Körper zu untersuchen (Masters 2009: 32-33).

Masters fragt, welche Machtmechanismen in zeitgenössischen Repräsentationen von Frauen im Kontext des „war on terror“ wirken, welche Ziele diese verfolgen und inwiefern sie dazu dienen, hegemoniale Formen von Männlichkeit zu legitimieren und zu (re-)produzieren (Masters 2009: 34-35). Anhand einer Analyse der medialen und politischen Repräsentation von amerikanischen, irakischen und afghanischen Frauen im „war on terror“ zeigt sie, dass konkrete Frauen als apolitische Projektionsflächen für hegemoniale, patriarchal strukturierte Zwecke instrumentalisiert und so als *femina sacra* konstituiert werden. Die konkreten weiblichen Subjekte verschwinden hinter den objektivierten Figuren der Madonna, die den reproduktiven Körper und das zu schützende mit der Heimat assoziierte Weibliche verkörpert oder der Hure, die den sexualisierten unreinen Körper sowie das Abweichende und Deviante repräsentiert, je nachdem welches Rollenbild dem Erreichen der jeweiligen Ziele dienlicher ist (Masters 2009: 35). Sie bezieht sich auf Mary Anne Franks (2003), die den Rollenbildern der Madonna auf der einen und der Hure auf der anderen Seite Funktionen des Weiblichen für die patriarchal organisierten Taliban zuweist. Franks beschreibt, dass Frauen auf das Rollenbild der Madonna, verkörpert durch die Mutter, und auf das der Hure reduziert werden:

„Though the two functions – mother and whore – seem to be opposites, the absolute domination over women, the positioning of them as empty-object-vessel, is the same in both. In neither case do women exist – only the fantasy of women exists, to be either erased or exposed as men see fit.” (Franks 2003: 143).

Der von Masters und Franks verwendete Begriff der Madonna, der gemeinhin insbesondere mit der Mutter Gottes und somit dem christlichen Glauben verknüpft ist, ersetze ich durch den Begriff der Heiligen, da dieser zum einen weniger auf die christliche Religion festgelegt ist und zum anderen neben dem Bild der Mutter Gottes weitere Assoziationen zulässt, ohne dabei die Inhalte der Aufopferung, Fürsorge und Reinheit, wie sie der Madonna zugeschrieben sind, zu verlieren.

Masters setzt sich also stärker als Lentin damit auseinander, wie die Produktion von *femina sacra* durch die Reduktion von konkreten Frauen auf gesellschaftlich etablierte Rollenbilder - nämlich das der Heiligen und der Hure - sowie deren Instrumentalisierung für hegemoniale Zwecke stattfindet. Dieser Mechanismus greift auf gesellschaftliche Geschlechtervorstellungen zurück und ist auf die gesellschaftliche Akzeptanz der Wahrnehmung von Frauen als apolitisch angewiesen. Im Effekt sorgt die Konstituierung konkreter Frauen zu *femina sacra* dafür, dass die Stimmen und Geschichten dieser Frauen nicht gehört werden und sie als Subjekte aus dem Politischen ausgeschlossen werden. Jedoch werden sie als mythische Figuren - bspw. als Heilige und Huren - in den Raum des Politischen einbezogen, damit sich souveräne Macht und politisches Handeln auf ihre entpolitisierten Körper beziehen und die existierende Ordnung aufrechterhalten können. Für das Konzept ergibt sich somit noch deutlicher als bei Lentin ein Verständnis des Ausnahmezustands auch jenseits konkreter Orte wie Lager und über juristische und staatliche Dimensionen hinaus. *Femina sacra* ist nicht nur die Frau, die straflos getötet und vergewaltigt, aber nicht geopfert werden kann, sondern auch diejenige, deren Stimme und Subjektivität ausgelöscht und negiert werden, während ihr Körper gleichzeitig für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung der hegemonialen Ordnung und für reproduktive Zwecke ausgebeutet und instrumentalisiert wird. Konzeptionell fasst *femina sacra* deshalb auch gesellschaftlich legitimierte und sozial produzierte temporäre Ausnahmezustände, in denen Frauen trotz formaler Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, als Subjekte von dieser ausgeschlossen werden. Damit wird es möglich, sich auf ihre Körper als objektivierte Projektionsflächen für die Zwecke eben dieser Gemeinschaft zu beziehen. Der Ausschluss aus dem Politischen markiert also auch hier den Einbezug des Körpers, über den frei verfügt werden kann, also des nackten Lebens der ausgeschlossenen Frauen in den Raum des Politischen.

Die Politikwissenschaftlerin Megan Ruxton hat Lentins und Masters Konzeptualisierung von *femina sacra* angewandt, um die Angriffe männlicher Gamer gegenüber weiblichen Gamerinnen in Computerspielen - als die „GamerGate“-Kontroverse³¹ bekannt -, zu analysieren. Auch hier wird deutlich, dass der Einschluss von Frauen in die Gemeinschaft und die Ordnung derselben den Ausschluss konkreter Frauen als Subjekte erfordert; Frauen sind also nur als mythische Figuren, nämlich als Heilige oder Hure beziehungsweise kontextabhängige Abwandlungen dieser Dichotomie – wie die hilflose zu rettende Prinzessin oder verruchte Dämonin – in die Gemeinschaft einbezogen. Die Attacken männlicher Gamer, unter anderem in Form von Androhung sexueller Gewalt, richteten sich an Gamerinnen, die daran gehindert werden sollten, die existierenden Normen und Regeln der Gaming Community, insbesondere die Rolle von Frauen in Videospielen, infrage zu stellen.

Ruxton argumentiert überzeugend, dass Frauen innerhalb der Gaming Community nur in Form von festgelegten, den Regeln der männlich dominierten Community entsprechenden (passiven) Rollen des Weiblichen, geduldet werden, als Subjekte aber nicht an der Gemeinschaft teilhaben sollen (Ruxton 2017: 450). Auch über den Staat hinaus, so wird bei Ruxton eindrücklich aufgezeigt, müssen sich Frauen in durch männliche Hegemonie gekennzeichneten Räumen an Regeln halten, an deren Etablierung sie nicht beteiligt waren, da sie nur als objektivierte und sexualisierte Körper, als *femina sacra*, in die Ordnung einbezogen waren, von deren Aushandlung sie ausgeschlossen bleiben sollen. Halten sich konkrete Frauen nicht an die normativen Konzeptionen der Gemeinschaft und Gruppenidentität, so wird dieses Infragestellen der für sie festgelegten apolitischen Rolle und der etablierten Regeln durch sexuelle Gewalt oder die Androhung derselben sanktioniert³². Die Androhung und Durchführung von Gewalt gegenüber Frauen dient der

³¹ In dieser sogenannten „GamerGate“-Kontroverse, die sich zu Beginn mit kritischen Reaktionen zu Internetspielen beschäftigte, wurde anschließend eine Hasskampagne gegen die Spielerin und Feministin Anita Sarkeesian, die sich mit geschlechtsspezifischen Rollenbildern und Gewaltphantasien in Internetspielen auseinandersetzte und diese öffentlich diskutierte. Ihrer Meinung nach seien weibliche Charaktere in Computerspielen nur dazu da, ein stimmungsvolles Ambiente für die meist männlichen Hauptfiguren zu schaffen. Mit dieser Aussage und ihrer Kampagne gegen Gewalt und Degradierung von weiblichen Computerspielcharakteren wurde sie mit Anfeindungen und mit dem Tod bedroht (siehe dazu Ruxton 2017 und Quinn 2017).

³² Die Gewalterfahrungen der Gamerinnen beziehen sich auf hasserfüllte Äußerungen und Verleumdungen („Hatespeech“) in sozialen Netzwerken über Androhungen körperlicher Gewalt (Ruxton 2017: 463f.).

Reproduktion ihres Status als *femina sacra*, also der Aufrechterhaltung der Stimmlosigkeit und des Ausschlusses von Frauen und in der Konsequenz auch der Legitimation und Reproduktion der eigenen Machtposition und bestehenden Ordnung (Ruxton 2017: 452, 456). Durch die Übertragung des Konzepts in diesen außerstaatlichen Raum des Internets wird in Ruxtons Ausführungen deutlich, dass die Produktion von Ausnahmezuständen und die Konstitution von Frauen als *femina sacra* gesellschaftlich und sozial verankert, legitimiert und wirksam ist. Insofern bezieht *femina sacra* konzeptionell explizit die Frage nach gesellschaftlichen ermöglichenden Bedingungen und kontextspezifischen Machtverhältnissen sowie deren Strukturierung durch Gender und andere gesellschaftlich relevante Kategorien jenseits offizieller staatlicher und juridischer Strukturen ein. Die Gamerinnen verweisen gleichzeitig auch auf die Fragmentiertheit des Ausnahmezustands bzw. der Ausnahmezustände und auf die komplexen Möglichkeiten, diese zu hinterfragen und sich diesen zu verwehren: Einige Spielerinnen wurden zwar angesichts der Drohungen zu einem Rückzug aus dem öffentlichen Raum gezwungen, konnten aber durch den Einbezug juristischer Instanzen und staatlicher Institutionen Schutz für sich selbst und Strafen für die sie attackierenden Gamer durchsetzen, während sie gleichzeitig auch das Internet für ihren Protest weiter nutzen (Ruxton 2017: 465). Obgleich Frauen in der Gaming Community als *femina sacra* konstituiert sind, gilt dies also nicht für alle Räume, in denen sich die konkreten Gamerinnen bewegen. Dadurch verweisen sie auf die unterschiedlichen und multiplen Positionen, die Frauen je nach Kontext einnehmen können und die es konzeptionell einzubeziehen gilt.

Im Gegensatz zum Konzept *homo sacer* und *femina sacra* der Konzentrations- oder auch der heutigen Flüchtlingslager bedarf das hier ausgeführte Konzept der *femina sacra*, das die gesellschaftliche und soziale Dimension einbezieht, also eines Zusatzes, der darauf hinweist, dass es sich auch um die alltäglichen und fragmentierten, zum Teil nur temporären, Ausnahmezustände handelt, in denen die Subjektivität konkreter Frauen ausgelöscht und deren politische Handlungsfähigkeit negiert wird. Es geht also auch um die Mechanismen der Produktion des nackten Lebens, ohne dass dieses bereits durch physische Gewalt oder Zwang bedroht wäre. Diese Ausnahmezustände sind unauffälliger, alltäglicher und häufig erst auf den zweiten Blick zu erkennen. Der Sozialanthropologe Didier Fassin schlägt den Begriff der „petty states of exception“ (Fassin 2014: 105) vor, um zeitgenössische

Konfigurationen politischer Exklusion und biopolitischen Regierens zu beschreiben und diese dabei gleichzeitig vom Ausnahmezustand des KZs und des Lagers abzugrenzen (Fassin 2014: 104-105). Er bezeichnet damit „the temporally, geographically and juridically limited forms of non-respect of the rule of law within democratic regimes“ (Fassin 2014: 105). Fassin fragt damit nach den Momenten und Orten, in denen und an denen legale Vorgänge und normale Praktiken teilweise und nur für bestimmte, ohnehin überwiegend marginalisierte Bevölkerungsgruppen ausgesetzt werden (Fassin 2014: 105). Der Ausnahmezustand erweist sich so als Mechanismus, der darauf abzielt, eine gesellschaftliche Ordnung unter Anwendung von Zwang und Gewalt aufrechtzuerhalten (Fassin 2014: 115; vgl. auch Ruxton 2017). Analog ließe sich die Alltäglichkeit von *femina sacra* als in einem „petty state of exception“ lokalisiert beschreiben, also in einem von der Mehrheit überwiegend hingegenommenen alltäglichem Ausnahmezustand, der insbesondere durch die Kategorie Geschlecht strukturiert ist. Dieser ermöglicht es, dass Frauen in bestimmten Bereichen - trotz formaler Gleichstellung - nicht als vollwertige Mitglieder der politischen Gemeinschaft behandelt werden. Darüber hinaus gilt es zu betonen, dass nicht nur die Ausnahmezustände als solche partiell und fragmentiert wirken, sondern dass sich auch der Status des *femina sacra*-Seins auf bestimmte Räume und Zeiten im Alltag und Leben der meisten Frauen beschränkt. *Femina sacra* ist in Kontexten patriarchaler Unterdrückung zwar tendenziell in das Leben und den Körper jeder Frau eingeschrieben, wird aber nur in bestimmten Situationen, Konstellationen und durch konkrete Praktiken akut, die sich auf Frauen als entpolitisierte, sexualisierte Körper beziehen und ihre Subjektivität und Stimme erfolgreich negieren und auslöschen.

Femina sacra als Konzept beschreibt also die Frage nach der Relevanz von Geschlecht als Kategorie politischer Exklusion und Mittel der Unterdrückung. Dabei eröffnet *femina sacra* den Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen, die Ausnahmezustände ermöglichen und legitimieren, auch jenseits des Lagers und drohenden physischen Todes. Die Konzeption des Politischen geht entschieden über enge staatliche und juristische Verständnisse hinaus. Die Reduktion konkreter Frauen auf stereotype Rollen, wie die der Heiligen/ Mutter und die der Hure, sind dabei als Mechanismen der Produktion von *femina sacra* zu analysieren. Die Konstitution von Frauen als *femina sacra* ermöglicht die Bezugnahme auf deren Körper als apolitische Objekte und deren Instrumentalisierung. Dies dient der

Aufrechterhaltung einer etablierten hegemonialen Ordnung, in deren Aushandlung zumindest diejenigen Frauen, die als *femina sacra* positioniert werden, ausgeschlossen bleiben sollen (vgl. Blake 2009, Ziarek 2008, Pin-Fat & Stern 2005). Gleichzeitig fasst das Konzept Ausnahmestände als alltäglich, fragmentiert und partiell und betont die Multipositionalität konkreter Frauen. Dadurch ist die Möglichkeit der Veränderung und die Anerkennung der politischen Handlungsfähigkeit von Frauen, auch solcher, die als *femina sacra* konstituiert werden, bereits im Konzept selbst angelegt.

5.3 Entführte Frauen – *feminae sacrae*

Das vorgestellte Konzept *femina sacra* ermöglicht einen genderspezifischen Blick auf gesellschaftliche, politische und kulturelle Strukturen und die damit verbundenen patriarchalen Machtmechanismen. Frauen, die einer Brautentführung ausgesetzt sind, werden mit eben diesen Strukturen und Machtkonstellationen konfrontiert und müssen sich in ihren Entscheidungsprozessen damit auseinandersetzen. Prinzipiell, so zeigt die Figur *femina sacra* auf, sind alle Frauen potentiell vom Ausnahmezustand bedroht und können in die Position der *femina sacra* gelangen, da Frauen aus bestimmten Bereichen des öffentlichen und politischen Lebens ausgeschlossen sind.

Während die Frauen vor einer Entführung zumindest die Möglichkeit haben, in einem begrenzten Rahmen ihre Wunschvorstellungen und Bedürfnisse zu äußern und ihnen nachzugehen, wird in der Phase der Entführung ihr Entscheidungsrahmen stark eingegrenzt. Sie haben kaum die Möglichkeit, der Entführungssituation zu entfliehen und auf (familiären bzw. rechtlichen) Schutz zu bauen. Auch nach einer Entführung sind selbständige Entscheidungen von Seiten der entführten Frau nur insofern möglich, als sich diese innerhalb der vorgeschriebenen Wertekonstellationen bewegen und im Einklang mit den Werten ihrer Familie und der Dorfstruktur sind.

Die in dieser Arbeit vorgestellten Interviews zeigen, dass insbesondere unverheiratete Frauen vom Ausschluss aus der Gesellschaft und einem Leben als sich selbst Überlassene, die gesellschaftlicher Ächtung, gewalttätigen Übergriffen und einer beunruhigenden ökonomischen Situation, bedroht sind, ohne auf

Netzwerke, Institutionen oder andere gesellschaftliche Mittel zugreifen zu können, die sie schützen und ihnen dabei helfen ihre Stimme, Rechte und Unversehrtheit zu wahren. Während der Entführungssituationen werden Frauen zu *bare life* reduziert. Die Figur *femina sacra* dient im Folgenden als Analysetool der Interviewdeutungen, um die gesellschaftlichen Dynamiken, die „hideouts“ (Blake 2009: 75) aufzuzeigen, die es möglich machen, Frauen auf das *bare life* zu degradieren und sie in den Ausnahmezustand zu verorten.

5.3.1 Alltägliche Ausnahmezustände – Dichotomie Heilige/Hure

Aus dem theoretischen Konzept der *femina sacra* lassen sich für den vorliegenden Fall der Brautentführungen in Georgien folgende Fragen ableiten: Wie beeinflussen Geschlechternormen, die im Alltag relevant sind und in alltäglichen Praktiken (re-)produziert werden, die konkreten ausschließenden und entsubjektivierenden Mechanismen, durch die entführte Frauen unterdrückt werden? Inwiefern ist der konkrete Ausnahmezustand der entführten Frau als *femina sacra* durch die Kategorie Geschlecht und deren gesellschaftliche Bedeutungen strukturiert und gestaltet? Inwiefern wird er überhaupt erst durch alltägliche, versteckte und fragmentierte Ausnahmezustände ermöglicht?

Das Konzept *femina sacra* geht davon aus, dass die Reduktion konkreter Frauen auf stereotype Rollenbilder - Heilige und Hure - und die daraus folgende Instrumentalisierung für hegemoniale Zwecke die entscheidenden gesellschaftlichen Mechanismen sind, die den Status der *femina sacra* in den weiblichen Körper einschreiben. Mehr noch, diese Mechanismen erlauben einen kontrollierenden Zugriff auf den Körper und machen die konkrete Produktion von Frauen als *femina sacra* überhaupt erst möglich. Zur Beantwortung der hier formulierten Fragen ist es deshalb nötig, sich den alltäglichen Momenten der Reduktion von Frauen auf Rollenbilder sowie den Situationen und Praktiken, in denen konkrete Frauen objektiviert und instrumentalisiert werden, zu widmen. Zunächst werden dazu die in Georgien existierenden Rollenbilder und -ideale, wie sie bereits in Kapitel 3 ausführlich betrachtet worden sind, resümiert und auf deren Konsequenzen für weibliche Subjektpositionen hin befragt. Im Lichte des Konzepts der *femina sacra* erscheinen die in Kapitel 3 vorgestellten Diskurse und Praktiken rund um Weiblichkeit als den Ausnahmezustand ermöglichende Bedingungen, die

zentral an der Produktion von *femina sacra* beteiligt sind. Aus diesem Grund werden sie hier anhand unterschiedlicher Beispiele als alltägliche, temporäre und fragmentierte Ausnahmezustände für georgische Frauen problematisiert. Das Vorhandensein dieser alltäglichen Ausnahmezustände deutet darauf hin, dass der Status der *femina sacra* ein fester Bestandteil der patriarchal organisierten gesellschaftlichen Ordnung Georgiens ist und es sich somit auch bei Brautentführungen und anderen Formen der Gewalt gegen Frauen in Georgien nicht einfach nur um individuelle Praktiken, sondern um ein strukturelles Problem handelt.

Die lokalen Bedeutungen, Bezüge und Diskurse von Ehre und Schande (3.4), Religion und Jungfräulichkeit (3.5) sowie Familie und Ehe (3.6) geben für Frauen einen gesellschaftlichen Rahmen vor, innerhalb dessen sie sich bewegen sollen. Gleichzeitig stellen sie wichtige Marker bereit, anhand derer Frauen selbst, ihr Auftreten, Verhalten und ihre Lebensentscheidungen gemessen und beurteilt werden. Innerhalb dieses als legitim und anerkannt geltenden Rahmens stehen für Frauen begrenzte Vorbilder und gesellschaftlich legitime Lebenswege bereit. Diese Vorbilder und Lebenswege sind eng mit dem weiblichen Körper, insbesondere dessen Reproduktionsfähigkeit, wie auch den Funktionen des Weiblichen für die Gemeinschaft verknüpft.

Mit der Jungfrau Maria beziehungsweise der Mutter Gottes wie auch der Heiligen Nino, der Märtyrerin Ketevan und der Königin Tamar, den vier wichtigsten georgischen weiblichen Vorbildern, liegt der Fokus legitimer Weiblichkeit auf Reinheit, Sittsamkeit, Opferbereitschaft, Selbstlosigkeit und fürsorglicher Mütterlichkeit, verkörpert durch die Heilige, die sich auch in der Mutterschaft ihre Jungfräulichkeit bewahrt hat. Mit der Jungfrau Maria/ Mutter Gottes wird Frauen ein Ideal gesetzt, welches einerseits den weiblichen Körper als reines Gefäß für die göttliche Empfängnis stilisiert und so die Wahrung eben dieser Reinheit des Körpers wie auch die Aufopferungsbereitschaft für die Fürsorge des Nachwuchses und der Reproduktion der Gemeinschaft von Frauen fordert (vgl. dazu Akpinar 2003: 430-433 und Delaney 1991 IN: Akpinar 2003). Andererseits sind die Frauen stetig damit konfrontiert, dass sie nicht gut genug sein können, da das gesetzte Ideal der makellosen jungfräulichen Mutter niemals konkret verwirklicht werden kann.

Die gesellschaftlichen Normen und religiösen Werte der georgischen Gesellschaft definieren Mutterschaft, Ehe- und Hausfrau-sein als zentrales Rollenideal für Frauen. Neben diesem familienorientierten Ideal gibt es für Frauen keine weiteren gesellschaftlich legitimen oder angesehenen sozialen Positionen, die sie anstreben könnten - und das obwohl Berufstätigkeit von Frauen auch außerhalb des Haushalts eine weitverbreitete Realität und für viele Familien auch ökonomische Notwendigkeit darstellt. Das Ideal der Mütterlichkeit ist unweigerlich mit dem weiblichen Körper, beziehungsweise dessen Reproduktionsfähigkeit und der für diese als notwendig erachteten Reinheit des Körpers, verknüpft. Diese Fokussierung des Körpers trägt dazu bei, dass der gesellschaftliche Wert von Frauen anhand ihrer Reproduktionsfunktion und damit zusammenhängenden vermeintlichen Reinheit gemessen und Frauen als Subjekte auf ihre mit Mütterlichkeit assoziierten körperlichen und sozialen Funktionen reduziert werden (können). Anerkannte und angesehene weibliche Identitäten und Lebenswege innerhalb der georgischen Gesellschaft, also die sozialen Positionen, die Frauen innerhalb der Gemeinschaften einnehmen können, sind also einseitig auf vergeschlechtlichte Weise geprägt und konstruiert. Das bedeutet konkret, dass das Geschlecht und die Sexualität von Frauen eine zentrale Rolle in der Art und Weise spielen, wie sie den Erwartungen an geschlechterspezifisches Verhalten gerecht werden können, wie sie in die Gemeinschaft einbezogen sind, wie sie innerhalb dieser gehört und kontrolliert werden, aber auch wie sie agieren können.

Ebenso unterliegen Männer bestimmten sozialen Zwängen und Rollenbildern und auch für sie stellt die Rolle des Vaters und Ehemanns eine angesehene soziale Position verbunden mit bestimmten Aufgaben und Pflichten dar. Im Unterschied zu Frauen ist dazu aber weder die Kontrolle und vermeintliche Reinhaltung des männlichen Körpers notwendig, noch sind Männer einzig und allein auf ihre Körper und potentielle wie faktische Vaterschaft für anerkannte gesellschaftliche Positionen und Lebenswege reduziert. In der Beurteilung des Verhaltens von Männern und Frauen werden erhebliche Unterschiede gemacht, die auf die aus dem Mutterideal abgeleiteten Erwartungen an Frauen zurückzuführen sind. In der Konsequenz können es sich Männer faktisch eher leisten, gegen gesellschaftliche Normen und Konventionen - wie die des Ideals der Familie - zu verstoßen und jenseits erwünschter Verhaltensmuster zu handeln, als es Frauen zugebilligt wird. Dies wird

in den Interviews vor allem dann deutlich, wenn Frauen die ungerechte Praktik des Zweierlei-Maß-Messens kritisieren:

„Das passiert nur in Georgien, glaube ich. So etwas passiert nirgendwo anders. Weil wir das so von unseren Vorfahren haben. Das ist Tradition oder was heißt das sonst, dass der Mann die Erlaubnis hat, zu anderen Frauen geht [eine Affäre mit anderen Frauen hat, E.K.] und die Frau darf nichts machen? Die Frau ist für die Familie da und sie muss sich um die Familie und die Kinder kümmern. [..., E.K.] So ein Unterschied soll nicht zwischen Mann und Frau sein, weil man erstens seinen Ehepartner verrät und warum, wenn der Mann solch ein Bedürfnis hat, warum darf die Frau das dann nicht machen? Wenn die Regel nicht für alle gilt, dann darf das auch keiner machen. Wenn die Familie eine richtige Familie ist und die beiden sind sich treu. Ich und mein Mann haben sehr oft über diese Themen geredet. [..., E.K.] Die Frau tut alles für ihre Kinder und erträgt deswegen vieles. Aber wenn der Mann seine Frau verrät und auch noch schlägt, kann die Frau das nicht mehr ertragen, dann muss sie diesen Mann verlassen. Aber wenn der Mann ein gutes Verhältnis zu seinen Kindern hat und sich kümmert und auch um seine Frau kümmert, erträgt eine Frau alles. Manchmal kann die Frau nicht zu ihren Eltern nach Hause zurückkehren. In ihrer Familie erwartet sie vielleicht Armut.“ (Naira, Interview 39, 14.07.2010).

Während (vermeintliche) Fehlritte von Frauen insbesondere durch sozialen Druck und Gerüchte kontrolliert und sanktioniert werden, so wird impliziert, würden diese Regeln für Männer meistens nicht greifen, diesen würde man selbst Affären und Fremdgehen verzeihen (müssen), solange sie ihren sonstigen Pflichten des Ehemanns und Vaters nachkämen.

In der Praxis - davon zeugen die dieser Arbeit zugrunde liegenden Daten - ist es so, dass Frauen hauptsächlich als Mütter beziehungsweise als Jungfrauen und zukünftige Mütter bewertet und wertgeschätzt werden. Alle Subjektanteile, Wünsche oder Eigenschaften, die nicht mit dem Ideal der Mutterschaft zusammenhängen, darüber hinausgehen oder diesem gar widersprechen, werden entweder nicht gehört oder als abweichend markiert und sanktioniert. Eine unverheiratete Frau, die sich nicht schüchtern oder scheu verhält, also die Zeichen der Sittsamkeit und Reinheit gemäß den geforderten Verhaltensweisen der Jungfräulichkeit nicht zeigt, gilt als potentielle Verführerin und Bedrohung für Ehefrauen. Ihr Ledigsein und ihr Verhalten wird sexualisiert und in der Folge als

gefährlich dargestellt. Üble Nachrede, Gerüchte und die Verweigerung der Anerkennung von Seiten der Gemeinschaft werden zur Sanktionierung und zur Kontrolle weiblichen Verhaltens eingesetzt.

Diese vergeschlechtlichte Wahrnehmung und Positionierung von Frauen in Georgien deckt sich mit der oben beschriebenen Heilige-Hure-Dichotomie: Innerhalb des gemeinschaftlichen Gefüges und der unterschiedlichen relevanten Diskurse werden Frauen vor allem als Figuren wahrgenommen, die bestimmte gemeinschaftliche Ideale und Wertvorstellungen zu verkörpern haben. Die Heilige-Hure-Dichotomie der zur Verfügung stehenden Subjektpositionen in Georgien wirkt sich zum einen so aus, dass Frauen sich nur innerhalb eines eingeschränkten Handlungsrahmens bewegen können und zum anderen sorgt diese Reduktion auf die ihnen zugedachte vergeschlechtlichte Funktion für die Gemeinschaft dafür, dass Frauen anfällig für Objektivierungen und Ausbeutung sind. Dies wird in alltäglichen Situationen deutlich, die durch fragmentierte Ausnahmezustände gekennzeichnet sind und in denen sich für kurze Zeit der Status der *femina sacra* vergegenwärtigt. Diese sind vor allem zu beobachten, wenn Frauen sich gegen die ihnen zugedachten Rollen wehren, ihre Unterordnung unter den Mann in Frage stellen oder sich auf eine Art verhalten, die dem Ideal der fürsorglichen, aufopferungsvollen Ehefrau und Mutter widerspricht. Praktiken wie Androhen und Ausüben von Gewalt gegenüber Frauen, Absprechen und Nicht-Hören der Stimme von Frauen, das Leugnen politischer Handlungsfähigkeit, sozialer Druck und Gerüchte sind zu beobachtende Formen der Kontrolle und Unterdrückung von Frauen. Diese zielen darauf ab, Frauen in ihren Rollen der Reproduktions- und Fürsorgetätigkeiten zu zementieren und dies zu legitimieren.

Ein solcher fragmentierter Ausnahmezustand ist beispielsweise in gewalttätigen Praktiken gegenüber Frauen seitens ihrer Ehemänner zu beobachten. Gewalt gegenüber der eigenen Ehefrau wird in Georgien weitestgehend toleriert und strafrechtlich nicht geahndet, da die Straftaten erst gar nicht angezeigt werden. Ebenso wird die Gewalttätigkeit des Ehemannes gesellschaftlich nicht sanktioniert, während die Ehefrau daran gehindert wird, sich von ihrem gewalttätigen Mann zu trennen, da sie befürchten muss, für das Auseinanderbrechen ihrer Ehe verantwortlich gemacht zu werden oder gar als schlechte Mutter zu gelten. In den Momenten, in denen eine Frau Gewalt durch ihren Ehemann erlebt, wird der in ihren

Körper eingeschriebene Status der *femina sacra* aktiviert. Obwohl sie als Staatsbürgerin und als Ehefrau - somit auch anerkanntes Mitglied der Gemeinschaft - in die rechtliche und gesellschaftliche Ordnung, die ihren Schutz und die Anerkennung ihrer Rechte wahren sollte, einbezogen ist, wird die Willkür ihres Ehemannes, der sie sich unterzuordnen hat und um ihrer Familie und Kinder willen aufzuopfern hat, trotzdem toleriert. Ein Mann darf sich also auf seine Ehefrau auf eine Art und Weise beziehen, wie er dies mit anderen Männern oder auch Frauen nicht tun dürfte. In Momenten hingenommener Gewalt gegenüber Ehefrauen verschwinden Frauen kurzzeitig als gleichberechtigte Subjekte der gemeinschaftlichen Ordnung. Die latente Struktur, die es ermöglicht, Frauen auf ihre Aufgaben und Funktionen als Ehefrau und Mutter zu reduzieren und in der Folge auch als Besitz ihres Ehemannes zu objektivieren, wird hier verdeutlicht.

In dem oben bereits ausführlich behandelten Jungfräulichkeitsideal, sowie den daraus abgeleiteten Kontrollmechanismen weiblicher Sexualität und des weiblichen Körpers, spiegeln sich temporäre und fragmentierte Ausnahmestände. In diesen zeigt sich die reale Wirkmächtigkeit einer sozialen Konstruktion von Weiblichkeit und weiblicher Sexualität, die dafür sorgt, dass Frauen das Recht auf ihren Körper verlieren. Religiöse und patriarchale Machtmechanismen sind also nicht nur in den weiblichen Körper eingeschrieben und werden durch diesen verhandelt, sondern durch diese Mechanismen etabliert sich auch der Status der *femina sacra* als latente Möglichkeitsform im weiblichen Körper. Diese latente Möglichkeitsform wird immer dann aktualisiert, wenn die vermeintliche Reinheit und Unberührtheit einer Frau infrage gestellt oder medizinisch beurteilt und operativ bearbeitet wird, beides stellt eine gängige Praxis in Georgien dar. Frauen können ihren Status als Subjekt jederzeit kurzfristig verlieren, sobald diejenigen Kriterien, die sie zu einem „anständigen“ Mitglied der Gemeinschaft machen, vermeintlich bedroht sind. Die in Frage gestellte Jungfräulichkeit ist Rechtfertigung genug, um Frauen die Macht und Handlungsfähigkeit über sich selbst abzusprechen und sie als Objekte zu behandeln, die dem sozialen Urteil der Gesellschaft, dem medizinischen Urteil der Ärzte und Ärztinnen, wie auch dem Urteil der Ehemänner unterliegen und deren Übergriffen und Eingriffen ausgesetzt sind. Das Jungfräulichkeitsideal sorgt so dafür, dass eine Reihe unterschiedlicher fragmentierter Ausnahmestände etabliert werden können. Diese erlauben es einerseits, den weiblichen Körper sexuell auszubeuten und andererseits Frauen gleichzeitig als Subjekte zu

delegitimieren, um ihre Ausbeutung und Unterdrückung aufrechterhalten zu können.

Weitere Objektivierungsmechanismen, die das Vorhandensein fragmentierter, temporärer Ausnahmezustände markieren und selbst erst dadurch ermöglicht werden, sind manipulative Aktionen und eigenwillige Interpretationen der Aussagen von Frauen, die davon zeugen, dass die Stimme von Frauen in bestimmten Situationen nicht gehört und sogar geleugnet werden. In einem Interview mit meinem georgischen Nachbarn Suliko erfuhr ich, dass er die Kommunikation zwischen den Geschlechtern eigenmächtig deutete: Auf die Frage, ob Frauen nach einer Brautentführung ihren Entführer heiraten wollen, behauptete er:

„Sie sagen immer nein, aber sie meinen eigentlich ja.“ (Suliko, Interview 53, 08.09.2010).

Meine Freundin Tinatin, meinte:

„Elke, du musst zu einem georgischen Mann dreimal nein sagen, dann versteht er es auch als nein. Denn das erste nein wird als ‚ja‘ interpretiert, das zweite nein heißt, ‚sie weiß es nicht genau‘, und das dritte nein bedeutet erst ‚nein‘.“ (Tagebuchaufzeichnung vom 03.08.2010)

Dass es möglich ist, die Aussagen von Frauen schlichtweg umzudeuten, weist darauf hin, dass die Deutungshoheit darüber, was Frauen eigentlich wollen, nicht bei ihnen selbst liegt. Die Umdeutung und Negation der Äußerung von Frauen zeugt davon, dass sie in bestimmten Situationen, nämlich solchen, in denen sie sich „unangenehm“ oder den männlichen oder gesellschaftlichen Interessen entgegengesetzt verhalten und äußern, kurzzeitig als *femina sacra*, also als stimmlose Objekte, markiert werden. Für diese können Entscheidungen getroffen und ihre Interessen untergeordnet werden. Äußerungen, die auf Wünsche, Ziele, Meinungen oder Bedürfnisse hindeuten und die nicht mit der Vorstellung der sittsamen, aufopferungsvollen, sich selbst unterordnenden Mutter und Heiligen übereinstimmen, können somit geleugnet werden. Das heißt, die Aussagen von Frauen werden manipuliert, bis sie wieder in das Bild der Heiligen passen. Die situative Stimmlosigkeit von Frauen zeigt, dass sie gesellschaftlich nur in dem von ihnen erwarteten Handlungs- und Rollenrahmen Gehör finden, nicht aber als komplexe Subjekte mit einer eigenen Lebenswirklichkeit, Geschichte und Meinung.

Die hier angesprochenen alltäglichen Ausnahmezustände, in denen der Status der *femina sacra* kurzzeitig akut wird, illustrieren, dass auch in Georgien die Dichotomie zwischen Heilige und Hure greift, wodurch konkrete Frauen in der Wahrnehmung, Repräsentation und Adressierung auf „figural and mythical women“ (Masters 2009: 41) reduziert werden. Diese Reduktion geht mit der Instrumentalisierung von Frauen für hegemoniale Zwecke und der Legitimation derselben einher: Frauen werden in alltäglichen Situationen dann als *femina sacra* adressiert, wenn sie die ihnen zugedachten Rollen verlassen oder aufbrechen. Über die dann ablaufenden gewalttätigen und objektivierenden Mechanismen werden Frauen daran gehindert, ihre Positionen zu verlassen, damit sie ihre reproduktiven, haushälterischen und fürsorgenden Funktionen weiter ausüben.

Die Figur der Hure ist dabei ebenso wichtig wie die Figur der Heiligen. Die Hure, also die vermeintlich unreine, lasterhafte, unfromme, zügellose, selbstsüchtige und vor allem nicht an den Werten der Familie und Ehre orientierte Verführerin, ist es, die die soziale Bedrohung des Ausnahmezustands verkörpert und diesen legitimiert. Die Position der Hure ist aufgrund ihrer vermeintlichen Schandhaftigkeit derart sozial gefürchtet, dass es möglich ist, Frauen effektiv am Sprechen zu hindern, da sie darum wissen, dass all jenes weibliche Verhalten, das nicht der hegemonialen patriarchal strukturierten Vorstellung von angemessener Weiblichkeit entspricht, gesellschaftlich in die Kategorie der Hure verortet werden kann und zu ihrer Stigmatisierung genutzt werden würde.

So lässt sich in Georgien beobachten, dass sich der Ausnahmezustand und mit ihm der Status der *femina sacra* zwischen der Alltäglichkeit der gegensätzlichen Ausschließlichkeit der Heiligen und der Hure aufspannen und akut werden lässt. Der durch die patriarchalen Strukturen geschaffene Mechanismus der dichotomischen und mythischen Wahrnehmung, Darstellung und Repräsentation von Frauen als Heilige oder Huren erlaubt es individuellen Akteuren und Akteurinnen, Frauen zu objektivieren, zu manipulieren, sie auszubeuten, ihnen ihre Stimmen abzusprechen oder ihnen Gewalt anzutun.

Solange Frauen die ihnen zugedachten Rollen und Funktionen erfüllen, sich eindeutig auf diese festlegen lassen und aus diesen Rollen heraus sprechen, sei es die aufopferungsvolle Mutter oder aber die verruchte Verführerin, so bleiben sie in die gemeinschaftliche Ordnung einbezogen, werden von dieser gehört und sind

auch durch diese geschützt.³³ Wenn sie sich diesen Rollen oder deren Eindeutigkeit verweigern und beispielsweise als aufopferungsvolle Mutter für sich Respekt oder gar sexuelle Lust einfordern, oder aber als Verführerin nicht nur Objekt und Besitz des Mannes sein wollen, können sie jederzeit in einem temporären Ausnahmezustand lokalisiert werden. Dieser ist insofern fragmentiert, als dass sie den Zustand der *femina sacra* nur situationsspezifisch erleben. Nichtsdestotrotz erweist dieser sich als bereits im Alltag verortet. In diesen alltäglichen Situationen, in denen Frauen in ihren Äußerungen nicht wahrgenommen, sexuell ausgebeutet werden oder aber sogar Gewalt erfahren müssen, ohne dass sich jemand darüber empört oder ihr Recht auf körperliche Unversehrtheit durchsetzen würde, wird ersichtlich, dass der Zustand der *femina sacra* zu jeder Zeit in den Körper von Frauen eingeschrieben ist. Zwar ist sie an die Ordnung der Gemeinschaft gebunden, darf aber nicht an der Aushandlung ihrer Regeln beteiligt sein und wird auch von deren Rechten ausgenommen.

Die Grenze zur *femina sacra* ist für Frauen in Georgien durchlässig. Die Wahrscheinlichkeit - zumindest temporär - zu einer Figur degradiert zu werden, ohne Schutz der Gemeinschaft oder Handhabe sich selbst zu schützen, ist aufgrund der existierenden patriarchalen Machtstrukturen hoch. Selbst der Schutz und die Integration derjenigen, die das Ideal der Heiligen verkörpern, also beispielsweise die Ehefrau und Mutter mit ihren eigentlich wertgeschätzten Positionen innerhalb der Gemeinschaft, ist gekoppelt an die Funktion, die diese Frauen für Männer einnehmen. Sie sind nie als eigenständige Subjekte in die gemeinschaftliche Ordnung einbezogen, sondern immer nur als Objekte, die den patriarchal strukturierten Bedürfnissen von Ehre, Reputation, Reproduktion, Wahrung der Kultur etc. gerecht werden müssen. Der Blick auf diese alltäglichen Unterdrückungs-, Ausgrenzungs- und Gewalterfahrungen von Frauen in Georgien durch die Linse des Konzepts der *femina sacra* beleuchtet deren Abhängigkeit von patriarchalen Interessen, Zwecken und Urteilen. Mehr noch, diese Perspektive deckt auf, dass es sich um eine strukturelle Problematik von Gewalt gegen Frauen handelt, die sich in spezifischen Praktiken und Situationen des Alltags manifestiert

³³ So ist die Frau nur in ihrer Position als Hure geschützt, nicht jedoch als Individuum. Ebenso wenig ist die Ehefrau vor der Gewalt ihres Mannes geschützt, jedoch ist die Position, die Rolle der Ehefrau, geschützt.

und zudem Solidaritätsbeziehungen unter Frauen untergräbt: Frauen, die eigentlich sich und andere vor Unterdrückungs- und Gewalterfahrungen schützen wollen, tun dies aus Angst vor Zurechtweisung und Strafmaßnahmen seitens der patriarchalen Interessen in vielen Fällen nicht.

5.3.2 Brautentführung – *femina sacra akut*

Die beschriebenen alltäglichen Ausnahmezustände und die mit diesen einhergehenden gewalttätigen und objektivierenden Praktiken gegenüber Frauen bilden ein Kontinuum patriarchaler Gewalt (Akpinar 2003: 427), dessen Extremform unter anderem Brautentführungen sind. Auch wenn es sich bei Brautentführungen um jeweils sehr spezifische und komplexe Situationen handelt, deren Ablauf und Ausgang von zahlreichen Faktoren abhängen, so greifen trotz der sehr heterogenen Formen und sozialen Bewertungen der unterschiedlichen Fälle ähnliche Muster und Strukturen, die darauf hinweisen, dass es sich nicht einfach nur um außerordentliche Praktiken individueller Täter und deren Helferinnen und Helfer handelt. Ein genauer Blick auf den Verlauf der Entführung wie auch auf deren fehlende Strafverfolgung und die Art und Weise ihrer gesellschaftlich-traditionellen Nicht-Ahndung, zeigt, dass Brautentführungen derselben Logik wie die alltäglichen und fragmentierten Ausnahmezustände folgen und in dieselben patriarchalen Strukturen eingebettet sind. Frauen sind ohnehin gesellschaftlich in besonders verletzlichen Positionen verortet und der Status einer *femina sacra* ist derart in ihre Körper eingeschrieben, dass sie sich selbst nur eingeschränkt gegen eine Ehe mit dem Entführer wehren können. Würden die kontextuellen Bedingungen Frauen nicht auf diese Art und Weise einschränken, könnten Brautentführungen nicht so erfolgreich für den Entführer verlaufen. Die Analyse von Brautentführungen eröffnet also einen zusätzlichen Blick auf die Strukturen, in die die unterschiedlichen Praktiken der Unterdrückung und Gewaltausübung gegenüber Frauen eingebettet sind. Innerhalb patriarchaler Werte und gesellschaftspolitischer Beziehungen sind Frauen aufgrund ihres Geschlechts anfällig dafür, von Praktiken der Entsubjektivierung betroffen zu sein. Dieser gesellschaftliche Rahmen ermöglicht so die Praktik der Entführung. Er ist gleichzeitig auch erklärungsrelevant dafür, dass sich betroffene Frauen und/ oder deren Familien scheinbar nicht weigern können, in eine Ehe mit dem Entführer einzuwilligen. Für den Entführer eröffnet die

Entführung einen Raum, in dem er der entführten Frau quasi straflos Gewalt antun kann, da er sich auf die existierende Kultur der Straflosigkeit gegenüber Gewalt gegen Frauen verlassen kann. Aufgrund der gesellschaftlichen Position von Frauen werden diese nicht als gleichberechtigtes Subjekt gehört und deshalb auch nicht als solches umfassend geschützt. Daher kann der Entführer damit rechnen, dass er maximal den Formalitäten der Versöhnung mit der Brautfamilie und der Gemeinschaft zu entsprechen haben wird. Darüber hinaus ist die Wahrscheinlichkeit, dass die Entführung zu einer Ehe führt, sehr hoch und garantiert dem Mann Straffreiheit, da physische und psychische Gewalt in der Ehe weitestgehend toleriert und bestehende Gesetze zum Schutz von Frauen nicht durchgesetzt werden.

Für die betroffene Frau beginnt mit der Handlung des Entführens eine Zeit, in der sie auf sich alleingestellt, den Handlungen, Übergriffen sowie der Manipulation des Entführers und seiner Gehilfen und Gehilfinnen schutzlos ausgesetzt ist. Sie weiß vermutlich, dass sie unwiderruflich in einer Falle sitzt. Sie sieht sich nicht nur der Gefahr sexueller Gewalt schutzlos ausgeliefert, sondern sie muss auch die sozialen Konsequenzen des (möglichen) Verlusts ihrer Jungfräulichkeit fürchten. Sie kann darauf hoffen, dass ihre Familie nach ihr sucht und sie rechtzeitig findet oder sie rechtzeitig fliehen kann bevor sie sexuell missbraucht worden ist oder die Entführung überhaupt bekannt geworden ist. Dennoch weiß sie mit dem Moment der Entführung, dass ihr größtes soziales Kapital (Bourdieu 1976 [1972]: 135), ihre Jungfräulichkeit, infrage gestellt und vermutlich auch über eine Entführung hinaus angezweifelt werden wird.

Von dem Moment der Entführung an wird die Frau sowohl von ihrer Familie, dem Entführer als auch der Gemeinschaft nicht mehr als Subjekt wahrgenommen. Ihre Wünsche und Vorstellungen, wie auch die unterschiedlichen Möglichkeiten ihre Zukunft zu gestalten, gelten nun nicht mehr, oder treten zumindest in den Hintergrund. Durch die Entführung und die damit einhergehende Ungewissheit ist eine Frau in den Augen der Gesellschaft als (noch) Unverheiratete, die gezwungen ist, eine Nacht mit einem (fremden) Mann zu verbringen, weder Heilige noch Hure, weder Ehefrau noch Geliebte, weder entehrt noch jungfräulich, sondern der gesellschaftlichen Ordnung völlig enthoben. Deswegen kann sie von der rechtlichen Ordnung keinen Schutz erwarten. Während der Entführung kann sie gesellschaftlich

weder als Heilige noch als Hure eingeordnet werden, sie birgt beide Positionen potentiell in sich. Ihr gesellschaftlicher Status als der einer jungen Frau, Tochter des Nachbarn oder Cousine des entfernten Bekannten tritt temporär in den Hintergrund. Als entführte Braut gilt sie vor allem als potentiell geschändeter und entehrter Körper, der nur durch eine Ehe wieder in die Ordnung der Gesellschaft und die Position der Heiligen zurücküberführt werden kann. Obwohl sie gewaltsam entführt worden ist und an sich auch in den Augen der Gemeinschaft keine Schuld daran trägt, also auch keine Hure ist, so gilt sie doch nicht als unschuldig, sondern verantwortlich dafür, die Position der Hure abzuwehren und ihre Unschuld wiederherzustellen. Dieses Paradox kennzeichnet den statuslosen Zustand der *femina sacra* im Ausnahmezustand der Brautentführung. Was die betroffene Frau selbst zu sagen hätte, interessiert weder den Entführer noch die Gemeinschaft. Der Vorgang der Entführung muss deshalb als Objektivierung und auch als *Silencing* (vgl. dazu Spivak 1988)³⁴ verstanden werden. Mit der Entführung löscht der Entführer sowohl die gesellschaftliche Position, als auch die Subjektivität der entführten Frau mindestens temporär aus. Sie wird zur entführten Braut, eine *femina sacra* ohne Stimme, in einem quasi-rechtsfreien Ausnahmezustand. In diesem kann die entführte Braut weder von der Seite staatlicher Institutionen noch von Seiten der Gemeinschaft oder der Familie Schutz oder Unterstützung ihrer Selbstbestimmtheit erwarten, da einerseits die Gesetze gegen Vergewaltigung kaum Anwendung finden und ihr andererseits soziale Ächtung und im schlimmsten Fall sogar ein absoluter Ausschluss aus der Gemeinschaft drohen. Dieser Ausnahmezustand ist es, der die Durchsetzung der Interessen des Entführers ermöglicht und dadurch gleichzeitig auch die patriarchale Gesellschaftsstruktur und Machtverteilung reproduziert.

Zentrales Element dieses Ausnahmezustandes ist sexuelle Gewalt, die Androhung derselben und deren soziale Konsequenzen. Eine (mögliche) Vergewaltigung oder

³⁴ Spivak führt in *Can the subaltern speak?* (1988) den Aspekt des *Silencing* aus. Mit diesem Begriff benennt sie die Praxis des Nicht-Hörens und des Sprach- und Stimmlos-Machens derjenigen, die als die „Anderen“ der dominanten Gruppe konstruiert und unterdrückt werden (Kolonisierte durch Kolonisierende oder Frauen durch Männer beispielsweise) als zentrales Mittel der Unterdrückung und Gruppenkonstruktion. Von *Silencing* betroffen zu sein, bezeichnet auch den Zustand des Nicht-Gehört-Werdens der unterdrückten Gruppe. Spivak stellt Sprechen und Hören als identitätskonstituierende Vorgänge dar, anhand derer sich Machtstrukturen und –verhältnisse sowie deren Wirkweisen und Effekte aufzeigen lassen.

der Zwang, ein Dokument zu unterschreiben, das die vermeintliche Freiwilligkeit der jungen Frau bezeugen soll, sind die Mittel, durch die Brautentführungen zugunsten der Entführer verlaufen. Als Entführte ist die Frau durch die Art und Weise, wie sich Männer auf Frauen als sexualisierte Objekte beziehen können, ohne dafür bestraft zu werden, durch die Ungewissheit hinsichtlich ihrer Jungfräulichkeit auch aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Dies zumindest so lange, bis klar ist, ob sie jungfräulich, geschändet oder als verheiratete Frau aus der Entführung hervorgeht. Da es für eine nicht mehr jungfräuliche oder vermeintlich nicht mehr jungfräuliche, unverheiratete Frau kaum möglich ist, einen anderen Ehemann zu finden und die meisten Frauen gesellschaftlich und ökonomisch zur Unterhaltung von Netzwerken und Beziehungen auf einen solchen angewiesen sind, käme ein Verlust der Jungfräulichkeit ohne die Einwilligung in eine Ehe mit dem Entführer einem sozialen Tod innerhalb der Gemeinschaft gleich. Mitunter reicht hierfür sogar nur die Ungewissheit über oder Anzweiflung der Unversehrtheit des Körpers der Betroffenen.

Der Entführer ist sich dessen bewusst und setzt die entführte Braut dieser Gefahr bewusst aus, um sie zu einer Ehe mit ihm zu zwingen. Er benutzt dafür zum einen den weiblichen Körper selbst, indem er gezielt die Jungfräulichkeit der Frau bedroht. Zum anderen macht er sich die gesellschaftliche Abhängigkeit der Frauen von Männern zunutze, indem er der Entführten die Gefahren sozialer Ächtung, im schlimmsten Fall den sozialen Tod, vor Augen führt. Neben Vergewaltigung und der Bedrohung des an die Jungfräulichkeit gekoppelten gesellschaftlichen Status der betroffenen Frau, sind auch Morddrohungen gegenüber Familienmitgliedern und die Möglichkeit von Blutrache Mittel, derer sich der Entführer bedient, um die Frau in eine Ehe zu zwingen. Der Entführer nimmt der entführten Frau nicht nur das Recht auf ihren Körper, sondern auch das Recht auf ein selbstbestimmtes Leben. Eine Eheschließung durch eine Vergewaltigung oder zumindest die Androhung derselben zu erzwingen, scheint dabei offenkundig kein Problem hinsichtlich der Vorstellung von Jungfräulichkeit, Ehre und Ehe zu sein. Das deutet darauf hin, dass der Entführer die entführte Frau womöglich schon ab dem Zeitpunkt des „Mitnehmens“ (Bekaia 1974: 55) als seine Frau versteht. Der weibliche Körper sowie die gesellschaftlichen Anforderungen an denselben werden vom Entführer zur Durchsetzung seiner Interessen, nämlich der Eheschließung mit der Entführten, instrumentalisiert.

Mit der Praxis des Entführens wird die gesellschaftliche Wertigkeit der Jungfräulichkeit als höchstes Gut und wertvollstes Kapital einer Frau zum Instrument der Unterdrückung. Gleichzeitig wird offenkundig, dass die Brautentführung als Form der Gewalt gegen Frauen auf diejenigen gesellschaftlichen Institutionen, Praktiken und Strukturen angewiesen ist, durch die Frauen immer wieder als stimmlose sexualisierte Körper, deren höchstes Kapital ihre Jungfräulichkeit, Sittsamkeit und Mütterlichkeit sind, reproduziert werden. Die Brautentführung und der mit ihr einhergehende Ausnahmezustand sind auf die alltäglich reproduzierte Heilige-Hure-Dichotomie angewiesen. Deren Wirkmächtigkeit und Relevanz für die Lebensentwürfe und -(un)möglichkeiten von Frauen führt dazu, dass der soziale Tod eine Konsequenz des Verlusts der Jungfräulichkeit und damit verbunden der Ehre einer entführten Braut darstellen kann, wodurch ihr der Weg in die sozial anerkannten und womöglich sogar von ihr selbst angestrebten Positionen der Mutter und Ehefrau verwehrt wird. Insofern sind es die alltäglichen fragmentierten Zustände, in denen Frauen als *femina sacra* positioniert sind, die auch den Ausnahmezustand der entführten Braut mitgestalten und erst ermöglichen. Der Entführer aktualisiert mit der Praktik der Entführung und den damit einhergehenden objektivierenden und sexualisierenden, gewaltvollen und manipulativen Praktiken die sowieso angelegten gesellschaftlichen Strukturen, die Frauen den Status einer *femina sacra* einschreiben und sie so in weiten Teilen des gesellschaftspolitischen Lebens entpolitisieren und entrechten.

Letztlich ist es die Gesellschaft, die eine Rehabilitation der entführten Braut nur als Ehefrau des Entführers, also als Heilige, akzeptiert und eine Entscheidung gegen eine Ehe mit der Stigmatisierung als Hure bestraft. Diejenigen, die Gerüchte verbreiten, die Frau schneiden und stigmatisieren sind es, die dafür sorgen, dass aus der Bedrohungs- und Möglichkeitsform des sozialen Todes Realität wird. Gleichzeitig produzieren sie so ein gesellschaftliches *Silencing*, da sie dafür sorgen, dass betroffene Frauen nicht über ihre konkreten Erfahrungen sprechen können oder zumindest nicht gehört werden. So wird (strukturelle) Gewalt gegen Frauen reproduziert. Der soziale Tod - wie auch die erzwungene Unterwerfung unter den Entführer-Ehemann - wird von der Gemeinschaft zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung in Kauf genommen. Selbst wenn Mitleid und Verständnis für eine verstoßene Frau, die sich gegen die Ehe mit ihrem Entführer gewehrt hat, besteht, so findet dieses kaum handlungspraktische Umsetzung in Form von sozialer Nähe,

Unterstützung oder Widerstand gegenüber jenen, die die Frau ächten und verstoßen.

In den Brautentführungsgeschichten wird deutlich, dass die meisten der entführten Frauen mit dem Gedanken gespielt haben, die Entführungssituation zu verlassen, aus dem Haus des Entführers wegzulaufen, um dieser Situation zu entkommen und sich den Konsequenzen zu entziehen. Jedoch haben es nur wenige getan. Nicht nur, weil sie festgehalten wurden, sondern auch, weil sie damit rechneten, als Alleinlebende die Ächtung der Gesellschaft ertragen zu müssen und als Schande zu gelten, während sie ihr Leben ohne den Rückhalt und die emotionale wie ökonomische Unterstützung ihrer Familien bestreiten müssten. Daran wird ersichtlich, dass insbesondere der gesellschaftliche Druck und die vorgegebenen gemeinschaftlichen Erwartungen an Frauen diese dazu drängen, eine gesellschaftlich akzeptierte Entscheidung zu fällen, was für die meisten Frauen gleichbedeutend mit der Eheschließung mit dem Entführer ist. Wenn sie wieder ein vollständiges Mitglied der Gemeinschaft werden, als Ehefrau und später als Mutter Anerkennung erfahren und nicht als „Hure“ aus der Gesellschaft ausgeschlossen werden wollen, wodurch sie nicht nur ihren eigenen Lebensweg beeinflussen, sondern auch dem Ansehen der eigenen Familie schaden würden, bleibt ihnen nur der Weg als Ehefrau des Entführers. Der gesellschaftliche Druck und auch das gesellschaftliche *Silencing* sorgen dafür, dass entführte Frauen fast schon dazu gezwungen sind, die Konsequenzen einer Entführung alleine zu tragen. Sie müssen entweder mit sozialer Ächtung und dadurch auch ökonomischer Unsicherheit leben oder aber in die Ehe mit dem Entführer einwilligen und ihre eigentlichen Wünsche und Zukunftsvorstellungen zurückstellen. Darüber hinaus sind auch sie es, die alleine dafür Verantwortung übernehmen, dass es nicht zu Blutrache und Unfrieden innerhalb der Gemeinschaft und zwischen den Familien kommt. Indem sie zustimmen, aus der normwidrigen Entführung eine ordentliche Ehe zu machen, wahren sie den Schein.

Hier wirkt eine Dynamik, die die Schuld vom Entführer hin zur entführten Frau schiebt: Frauen müssen sich schämen für etwas, das sie nicht verursacht haben und werden für ein Vergehen sozial bestraft, für das sie nicht verantwortlich sind und auf dessen Ablauf sie keinen Einfluss nehmen können. Es wird von ihnen erwartet, dass sie sich schuldig fühlen für das Verbrechen, das ihnen widerfahren

ist und alles Notwendige tun, um diese Schuld zu tilgen. Diese Dynamik der Individualisierung der Schuld für das Vergehen eines Mannes einseitig hin zur Frau wird durch die Art und Weise traditioneller Verhandlungen von Brautentführungen noch verstärkt.

Eine Brautentführung wird unter Bezug auf die jeweils lokal unterschiedlich ausgestalteten traditionellen Rechtssysteme streng geahndet und zieht verschiedene Strategien und Maßnahmen der Versöhnung und Wiedergutmachung nach sich. In diesen, so wird in den Geschichten der Brautentführungen deutlich, wird die Tat des Entführers als Bruch mit den gemeinschaftlichen Normen und traditionellen Konventionen der Eheschließung wie auch als Respektlosigkeit und Vergehen gegenüber dem Vater der entführten Braut betrachtet, nicht aber als Verbrechen gegenüber der entführten Frau selbst. Vordergründig geht es in der Verhandlung vor allem um die Verhinderung von Blutrache, weiteren Konflikten und Unfrieden in der Gemeinschaft. Bei einer Brautentführung muss auch damit gerechnet werden, dass die betroffene Frau womöglich schon einem anderen Mann versprochen war oder die Familie zumindest schon andere Partner zur Festigung sozialer und ökonomischer Netzwerke in Betracht gezogen haben könnte. Denen gegenüber muss nun die veränderte Situation gerechtfertigt bzw. wiedergutmacht werden, um auch hier Konflikte zu vermeiden und das Gesicht wahren zu können. Aus diesen unterschiedlichen Gründen kann eine Brautentführung Unordnung und Konfliktpotential in die Gemeinschaft bringen, wodurch deren ordnungsgemäße Ahndung und Verhandlung für die gesamte Dorfgemeinschaft relevant ist. So zielen die internen Verhandlungsstrategien innerhalb der betroffenen Gemeinschaft, beziehungsweise zwischen den Familien der entführten Braut und des Entführers vor allem auf die Wiederherstellung der gestörten sozialen Ordnung und die Versöhnung der beteiligten Parteien ab. Im Zuge dieser Versöhnung kommt es beispielsweise zu Strafzahlungen seitens des Entführers (und seiner Familie) an die Familie der entführten Frau oder zu anderen Formen der Entschädigung gegenüber der Familie.

Solche Entschädigungen müssen geleistet werden, da die Entführung die Verhandlungen, Rituale und Geschenke der traditionellen Heiratsregeln umgeht. Dies stellt nicht nur einen Bruch mit traditionellen Werten dar, sondern auch eine Respektlosigkeit gegenüber dem Vater der entführten Frau. Durch den Bruch mit

den Heiratsregeln hat sich der Entführer selbst unehrenhaft im Sinne der traditionellen Regeln des sozialen Miteinanders verhalten und auch den sozialen Status des Brautvaters und seiner Familie infrage gestellt, indem er die nötigen Respektbekundungen, die ein offizieller Heiratsantrag erfordert, nicht geleistet hat. Zudem hat er die Verhandlungen und Abmachungen mit dem Brautvater, die unter anderem dazu dienen, die Braut ökonomisch abgesichert in die neue Familie gehen zu lassen, umgangen. Es gilt also sowohl den womöglich ökonomischen und sozialen Nachteil, den die Entführung für die Familie der Frau bedeutet, da diese ihre Tochter nicht mehr so verheiraten können wie sie es eigentlich geplant hatten, sowie auch die Missachtung der sozialen Spielregeln zur Anerkennung und Würdigung der Ehre des Vaters, der Familie und der entführten Frau selbst wiedergutzumachen. Hierdurch kann und muss er gemeinsam mit seinen Familienmitgliedern auch die eigene Schande wiedergutmachen. Insofern sind die sozialen und ökonomischen Positionen der Familien entführter Frauen zum Teil erklärungsrelevant für den Ausgang der sich an eine Entführung anschließenden Verhandlungen. Entführungen können zwar prinzipiell allen (unverheirateten) Frauen passieren, die Wahrscheinlichkeit aber, dass eine Entführung und insbesondere ihr Ausgang aus Sicht des Entführers gemäß seinen Vorstellungen abläuft, hängt stark von den Ressourcen, von Einfluss, Reputation, Beziehungen und Wohlstand der Familie der entführten Frau ab.

Die entführte Frau selbst ist innerhalb dieser komplexen Zusammenhänge verletzter Regeln und zu erfüllender sozialer Anforderungen - sowohl die Familie der Frau, als auch die des Entführers betreffend - eher Objekt als Subjekt der Verhandlungen. Es steht dabei außer Frage, dass sie ihren Teil dazu beiträgt, die verletzte Ehre und Reputation ihrer Familie, die in den Verhandlungen unter anderem versucht möglichst günstige Bedingungen und hohe finanzielle Sicherheiten für ihre Tochter zu sichern, wiederherzustellen, indem sie der Einigung der verhandelnden Parteien zustimmt. Da Ehre und Reputation (*sindisi*, *patiosneba*) weniger individuelle Eigenschaften sind, die Personen einfach innehaben, sondern vielmehr Auskunft darüber verleihen, inwiefern eine Person den sozialen Anforderungen und Erwartungshaltungen entspricht, sind sie letztlich auch abhängig von allen Familienmitgliedern und sozialen Beziehungen. Die Beurteilung der Erfüllung von Rollenbildern und den damit verbundenen Aufgaben hängt maßgeblich von eben jenen und deren Verhalten ab. Dieser Umstand sorgt dafür, dass die vermeintlich

verletzte Ehre der Tochter auch auf den Vater und die gesamte Familie Auswirkungen hat, dessen und deren Aufgabe es gewesen wäre, die Tochter bzw. Schwester vor einer solchen Verletzung zu schützen, sowohl durch Kontrolle als auch durch Schutz. Andererseits kann es deshalb auch für eine entführte Frau von Interesse sein, die Reputation ihrer Familie zu wahren, da diese wiederum auch im Zusammenhang mit ihrer eigenen steht.

Diese Konzeption von Ehre und deren Relevanz für ein sozial anerkanntes und ökonomisch abgesichertes Leben befördert die Bereitschaft entführter Frauen dazu - nicht nur für sich selbst, sondern auch für ihre Familien - die Verantwortung und Konsequenzen einer Brautentführung auf sich zu nehmen, indem sie in die Ehe einwilligen oder die Entführung sogar verheimlichen. Aufgrund der ohnehin großen Wertigkeit geforderter weiblicher Sittsamkeit und Tugendhaftigkeit erleben Frauen ein Verbrechen wie die Brautentführung und die damit zusammenhängenden Übergriffe und Gewalttätigkeiten als Schande. Zusätzlich zum eigenen Erleben der Schande, fühlen sie sich auch schuldig, ihren Familien Schande bereitet zu haben, weil sie sich vermeintlich nicht vor dieser kompromittierenden Situation haben schützen können. Gefühle der Schande und Schuld und die Verantwortungsübernahme für das Wohl ihrer Familien sind Motor für die Einwilligung in eine Ehe mit dem Entführer. Damit verhindert die entführte Frau eine mögliche Blutrache und die sozialen Konsequenzen, die eine Eheverweigerung für ihre Familie nach sich ziehen könnte. Die ureigensten Interessen entführter Frauen werden der sozialen Ordnung untergeordnet. Die soziale Struktur und die damit einhergehenden Zwänge setzen gleichzeitig sowohl für die Familien entführter Frauen wie auch für diese selbst eine Dynamik in Gang, die den Handlungsspielraum der Entführten derart einengt, dass eine alleinige Übernahme der Konsequenzen seitens der betroffenen Frau fast schon alternativlos erscheint. Dies insbesondere für Familien, die nicht über die sozialen und finanziellen Mittel verfügen, ihre Reputation trotz einer Weigerung zur Ehe zu wahren³⁵.

³⁵ Siehe Entführungsgeschichte Ira, Kapitel 4: Ira wurde gewaltsam entführt und mehrere Tage in einem Haus eingeschlossen, um sie zu einer Heirat mit dem Entführer zu zwingen. Sie weigerte sich standhaft und konnte durch den Einfluss ihrer Familie befreit werden, ohne ihren Entführer heiraten zu müssen.

Die Verhandlungen nach dem traditionellen Recht verstärken diese ohnehin auch alltäglich sozial relevante Dynamik durch ihren Bezug auf patriarchale Geschlechterverhältnisse, Traditionen und Regeln. Die offizielle Argumentation derjenigen, die an der traditionellen Verhandlung einer Entführung beteiligt sind, in der Regel sind dies Dorfälteste sowie die männlichen Familienoberhäupter der beteiligten Familien, zielt in den meisten Fällen darauf ab, vom Entführer die Ehelichung der entführten Frau zu verlangen, um so die vermeintliche Schande, die er der Frau mit der Entführung zugefügt hat, wiedergutzumachen. Der Status als Ehefrau wird dabei als Ideal und Ziel einer jeden Frau vorausgesetzt. Diese Argumentation fußt auf derselben patriarchalen Logik, in der sich christliche sowie traditionelle soziokulturelle Werte und Stereotype verschränken, die es dem Entführer ermöglichen, eine Entführung als legitime Alternative zu einem Heiratsantrag zu betrachten. Es wird vorausgesetzt, dass eine jede Frau das gesellschaftliche Ideal der Ehefrau/ Hausfrau und Mutter als das ihr entsprechende Lebenskonzept verwirklichen will. Dass sie bei der Partnerwahl kein Mitspracherecht hat, kommt auch ohne eine Entführung vor.

Um Ehre und Respekt als Ehefrau und Mutter zu erhalten, bedarf es auch der Tugendhaftigkeit und Ehre der sogenannten Jungfrau. Sind letztere angezweifelt oder womöglich sogar beschädigt, ist es gemäß den traditionellen Werten nicht mehr möglich, einen Ehemann zu finden. Der Weg in ein respektables Leben für die alleinstehende Frau ist verwehrt. Gemäß dieser Logik ist eine andere Lösung als die Ehe mit dem Entführer nicht denkbar, um der entführten Frau einen Platz innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung und somit auch ein vermeintlich gutes Leben, welches als respektiert und ehrbar gemäß den gemeinschaftlichen Werten und Regeln gilt, zu sichern. Insofern wird die Eheschließung als Ergebnis einer Entführung positiv zum Wohl der entführten Frau uminterpretiert, da sie sich dadurch gesellschaftlich rehabilitieren kann. Umgekehrt bedeutet eine Entführung, die nicht in der Ehe mündet, für die Frau in der Regel den Ausschluss aus der Gemeinschaft, mitunter sogar die Verstoßung seitens der eigenen Familie. Eine Ehe mit dem Entführer hingegen - so die Argumentation - schütze die Frau vor einem Leben in sozialer Isolation, ökonomischer Unsicherheit und Schande sowie den damit einhergehenden Gefahren (zum Beispiel Übergriffe durch Männer), die alleinstehende, „unehrenhafte“ Frauen in der Vorstellung zu erwarten haben. Diese Art der Ahndung des Vergehens und Rechtfertigung dieses Umgangs damit sind

elementarer Bestandteil des „Systems Brautentführung“ und tragen erheblich zu deren Ermöglichung bei.

Die „Strafe“ besteht für den Entführer darin, die entführte Frau zu seiner Ehefrau zu machen und somit sein Motiv für die Entführung zu erfüllen. Die vermeintliche Schande, die er selbst produziert hat, muss er also wiedergutmachen, in dem er sein Ziel verwirklicht. Diejenigen, die über die Versöhnung und Wiedergutmachung der Brautentführung als Bruch mit den Traditionen und Vergehen an der gemeinschaftlichen Ordnung verhandeln, setzen dabei selbstverständlich voraus, dass die Ehe mit dem Entführer den Interessen der betroffenen Frau entspricht. In der Konsequenz resultiert eine Entführung also in einer Zwangsheirat. Während die Position des Vaters und Ehemanns auch für Männer ein erstrebenswertes und gesellschaftlich sehr relevantes Ideal darstellt, können sie aber auch jenseits der Erfüllung dieser Rollenerwartungen und ohne eine Ehefrau an ihrer Seite Respekt und Anerkennung finden. Im Gegensatz dazu sind Frauen auf ihren Körper reduziert, auf dessen reproduktive Fähigkeiten, das Vorhandensein eines Ehemanns und auf das Erfüllen des gesellschaftlich definierten Verhaltenskodex, um eine anerkannte gesellschaftliche Position zu erlangen.

In den Verhandlungen geht es also um die Reputation der beteiligten Familien, nicht aber um den Schutz der entführten Frau. Tatsächlich sorgt die Art und Weise der traditionellen Ahndung für eine Reproduktion der etablierten Ordnung und der tradierten patriarchalen Rollenbilder, was im Endeffekt die Aufrechterhaltung der Unterdrückung von Frauen und deren Ausbeutung fortschreibt. Der soziale Tod, vor dem die betroffene Frau durch die Ehe mit dem Entführer bewahrt werden soll, ist überhaupt erst möglich durch die bestehenden Geschlechtervorstellungen und damit zusammenhängenden Asymmetrien zwischen Männern und Frauen, die durch eben diese Eheschließung erneut bestätigt und aktualisiert werden. Genauso wie die Brautentführung selbst, stellt auch die Verhandlung unter Bezug auf traditionelle Rechtssysteme eine Praxis dar, durch die Frauen überhaupt erst als *femina sacra* positioniert werden.

Der Verweis auf Traditionen zur Regelung des gemeinschaftlichen Miteinanders verteidigt patriarchale Strukturen und Machtasymmetrien. Jedes Mal, wenn eine Brautentführung zu einer Ehe führt, aktualisieren und reproduzieren sich eben diese Strukturen. Dieses strukturelle Phänomen wird individuell gelebt und fortgeführt.

Familien sind für ihr eigenes Leben auf familiäre und bekanntschaftliche Netzwerke angewiesen, deren wesentliche Voraussetzung die soziale Anerkennung ist. Aus diesem Grund ist es je nach ökonomischer und gesellschaftlicher Position für viele Familien schwer, ihren entführten Töchtern Unterstützung in eine andere Richtung als die der Ehe mit dem Entführer zu bieten. In den Geschichten entführter Frauen taucht diese Erwartung an ihre Familie noch nicht mal auf, so sehr ist die Notwendigkeit des Erhalts der Ehre der Tochter für die Reputation der gesamten Familie und somit deren guten Lebens verinnerlicht. Dennoch, so demonstriert Iras Fall, die ihren Entführer nicht geheiratet hat, ist es insbesondere für jene Familien, die über Einfluss und ökonomische Sicherheit verfügen, möglich, sich anders zu verhalten und die als Tradition getarnte Unterdrückung von Frauen aufzubrechen.

Die Berichte entführter Frauen über Verhandlungen nach traditionellem Recht und die in diesem Zusammenhang relevanten Motive verdeutlichen, dass auch hier die Statuslosigkeit der entführten, potentiell geschändeten und noch nicht verheirateten Frau dem Zustand einer stimmlosen *femina sacra* entspricht. Die Lebensziele oder -wünsche der Entführten sind nicht Gegenstand der Verhandlungen. Es ist Konsens, dass die männlichen (und mitunter auch weiblichen) Verwandten im besten Interesse der entführten Braut handeln, indem sie sie verheiraten. Es wird also deutlich, dass die Stimme entführter Frauen nur solange als gesellschaftlich relevant gilt und gehört wird, wie sie den Normen tradierter Rollen des Weiblichen, also insbesondere der Ehefrau und Mutter, entspricht. So geht es nur um die Verwirklichung solcher weiblichen Lebensentwürfe. Das, was Frauen für die Gemeinschaft verkörpern - Ehre, Sittsamkeit, und Tugend und den Erhalt der vermeintlichen Traditionen - wird in den Mittelpunkt gerückt und soll geschützt werden. Während die Verhandlung der Beendigung des Status als *femina sacra* und der Re-Integration in die Gemeinschaft dient, wird hier offenkundig, dass Frauen nur soweit in die Ordnung einbezogen werden, wie sie als Objekte den Normen entsprechen. In die konkrete Verhandlung bzw. auch in die Rücküberführung in die gemeinschaftliche Ordnung ist eine entführte Frau nur integriert, so lange sie den Rollenidealen des Weiblichen entspricht. Sobald sie diese verlässt und sich trotz des Risikos, nicht mehr Mutter oder Ehefrau werden zu können, gegen eine Ehe mit dem Entführer entscheidet, bleibt sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und genießt nicht deren Schutz. Die Frau zu schützen, ist der legitimierende Vorwand dafür, die patriarchale Ordnung aufrechtzuerhalten. Das bedeutet konkret, dass die

Verhandlung nach dem traditionellen Recht den Ausnahmezustand und Status der *femina sacra*, der durch die Entführung etabliert worden ist, nahtlos in die alltäglichen und fragmentierten Ausnahmezustände überführt, denen georgische Frauen in ihrem Alltag ausgesetzt sind.

Eine entführte Frau kann weder von ihrem sozialen Netz und ihrer Familie Unterstützung erwarten noch seitens der nationalen Gesetzgebung und des Staates. Staatliche Instrumente und Gesetze, die den beschriebenen Dynamiken des *Silencings* einer gewaltsam entführten Frau und dem Zwang zur Ehe entgegenwirken, werden kaum genutzt. Deren Anwendung könnte beispielsweise Räume eröffnen, in denen entführte Frauen als Subjekte, denen Gewalt angetan worden ist, Gehör fänden, was der Reproduktion patriarchaler Machtasymmetrien entgegenwirken würde. Zwar stellt ein Gesetz Entführungen unter Strafe, es findet bei Brautentführungen allerdings nur äußerst selten Anwendung. Betroffene Frauen haben die Möglichkeit, dieses Gesetz in Anspruch zu nehmen, um eine strafrechtliche Verfolgung des Entführers zu erwirken. Der Weg über die Polizei und staatliche Institutionen scheint jedoch ungeeignet, um sie vor dem drohenden sozialen Tod zu schützen und ihre Interessen durchzusetzen. Deshalb erstatten betroffene Frauen kaum Anzeige oder ziehen bereits gestellte Anzeigen wieder zurück. Anzeige zu erstatten und somit preiszugeben, dass die eigene Sittsamkeit durch die Entführung in Frage gestellt worden ist, bedeutet für viele Frauen, die als Schande erlebten gewaltvollen Erfahrung erneut zu durchleben, für die sie sich gleichsam schämen.

Dea, seit 10 Jahren als Rechtsgehilfin bei Gericht in Tetrtskaro tätig, berichtete von Fällen, in denen Frauen gegen den Entführer Strafanzeige erstatten wollten oder sogar schon erstattet hatten, diese aber wieder zurückzogen, da sie sich seitens der Polizisten eingeschüchert fühlten (Dea, Interview 38, 12.07.2010). Polizisten seien häufig als Nachbarn, Freunde, Bekannte oder sogar Verwandte der betroffenen Frauen oder der Entführer Teil des sozialen Netzwerkes, so dass die Gefahr, dass die Informationen nach außen gelangen würden als sehr hoch eingeschätzt wird. Darüber hinaus sei das Nicht-Tätig-Werden der Polizisten ein ernstzunehmendes Problem. So entscheiden sich Frauen - oft auch auf Druck ihrer Familien - dagegen, rechtliche Schritte gegen ihre Entführer einzuleiten.

Auch wenn Brautentführung kein eigener Straftatbestand ist, wäre dennoch die Möglichkeit staatlicher Sanktionierung gegeben und insofern die Entführung als Verbrechen gegenüber der entführten Frau zu ahnden. Die öffentliche Anerkennung der Schuldigkeit des Entführers und damit die Entlastung der betroffenen Frau ist eine Voraussetzung dafür, das gesellschaftliche Bewusstsein zu verändern - weg von der Verantwortungszuschreibung der Opfer hin zu den Tätern.

Zur Sowjetzeit gab es ein eigenes Gesetz gegen Brautentführungen, dieses wurde im Zuge der Neustrukturierung des Strafgesetzbuches gelöscht, mit dem Hinweis darauf, dass Brautentführungen wie anderen Entführungsfälle verhandelt werden könnten.³⁶ Da Brautentführungen aufgrund ihrer vergeschlechtlichen Dimension aber nur Frauen widerfahren können und betroffene Frauen mit spezifischen Konsequenzen konfrontieren, nämlich der Ehe mit dem Entführer oder dem Risiko eines sozialen Todes, müssten sie von anderen Entführungsverbrechen unterschieden werden. Das Fehlen eines expliziten Gesetzes, das Brautentführungen als eigenen Straftatbestand anerkennt, deutet darauf hin, dass diese spezifische Erfahrung, die georgische Frauen unterschiedlichster Hintergründe erleben müssen, politisch und gesellschaftlich ignoriert, geleugnet und hingenommen wird. Weiterhin dokumentiert dieser Umstand die Tendenz, den Schutz von Frauen im privaten Bereich der Verantwortung des Ehemannes oder der männlichen Familienmitglieder zuzuordnen, nicht aber als Aufgabe der Öffentlichkeit zu sehen. Insofern betont der staatlich-rechtliche Rahmen das gesellschaftliche *Silencing* entführter Frauen und zeigt damit auch die patriarchale Wirkungsmacht in der georgischen Gesellschaft, in der geschriebenes Gesetz in der Praxis durch eben diese patriarchalen Strukturen dominiert wird.

Gleichzeitig deutet die rechtliche Leerstelle hinsichtlich dieser spezifisch weiblichen Erfahrung der Entführung zum Zwecke der Heirat darauf hin, dass Frauen trotz formaler Gleichberechtigung nicht als vollwertige politische Subjekte, deren Rechte gewahrt werden müssen, angesehen werden. Zumindest der Anteil ihrer

³⁶ Das aktuelle georgische Strafgesetzbuch trat 2001 in Kraft. Es wurde von georgischen Rechtsexperten bearbeitet und von deutschen Beratern überprüft. Laut einem Interview mit Professor Dr. Irakli Dvalidze der juristischen Fakultät der Universität Tbilisi, wurde die deutsche Strafrechtsschule in der Erarbeitung des georgischen Strafrechtes herangezogen (Strafrechtsschule nach List und Beling) und bei der Überarbeitung der Gesetze der Artikel 134 „Entführung einer Frau zum Zwecke der Heirat“ gelöscht (Interview 63, 23.09.2010).

Subjektpositionen, der von Gewalt gegen Frauen, Unterdrückung und patriarchalen Zwängen berichten könnte, wird nicht gehört. Während die traditionelle Rechtsprechung die Objektivierung entführter Frauen reproduziert und diese als Verhandlungsobjekte innerhalb der Austausch- und Allianzbeziehungen zwischen Männern (Akpinar 2003: 431) und Familien begreift, bezieht sich die nationalstaatliche rechtliche Ordnung überhaupt nicht auf Frauen als Betroffene spezifischer Formen der Gewalt und produziert sie eben dadurch als *femina sacra*. Die Konsequenzen dieser Form der Gewalt an Frauen, insbesondere der Zwang zur Ehe wie auch der soziale Tod entführter Frauen, die die Eheschließung nicht zu akzeptieren bereit sind, werden billigend in Kauf genommen. Dieser Ausnahmezustand innerhalb des nationalstaatlichen Rechtssystems, das Frauen aufgrund ihres Geschlechts von einem umfassenden Schutz ausschließt, trägt zur Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen bei und konstituiert den Rahmen, der Brautentführungen möglich macht. Diese gesellschaftspolitische Untätigkeit, in die Abläufe von Brautentführungen einzugreifen, befördert die Dynamik, nach der Frauen für ein Vergehen, an dem sie unschuldig sind, zur Verantwortung gezogen werden. Dadurch, dass staatliche Instrumente sich als ungeeignet erweisen, alternative Möglichkeiten für betroffene Frauen bereitzustellen oder sie umfassend vor dem drohenden sozialen Tod zu schützen, kann sich diese Dynamik stetig selbst reproduzieren. Aufgrund befürchteter und wahrscheinlicher sozialer Ächtung fordern betroffene Frauen aus Scham keine Strafverfolgung ein, da die zu erwartenden Konsequenzen ihnen wiederum nur schaden können. Ohne erfolgreiche Strafverfolgungen kommt es aber auch nicht zur allgemeingesellschaftlichen Anerkennung von Brautentführungen als Verbrechen. Mit dieser Nicht-Anerkennung dieser Form von Gewalt gegen Frauen bleiben das Erlebte, die gefühlte Schande und Scham, bei den betroffenen Frauen und die soziale Ächtung als Form der Sanktionierung dieses vermeintlichen Ehrverlustes kann ungestört fortgesetzt werden.

5.3.3 Frauenrechte - Aktivismus georgischer Frauen

Neben Äußerungen, die von alltäglichen Konflikten mit der patriarchalen Ordnung zeugen, ist in Georgien seit Jahren ein zunehmender Aktivismus zur Förderung von Frauenrechten zu beobachten. Unterschiedliche NGOs, wie das Anti-Violence-

Network in Georgia, tragen dazu bei, Öffentlichkeit für die Themen Frauenrechte und Gewalt gegen Frauen herzustellen und bieten Frauen und deren Kindern konkrete Unterstützung bei häuslicher Gewalt. 2013 demonstrierten Frauen vor dem National Forensics Bureau in Tbilisi gegen Jungfräulichkeitstests³⁷, 2014 schlossen sich tausende Frauen und Männer in mehreren Regionen Georgiens dem Aufruf des Georgian Women's Movement zu Demonstrationen gegen Gewalt gegen Frauen an³⁸. Zudem gibt es Forderungen, Brautentführung wieder als eigenen Straftatbestand und als spezifische Form der Gewalt gegen Frauen anzuerkennen (vgl. dazu World Organisation Against Torture (OMCT) und Georgian Young Lawyers' Association (GYLA)³⁹). Frauen und Männer setzen sich also dafür ein, dass Frauen als vollständige Subjekte geschützt werden und machen Gewalt gegen Frauen zu einem öffentlichen Thema. Diejenigen Frauen, die an diesen aktivistischen Forderungen und Praktiken beteiligt sind, tun dies als politische Subjekte und widersetzen sich so auch dem (fragmentiertem) *Silencing* des Staates und der Gesellschaft. Im Sinne des Konzepts der *femina sacra* lässt sich ihr Aktivismus als Forderung an der Aushandlung der Spielregeln der Gemeinschaft, in diesem Fall insbesondere an der nationalen Gesetzgebung, beteiligt zu werden, deuten. Sie brechen die temporären Ausnahmestände, von denen sie permanent bedroht sind, von innen heraus auf.

5.3.4 Inszenierte Entführungen

Die Geschichten der inszenierten Entführungen (Kapitel 4.1.3) zeugen davon, dass die patriarchalen Dynamiken, durch die Frauen unterdrückt werden können, hinterfragt und aufgebrochen werden. In der inszenierten Entführung nutzen die beiden Menschen, die eine Eheschließung beschleunigen oder auch gegen den Willen ihrer Eltern durchsetzen wollen, eben jene patriarchal strukturierten Mechanismen und Wirkweisen des Ausnahmestands, die eine gewaltsam entführte Frau quasi in die Ehe mit ihrem Entführer zwingen, um heiraten zu können.

³⁷ <https://www.rferl.org/a/georgia-protest-virginity-inspections/25062703.html>
[Zugriff am 15.11.2018]

³⁸ <https://fpif.org/new-womens-movement-georgia-takes-misogynistic-violence/>
[Zugriff am 15.11.2018].

³⁹ http://www.omct.org/files/2005/09/3072/cedaw36_vaw_in_georgia_en.pdf
[Zugriff am 15.05.2019].

Inszenierte Entführung kann deshalb als Widerstand und als Politisierung des nackten Lebens der *femina sacra*, die gesellschaftlich als stimmlos markiert ist, gelesen werden. Frauen machen sich in der Inszenierung einer Entführung die vermeintliche Handlungsunfähigkeit und Stimmlosigkeit der *femina sacra* zu Nutze, um wirkmächtig handeln zu können und sich gegenüber ihren Familien und den Regeln der Gemeinschaft zu behaupten. Die Nachahmung der gewaltsam entführten Frau, der sich keine gesellschaftlich legitimen Alternativen bieten, als sich in die Ehe mit dem Entführer zu fügen, bildet ein Moment des individuellen Widerstands und des individuellen Unterwanderns der patriarchalen Vorgaben und Strukturen, die Frauen auf ihren Plätzen halten sollen. Inszenierte Entführungen zeugen also davon, dass objektivierende und unterdrückende gesellschaftliche und politische Strukturen zu Gunsten einzelner Frauen manipuliert werden können. Sie dokumentieren ebenfalls, dass Frauen auch innerhalb von Gemeinschaften und politischen Systemen, die sie von der Aushandlung der gemeinsamen Regeln, Vorstellungen und Ideen ausschließen wollen, niemals ihre Stimme und politische Handlungsfähigkeit verlieren. Eben jener von politischen und gesellschaftlichen Rechten entblößte Körper der *femina sacra*, ein vermeintlich stimmloses Objekt, das, ohne Konsequenzen ausgebeutet, vergewaltigt und (sozial) getötet werden darf, ist es, das sich in der inszenierten Entführung als politisiert und handlungsmächtig erweist. Im Effekt bleibt die transformierende Wirkung dieser Praktik aber auf eine individuelle Manipulation der Strukturen für das beteiligte Pärchen beschränkt. In Hinblick auf gesellschaftliche Veränderung tragen inszenierte Entführungen nicht dazu bei, dass die temporären und zeitlich eingeschränkten Ausnahmezustände der *femina sacra* aufgebrochen werden, sondern reproduzieren durch deren Wiederholung im Gegenteil sogar die Logik, die dieser zugrunde liegt und schreiben diese fest.

6 Fazit

Patriarchale Strukturen manifestierten sich in Georgien genauso wie auch in anderen souveränen Nationalstaaten der Gegenwart im gesellschaftlichen, politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Bereich über Jahrhunderte hinweg. Sie werden in lokalspezifischen konkreten genderrelevanten Rollenbildern deutlich, aus denen limitierende und diskriminierende Zuschreibungen für Frauen entstehen, die mit einem traditionellen Werte- und Ehrenkonzept gerechtfertigt, legitimiert und reproduziert werden.

Die von mir aufgezeichneten gewaltsamen Brautentführungsfälle in der Forschungsregion Kwemo Kartli stellen nur eine Perspektive dar, an der strukturelle und patriarchale Machtmechanismen veranschaulicht werden können, denen Frauen im alltäglichen Leben begegnen und die ihren Alltag reglementieren und einschränken. Brautentführungen sind Teil des Kontinuums männlicher Dominanz in patriarchalen Machtstrukturen, das durch kulturelle und gesellschaftliche Genderstereotype von Weiblichkeit und Frau-sein reproduziert und gestärkt wird.

Struktureller Sexismus - Objektivierung, Ausgrenzung, Vorurteile und Zuschreibungen - können mit dem Konzept *femina sacra* gefasst und beschrieben werden im Sinne einer Erweiterung der Figur von Giorgio Agambens *homo sacer*. Gesellschaftliche Strategien der Aufrechterhaltung männlicher Deutungshoheit und Überlegenheit und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit produzieren eine bestimmte Art von Weiblichkeit, die die Möglichkeit bietet, sie zu *bare life* zu machen.

Aufgrund der Unterordnung von Frauen in der Gesellschaft und Politik können Frauen jederzeit als *bare life* konstruiert und in einen Ausnahmezustand verortet werden, um dadurch patriarchale Machtstrukturen aufrechtzuerhalten. Mit den stereotypen Geschlechterrollen werden Frauen abgewertet, entsubjektiviert und entpolitisiert. Dadurch tritt ein wirkmächtiger Mechanismus zur Aufrechterhaltung von Unterschieden in Kraft, die als „natürlich“ wahrgenommen werden, die fernhin patriarchale Machtstrukturen stärken und Gewalt gegen Frauen verschleiern. Um diese Machtstrukturen aufzudecken, ist es erforderlich, alle Elemente zu untersuchen, die den Ausnahmezustand hervorbringen und unterstützen, um patriarchale Gewaltmechanismen und -strukturen aufzuspüren. Frauen sind

potentiell stets vom Ausnahmezustand bedroht und können jederzeit in die Position der *femina sacra* gedrängt werden.

Männer, die eine Brautentführung gegen den Willen einer Frau durchführen, können sich auf die in der georgischen Gesellschaft praktizierte Straflosigkeit gegenüber Gewalt gegen Frauen verlassen. Den Entführer erwarten allenfalls zu verrichtende Versöhnungsformalitäten mit der Familie der entführten Frau, die Stimme von Frauen wird nicht gehört. Frauen werden sowohl vom traditionellen als auch vom staatlichen Rechtssystem nicht umfassend geschützt.

Entführte Frauen bleiben also sowohl im tradierten als auch im staatlichen Rechtssystem *femina sacra*, in einem Fall durch den objektivierenden Einbezug in die Ordnung, der sie als Subjekte mit eigener Stimme ausschließt und im anderen Fall durch die Negation der spezifisch weiblichen Gewalterfahrung der Brautentführung. In beiden Fällen drückt sich diese Position der *femina sacra* insbesondere durch ein *Silencing* der betroffenen Frauen aus, verbunden mit der Leugnung, dass ein Übergriff auf die Frau überhaupt stattgefunden hat. Der Blick auf den rechtlichen und gesellschaftlichen Umgang mit Brautentführungen fokussiert, dass Frauen aufgrund ihres Frauseins von der Gesellschaft nicht als individuelle Subjekte geschützt werden und sich selbst aufgrund der ihnen zur Verfügung stehenden rechtlichen oder gesellschaftlichen Optionen auch kaum selbst schützen können. Wenn sie geschützt werden, dann stehen nicht sie selbst, sondern vor allem das, was sie für die Gemeinschaft verkörpern - also die mit der Heiligen assoziierten Rollen und Eigenschaften - im Vordergrund. Ihr Schutz wird – wenn überhaupt - in den privaten und häuslichen Bereich der Familie verortet, also auf ihre männlichen Verwandten und Ehemänner delegiert, weshalb sie anfällig dafür sind, zu jeder Zeit potentiell zu einer *femina sacra* zu werden.

Den Status der *femina sacra*, der die Position von Frauen während der Entführung, sowie in der Verhandlung unter Bezug auf traditionelle Rechtssysteme, aber auch in den Leerstellen der nationalen Gesetzestexte und dem polizeilichen Umgang mit Brautentführungen kennzeichnet, können entführte Frauen nur beenden, indem sie sich ihre Zugehörigkeit zur Gemeinschaft durch eine Ehe mit dem Entführer zurückerwerben. Ihre Stimmen als konkrete Frauen mit ihren Gewalterfahrungen und enttäuschten Hoffnungen oder eigenen Lebenszielen, werden nicht gehört. Die Geschichten entführter Frauen werden weder in ihrer Familie, in der

Dorfgemeinschaft noch im politischen Leben wahrgenommen, und es wird nicht nachgefragt, wie eine entführte Frau ihre Situation empfindet. Vielmehr wird erwartet, dass sie sich in die Situation einfügt und eine gute Ehefrau und Mutter wird.

Damit instrumentalisiert die Gesellschaft gewaltsam entführte Frauen als Figuren, anhand derer demonstriert werden kann, welche Verhaltensweisen für Frauen akzeptabel sind, um ein in den Augen der Gesellschaft ehrbares und respektiertes Leben führen zu können. Wer davon abweicht, den stigmatisiert die Gemeinschaft als Hure und statuiert gleichsam ein Exempel, um andere junge Frauen abzuschrecken. Für die sozial geächtete und dem sozialen Tod anheim gegebene alleinstehende Frau entschränkt sich der Status als *femina sacra* sehr wahrscheinlich auch zeitlich. Sie hat keinen Zugang mehr zu einem männlichen Verwandten oder Ehemann, der es ihr erlauben würde, von einer gesellschaftlich legitimen Position, wie die der Schwester, Mutter oder Ehefrau, aus zu sprechen. Die vermeintliche Rettung der entführten Frau vor diesem „Schicksal“ durch die Verheiratung mit dem Entführer lässt die betroffene Frau als Subjekt verschwinden, legt sie auf die Rolle der Ehefrau und Mutter, also auf die reproduktionsbezogenen Anteile weiblicher Subjektpositionen, fest. Somit reproduziert der gesellschaftliche Zwang zur Entführer-Ehe die durch die Brautentführung erlebte Gewalt und Stimmlosigkeit. Der Status der *femina sacra* wird hier zumindest als fragmentierter fortgesetzt. Die gesellschaftliche und rechtliche Position entführter Frauen zeigt deren Funktion für die Aufrechterhaltung patriarchaler Normen und etablierter Rollenbilder als „figural and mythical women“ (Masters 2009: 41). Als die Verkörperung dessen, was gesellschaftlich als das Weibliche gilt und festgelegt ist, werden sie selbst am Sprechen, und dadurch auch an der Aushandlung der Ordnung, an die sie gebunden sind, gehindert und dienen so der Aufrechterhaltung eben jener Ordnung, die ihre Entführung überhaupt erst möglich macht.

Das bedeutet konkret, dass Frauen nur aus den „der Ordnung entsprechenden“ als gute Ehefrauen, fürsorgliche Mütter oder sittsame Töchter, sprechen können. Alle Anteile ihrer Persönlichkeiten, die davon abweichen oder diese Rollen nuancieren oder gar aufbrechen würden, dürfen nicht gezeigt werden. Insofern setzt auch die Ehe mit dem Entführer dem Status der *femina sacra*, also derjenigen, der Gewalt angetan, die (sozial) getötet werden kann und deren Körper sexuell und reproduktiv

ausgebeutet werden darf, kein tatsächliches Ende. Die Ehe, die das Versprechen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, den Zugang zu Anerkennung und Respekt und eine gesellschaftlich anerkannte Position inkludiert, von der aus Frauen sprechen könnten und gehört werden, birgt jedoch wiederum den Raum der alltäglichen fragmentierten Ausnahmezustände, wie er in Kapitel 5 beschrieben wurde. Das bedeutet, dass auch diejenige entführte Frau, die in die Ehe einwilligt und zur Ehefrau wird, zum Teil als Subjekt verschwindet: Sie ist zwar wieder in die Gemeinschaft eingegliedert, bleibt aber in weiten Teilen des gesellschaftlichen Lebens eine auf ihre Funktionen als Mutter und Ehefrau reduzierte Figur, deren Stimme nicht, beziehungsweise nur vor dem Hintergrund des tradierten Verhaltenskodexes gehört wird. Die Stimme, die von Geschichten jenseits etablierter Frauenrollen und Mütterlichkeitsidealen und von Gewalt gegen Frauen berichten könnte, wird nicht gehört. Das *Silencing* der Verhandlung wird auch im Nachhinein fortgesetzt. Gleichzeitig eröffnet die Ehe – wie für jede Ehefrau – einen Raum, in dem sich der Ehemann gewalttätig, sexuell ausbeuterisch und objektivierend auf seine Ehefrau beziehen kann, ohne, dass sich von außen in diese „privaten Angelegenheiten unter Eheleuten“ eingemischt werden würde. Obwohl eine Frau als Ehefrau und Mutter der Figur der Heiligen entspricht und somit auch das gesellschaftlich als Schützenswertes verkörpert, ist sie dennoch nicht vor den Übergriffen ihres Ehemannes geschützt, da sie sich quasi in seinem Besitz befindet. Auch in der Ehe wird das Recht von Frauen nicht öffentlich durchgesetzt, sondern hier greifen ebenfalls mit denen der Brautentführung vergleichbare gesellschaftliche Sanktionsmechanismen, die dafür sorgen, dass Frauen an ihren zugewiesenen Plätzen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung bleiben und nicht von den für sie festgelegten Rollen abweichen. Die Sorge vor dem Gerede der Nachbarinnen und Nachbarn und die Scham, womöglich nicht als gute Ehefrau zu gelten, wie auch im schlimmsten Fall die Angst vor dem sozialen Tod, funktionieren weiterhin als wirkungsvolle Bedrohung und Manipulation in der Aufrechterhaltung patriarchal organisierter Machtstrukturen und Unterdrückungsverhältnissen.

Der Status der *femina sacra* der Brautentführung wird in den der Ehefrau, in deren Körper der Status der *femina sacra* als permanente Möglichkeitsform eingeschrieben ist, überführt. Damit wird der Ausnahmezustand, in dem sich die *femina sacra* befindet, regulärer Bestandteil der Ordnung und ist Ausdruck des Mechanismus, der dafür sorgt, dass es nur für Frauen - mit hohem Einsatz von

Widerstand - möglich ist, sich gegen etablierte Machtverhältnisse und Rollenerwartungen, zu wehren. Das Vorhandensein dieser alltäglichen Ausnahmezustände deutet darauf hin, dass der Status der *femina sacra* ein fester Bestandteil der patriarchal organisierten gesellschaftlichen Ordnung Georgiens ist und es sich somit auch bei Brautentführungen und anderen Formen der Gewalt gegen Frauen in Georgien nicht einfach nur um individuelle Praktiken, sondern um ein strukturelles Problem handelt.

In dieser Arbeit habe ich gezeigt, dass patriarchale Mechanismen und Machtstrukturen, die das *Silencing* von Frauen, die Unterdrückung und Formen der Gewalt gegen Frauen zulassen und fördern, die Brautentführung überhaupt erst möglich machen. Brautentführungen sind ein Teil des Kontinuums männlicher Dominanz in patriarchalen Machtstrukturen, dass durch gesellschaftliche Gender-Stereotype von Weiblichkeit und Frau-sein gestärkt wird. Es handelt sich hier nicht um individuelle Praktiken einzelner Täterinnen und Täter, sondern um eine extreme Form struktureller Gewalt, die sich - unabhängig von Kultur, Religion, Region, Staats- und Wirtschaftsform - in den Alltag aller Frauen in Georgien erstreckt. Die gewaltvollen Praktiken des Kontinuums patriarchaler Gewalt, an dessen extremen Ende die gewaltsame Brautentführung mit Vergewaltigung steht, basieren auf der gesellschaftlich unterlegenen Position von Frauen gegenüber Männern, deren grundsätzlich stark eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten und ihrer systematischen Abwertung.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (2008): *Writing women's worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2014) [2004]: *Ausnahmezustand*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2016) [2002]: „Homo sacer, die souveräne Macht und das nackte Leben“. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Akpinar, Aylin (2003): The honour/shame complex revisited: Violence against women in the migration context. *Women's Studies International Forum*, 26:5. 425-442.
- Allott, Antony et al. (1969): Introduction. IN: Gluckman (ed.): *Ideas and Procedures in African Customary Law: Studies Presented and Discussed at the Eight International African Seminar at the Haile Sellassie I University, Addis Ababa*. London. Oxford University Press: 1-81.
- Allott, Antony N. (1960): *Essays in African Law with Special Reference to the Law of Ghana* (Butterworth's African Law Serien, 1). London: Butterworths.
- Amnesty International (2006): *Georgia. Thousands suffering in silence. Violence against women in the family*.
[<http://www.amnestyusa.org/document.php?id=ENGEUR560092006>]
[Zugriff am 12.04.2011].
- Amsler, Sarah/Kleinbach, Russ (1999): *Bride Kidnapping in the Kyrgyz Republic*. *International Journal of Central Asian Studies* 4.
[<http://www.iacd.or.kr/pdf/journal/04/4-09.pdf>] [12.04.2011].
- Apridonidze, Shukia et al. (2006): *A comprehensive Georgian-English dictionary*. London: Garnett Press.
- Auch, Eva-Maria (o.J.): *Georgien. Länderinformationsportal*.
[<https://www.liportal.de/georgien/wirtschaft-entwicklung/und-Statistik-Portal>]
[Zugriff am 18.07.2018].
- Ayres, Barbara (1974): *Bride Theft and Raiding for Wives in Cross-Cultural Perspective*. *Anthropological Quarterly*, Vol. 47, No. 3, *Kidnapping and Elopement as Alternative Systems of Marriage (Special Issue)* (July 1974). 238-252.
- Barnes, R.H. (1999): *Marriage by Capture*. *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 57-73.
- Barrett, Stanley R. (1996): *A Student's Guide to Theory and Method*. Toronto: University of Toronto Press.

- Bates, Daniel G. (1974): Normative and Alternative Systems of Marriage Among The Yörük of Southeastern Turkey. *Anthropological Quarterly*, 47:3. 270-287.
- Beer, Ursula (Hg.) (1987): *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*. Bielefeld: AJZ Verlag.
- Bekaia, Mzia (1974). *Dzveli da akhali sakorts'ino t'raditsiebi ach'arashi* [Frühe und neue Hochzeitstraditionen in Adjara]. Tbilisi: Gamomtsemloba "sabch'ota ach'ara".
- Bekaia, Mzia (1980): *Och'akhis ganvitarebis sotsialuri p'roblemebi* [Über die sozialen Probleme der Familienentwicklung]. Tbilisi: Gamomtsemloba "Metsniereba".
- Benda-Beckmann, Franz von (1974): Norm und Recht in Niklas Luhmanns Rechtssoziologie: Kritische Anmerkungen aus der Sicht der Rechtsethnologie. IN: *Archiv Für Rechts- und Sozialphilosophie* 60(2). 275-290.
- Bericht der Vierten Weltfrauenkonferenz (1995):
[\[https://www.un.org/depts/german/conf/beijing/anh_2.html\]](https://www.un.org/depts/german/conf/beijing/anh_2.html) [Zugriff am 12.03.2015].
- Bernau, Anke (2008): *Virgins. A Cultural History*. London: Granta Publications.
- Blake, Sarah (2009). The War on Terrorism as State of Exception: A Challenge for Transnational Gender Theory. *Journal of International Women's Studies*, 11(3), 56-65.
- Bolotnikova, S. (2010): Georgians Rush to Plastic Surgeons for Western Noses. [\[https://www.pravdareport.com/health/115714-plastic_surgeons/\]](https://www.pravdareport.com/health/115714-plastic_surgeons/) [Zugriff am 22.03.2012].
- Borbieva, Noor O'Neill, (2012): Kidnapping Women: Discourses of emotion and social change in the Kyrgyz Republic. IN: *Anthropological Quarterly*, 85:1. 141-169.
- Bourdieu (1976) [1972]: *Entwurf einer Theorie der Praxis - auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Bourdieu, Pierre (2005): *Die männliche Herrschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brockhaus, Ulrike/ Kolshorn, Maren (1993): *Sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Jungen: Mythen, Fakten, Theorien*. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Butler, Judith (2001a): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2006): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, Judith (2016) [1991]: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Gender Studies. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Chao, Emily (2012): *Lijiang Stories: Shamans, Taxi Drivers, and Runaway Brides in Reform-Era China*. Seattle: University of Washington Press.
- Charmaz, Kathy (2006): *Constructing Grounded Theory A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi: SAGE Publications.
- Chat about virginity: <http://vseobemlyushiy.ru/c-page-bfdchgg.php> [02.02.2011].
- Chat about virginity: <http://www.kinto.nl/forum/viewtopic.php?id=77> [02.02.2011].
- Chatwin, Mary Ellen (1996): *Foodways and Sociocultural Transformation in the Republic of Georgia, 1989-1994*. Tbilissi: Metsniereba.
- Chqonia, Iliia (1955). *Kors'inebis insti'it'ut'l mtiuletshi (Etnograpiuli monatsemebis mikhedvit) [Hochzeitstraditionen in Mtiuleti (Gemäß ethnographischer Ergebnisse)]*, Vol.1. Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Ak'ademiis gamomtsemloba.
- Connell, Robert W. (1999): *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Opladen: Leske + Budrich.
- Costa, Marina (2013): *Mythos Jungfräulichkeit*. [<https://www.rosenfluh.ch/paediatrie-2013-06/mythos-jungfraeulichkeit>] [Zugriff am 02.03.2016].
- Crenshaw, Kimberlé (1989): *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine*. IN: *The University of Chicago Legal Forum* 139, 139-167.
- Cyba, Eva (2010): *Patriarchat: Wandel und Aktualität*. IN: Becker, Ruth/ Kortendiek Beate (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3., erweiterte und durchgesehene Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 17-22.
- Davies, Charlotte Aull (2007): *Reflexive Ethnography. A guide to researching selves and others*. London: Routledge.
- de Beauvoir, Simone (1949): *Le Deuxième Sexe, Vol. I and II*. Paris: Editions Gallimard.
- de Beauvoir, Simone (1992) [1949]: *Das andere Geschlecht*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- de Soto, Hermine G./ Dudwick, Nora (Hsg.) (2000): *Fieldwork Dilemmas. Anthropologists in Postsocialist States*. London: The University of Wisconsin Press.
- de Waal, Thomas (2010): *The Caucasus. An Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Dolize, Isidore (1957): *Giorgi Brts'q'invalis samartali. [Das Gesetz des Giorgi des Glänzenden]*. Tbilisi: St'alinis sakhelobis. Tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'is gamomtsemloba.

- Dolize, Isidore (1981): Samartali Vakht'ang Meekvsisa. [Das Gesetz des Wachtang VII.] Tbilisi: Gamomtsemloba "Sabch'ota Sakartvelo".
- Doubt, Keith (2012): Elopements of Bosnian Women. *Anthropology of East Europe Review* 30 (2). 91-101.
- Doubt, Keith (2014): *Through the Window: Kinship and Elopement in Bosnia-Herzegovina*. Budapest: Central European University Press.
- Dourglishvili, Nino (1997): *Social Change and the Georgian Family* (Discussion Paper Series, 3). Tbilisi: United Nations Development Programme.
- Dracklé, Dorle (1998): „Die Frau gehört ins Haus und der Mann auf die Straße“. Zur kulturellen Konstruktion von Geschlechterdifferenz im Alentejo (Portugal). IN: Hauser-Schäublin, Brigitta/ Röttger-Rössler, Birgitt (Hg.). *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 107-135.
- Dragadze, Tamara (1988): *Rural Families in Soviet Georgia: A Case Study in Ratcha Province*. London: Routledge.
- Draper, Patricia (1975): Cultural pressure on sex differences. *American Ethnologist*, 2(4). 602-616.
- Dumont du Voitel, Waltraud (1994): *Macht und Entmachtung der Frau. Eine ethnologisch-historische Analyse*. Frankfurt am Main: Campus.
- Durkheim, Emile (1977) [1922]: *Die Entwicklung der Pädagogik. Zur Geschichte und Soziologie des gelehrten Unterrichts in Frankreich*. Weinheim: Beltz.
- Ellis, Alfred Burdon (1891): *Survivals from Marriage by Capture*. IN: *Popular Science Monthly* 39.
- Fähnrich, Heinz (1993): *Geschichte Georgiens von den Anfängen bis zur Mongolenherrschaft* (Geschichtswissenschaft). Aachen: Shaker.
- Fähnrich, Heinz (2007): *Kulturland Georgien: Kurzführer für Touristen*. Wiesbaden: Reichert.
- Fassin, Didier (2014): *Petty States of Exception. The Contemporary Policing of the Urban Poor*. In: Maguire, Mark u.a. (Hg.): *The Anthropology of Security. Perspectives from the Frontline of Policing, Counter-terrorism and Border Control*. London: 104-117.
- Foucault, Michel: (1977a). *Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit, Bd. 1)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Franks, Mary Anne (2003): *Obscene Undersides: Women and Evil between the Taliban and the United States*. *Hypatia* 18 (1). 135-156.
- Friedman, Susan Stanford (1998). *Mappings Feminism and the Cultural Geographies of Encounter*. Princeton: Princeton University Press.

- Galtung, Johan (1975): Strukturelle Gewalt: Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Galtung, Johan (1990): Cultural Violence. *Journal of Peace Research*. 27(3). 291-305.
- Gerber, Jürgen (1997): Georgien: Nationale Opposition und kommunistische Herrschaft seit 1956 (Schriftenreihe des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche Studien, 32). Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- Giordano, Christian (1994): Der Ehrkomplex im Mittelmeerraum: sozialanthropologische Konstruktion oder Grundstruktur mediterraner Lebensformen? IN: Vogt, Ludgera/ Zingerle, Arnold: Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 172 – 192.
- Glaser, Barney G./ Strauss, Anselm L. (1967): *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Götz, Roland/ Halbach, Uwe (1992): *Politisches Lexikon GUS*. München: Beck.
- Gould, Rebecca Ruth (2014): Everyday Violence, Quotidian Grief: Patriarchal Bargains in Georgia's Pankisi Gorge. IN: Hélie, Anissa (Hg.). *Sexualities, Culture and Society in Muslim Contexts*. Dossier 32-33. London: Women Living Under Muslim Laws. 123-135.
- Graham, Loren R. (1993): *Science in Russia and the Soviet Union. A Short History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, Monica H. (1996): 'The Development of the Trotula'. IN: *Revue d'Histoire des Textes* 26: 119–203.
- Gvedashvili, Nino et al. (2006): *Human Rights Violations in Georgia. Alternative Report to the United Nations Committee against Torture*. [http://humanrights.ge/files/Georgia_report_v71.pdf] [Zugriff am 15.12.2009]
- Halbach, Uwe (2016): *Religion und Nation, Kirche und Staat im Südkaukasus*. Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit.
- Handrahan, Lori (2004): Hunting for Women. Bride-kidnapping in Kyrgyzstan. *International Feminist Journal of Politics*, 6:2. 207-233.
- Hart, Kimberly (2010): The economy and morality of elopement in rural Western Turkey. IN: *Ethnologia Europae* 40:1. 58-76.
- Hartmann, Elke (2000): Heirat und Bürgerstatus in Athen, IN: Späth, Thomas/Wagner-Hasel, Beate (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*. Stuttgart/ Weimar: J.B. Metzler Verlag.
- Haug, Frigga (2015): *Der im Gehen erkundete Weg. Marximus-Feminismus*. Hamburg: Argument Verlag.

- Heiliger, Anita/ Engelfried, Constance (1995): Sexuelle Gewalt. Männliche Sozialisation und potentielle Täterschaft. Frankfurt am Main: Campus.
- Herzfeld, Michael (1980): Honour and Shame: Problems in the comparative Analysis of Moral Systems. IN: *Man, New Series* (15). 339–351.
- Hilgers, Micha (2006): Scham: Gesichter eines Affekts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hooker, M. B. (1975): Legal Pluralism: an Introduction to Colonial and Neo-colonial Laws. Oxford: Clarendon Press.
- hooks, bell (2000). *Feminism is for everybody: passionate politics*. London: Pluto Press.
- Itonishvili, Valerian (1960). *Kartvel Mtielta Saoch'akho urtiertobis ist'oriidan*. [Über die Historie des Familienlebens der georgischen Bergbewohner]. Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Ak'ademiis gamomtsemloba.
- Ivelashvili, Tina (1999). *Sak'orts'ino Ts'es – Chveulebani Sakartveloshi*. [Hochzeitsbräuche - Traditionen in Georgien]. Tbilisi: [o. A.].
- Janiashvili, Lavrenti (2016): Traditional Legal Practice in Soviet Times. IN: Voell. Stéphane (ed.): *Traditional Law in the Caucasus. Local Legal Practices in the Georgian Lowlands*. Marburg: Curupira Verlag. 83-123.
- Javakhivshvili, Nino/ Butsashvili, Nino (2018): Domestic Violence in Georgia. State and Community Responses, 2006-2015. IN: Barkaia/ Waterston, (Hsg.): *Gender in Georgia: Feminist perspectives on culture, nation, and history in the South Caucasus*. New York, Oxford: Berghahn. 110-124.
- Kamm, Elke (2008): Begegnungen im Kaukasus. IN: *Journal Ethnologie*. [<http://www.journal-ethnologie.de>] [Zugriff am 22.02.2011].
- Kamm, Elke (2009): Die Ehre der Frau – die Ehre des Mannes. IN: *Journal Ethnologie*. [<http://www.journal-ethnologie.de>] [Zugriff am 22.02.2011].
- Kamm, Elke (2010): Women and honour in the Republic of Georgia. IN: *Annual Magazine of Association of Anthropologists of Georgia "Anthropological Researches"*, Vol. 1, Tbilisi, 83-89.
- Kamm, Elke (2015): "My Virginity is my Honour": Women and Honour in Tetrtskaro, Georgia. IN: Jacobsen, G./ Wunder, H. (Eds.): *East meets West: A Gendered View of Legal Tradition*. Kiel: Solivagus-Verlag.
- Kamm, Elke (2016): Restoring Order: Bride Kidnapping between Social Disintegration and Concepts of Honor and Shame. IN: Voell. Stéphane (ed.): *Traditional Law in the Caucasus. Local Legal Practices in the Georgian Lowlands*. Marburg: Curupira Verlag. 167-203.

- Kandiyoti, Deniz (1988): Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*. 2(3), Special Issue to Honor Jessie Bernard. 274-290.
- Kapferer, Jean-Noel (1996): *Gerüchte. Das älteste Massenmedium der Welt*. Berlin: Gustav Kiepenheuer Verlag.
- Kelle, Udo/ Erzberger, Christian (2000): Qualitative und quantitative Methoden: kein Gegensatz. IN: Flick, Udo/von Kardorff, Ernst/Steinke, Ines (Hrsg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. 299-398.
- Kelly, Kathleen Coyne (2000): *Performing Virginitly and Chastity in the Middle Ages* (Routledge Research in Medieval Studies). Oxon: Routledge.
- Kharchilava, Nino (2016): *Marital Traditions in Historic Samurzakano*. Tbilisi: Universali.
- Kleinbach, Russ (2003): 'Frequency of non-consensual bride kidnapping in the Kyrgyz Republic'. *International Journal of Central Asian Studies*, 8(1). 108-128.
- Kleinbach, Russ/Salimjanova, Lilly (2007): Kyz ala kachuu and adat: non-consensual bride kidnapping and tradition in Kyrgyzstan. *Central Asian Survey*, 26(2). 217-233.
- Kleinbach, Russell et al. (2005): Kidnapping for marriage (ala kachuu) in a Kyrgyz village. *Central Asian Survey*. 24(2). 191-202.
- Kokhodze, Gulo/ Uchidze, Tamuna (o. J.): Bride Theft Rampant in Southern Georgia. IN: Institute for War & Peace Reporting (IWPR). [<https://iwpr.net/global-voices/bride-theft-rampant-southern-georgia>] [Zugriff am 13.11.2019].
- Koller, Cornelia (2009): „Gelebte Sexualität Eine Empirische Studie zur aktuellen Bedeutung und Umsetzung des Ideals der Jungfräulichkeit bei Georgierinnen in Wien. Diplomarbeit an der Universität Wien [<https://core.ac.uk/download/pdf/11587769.pdf>] [Zugriff am 30.09.2018].
- Krasberg, Ulrike (Hrsg.) (1996): *Gespräche mit Frauen aus der Türkei in Stadthallendorf: Ergebnisse eines Forschungsprojektes* (Curupira Workshop, 1) Marburg: Förderverein "Völkerkunde in Marburg".
- Kurakin, Dmitry (2017): The Sociology of Culture in the Soviet Union and Russia: The Missed Turn. *Cultural Sociology*, 11(4), 394–415.
- Lazreg, Marnia (1988): *Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*. *Feminist Studies*. Vol. 14, No. 1. 81-107.
- Lentin, Ronit (2006): *Femina sacra: Gendered memory and political violence*. IN: *Women's Studies International Forum*, Vol. 29, No. 5. 463-473.
- Lenz, Ilse/ Luig, Ute (Hg.) (1990): *Frauenmacht ohne Herrschaft*. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

- Lerner, Gerda (1991): Die Entstehung des Patriarchats. Frankfurt am Main: Campus-Verlag.
- Linska, Marion (2012): Selbst-/ Reflexion in der Kultur- & Sozialanthropologie. Norderstedt: BoD.
- Lockwood, W. (1974): Bride Theft and Social Maneuverability in Western Bosnia. *Anthropological Quarterly*, 47(3), 253-269.
- Lomsadze, Giorgi (2010): The Virginity Institute. Sex and the Georgian Women. IN: *Eurasianet*. <http://www.eurasianet.org/node/61048> [12.04.2011].
- Lordkipanidze, David et al. (2013). A complete skull from Dmanisi, Georgia, and the evolutionary biology of early Homo. *Science*. Vol 342, Issue 6156.
- Lubbock, John (1875): *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: Mental and Social Condition of Savages*. London: Longmans, Green and Co..
- Luhmann, Niklas (1981): Wie ist soziale Ordnung möglich. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2, 195-285.
- Maibaum, Frank (o. J.). Der Ursprung des alten Hochzeitsbrauchs "Brautentführung". [<http://www.hochzeitsfluesterer.de/brautentfuehrung.htm#Tradition>] [Zugriff am 16.11.2014].
- Malinowski, Bronislaw (1979): *Argonauten des westlichen Pazifik: ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*. Frankfurt am Main: Syndikat.
- Masters, Christina (2009): *Femina Sacra: The 'War on/of Terror', Women and the Feminine*. IN: *Security Dialogue*, Vol. 40, No. 1. 29-49.
- McLennan, John Ferguson (1865): *Primitive Marriage*. Edinburgh: Adam & Charles Black.
- Mebagishvili et al. 2012: *The Orthodox Church and the Reframing of Georgian National Identity: a New Hegemony?* Paper for the ECPR Conference.
- Meliskisvili, Liana (1986): *T'raditsiuli sakartts'ilo ts'es – chveulebebis st'truk't'uris analizi da inovatsia*. [Traditionelle Heiratsbräuche: Traditionelle Strukturen und Analysen]. Tbilisi: Gamomtsemloba. Metsiereba.
- Merry, Sally Engle (2006): *Transnational Human Rights and Local Activism: Mapping the Middle*. *American Anthropologist* 108(1). 38-51.
- Mies, Maria (2014) [1986]: *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Mody, Perveez (2008): *The Intimate State. Love. Marriage and the Law in Delhi*. London: Routledge.
- Mohanty, Chandra Talpade (1991): *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. IN: *JSTOR, boundary 2*, 12(3). 333-358.

- Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press Books
- Möhring, Karen (2006): Einen Toast auf die svanischen Frauen. [<http://iley.de/index.php?pageID=20000000&article=00000248> Seite 1 von] [Zugriff am 23.09.2011].
- Münzel, Mark (1998): Ich bin eyn Tiger thier – Inszenierungen bei Indianern des östlichen Waldlandes. IN: Schmidt, Bettina E., Münzel, Mark (Hg.): *Ethnologie und Inszenierung, Ansätze zur Theaterethnologie*. Band 5. Marburg: Curupira. 373-399.
- Nadareishvili, Giorgi (1959). *Kartuli samartlebrivi k'ult'uris zogierti sak'itkhi XI-XII SS. Sakartveloshi*. [Traditionelles georgisches Recht im 11. und 12. Jahrhundert in Georgien]. Tbilisi: Sakartvelos SSR Metsnierebata Ak'ademiis gamomtsemloba.
- Nadareishvili, Giorgi 1965. *Kartuli saoch'akho samartlis ist'oriidan*. [Über die Historie des georgischen Familienrechtes]. Tbilisi: Gamomtsemloba "Metsniereba".
- Odermatt, Susanne (2000): *Zur Bedeutung sozialer Netze in Georgien. Alltagsbewältigung und Soziale Kontrolle. Eine Studie in Tbilissi*. Lizentiatsarbeit der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich. [www.uni-hamburg.de/Ethnologie-Kaukasus/html/texte/texte.html] [Zugriff am 15.05.2006].
- Olbricht, Ingrid (2004): *Wege aus der Angst. Gewalt gegen Frauen. Ursachen - Folgen – Therapie*. München: C. H. Beck.
- Ortner, Sherry B. (1974): *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* IN: Zimbalist, Michelle/ Rosaldo, Louise Lamphere et al. (Hrsg.): *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press. 67–87.
- Ortner, Sherry B. (1978): *Sherpas through their rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panoff, Michel/ Perrin, Michel (1982): *Taschenwörterbuch der Ethnologie*. Berlin: Reimer.
- Parpart, Jane L. (1993): *Who is the 'Other'?: A Postmodern Feminist Critique of Women and Development Theory and Practice*. IN: *Development and Chance*, 24(3). 405-608.
- Parsons, Talcott/ Bales, Robert F. (Hg.) 1955: *Family, Socialization and Interaction Process*. New York: Free Press.
- Paulovich, Natalia (2016): *A breadwinner or a housewife? Agency in the everyday image of the Georgian woman*. *Anthropology of the Contemporary Middle East and Central Eurasia* 3(2). 120-140.

- Peinhopf, Andrea (2014): Ethnic minority women in Georgia – Facing a double burden? ECMI Working Paper 74.
[https://www.ecmi.de/fileadmin/redakteure/publications/pdf/Working_Paper_74.pdf] [Zugriff am 15.06.2018].
- Peristiany, John G. (Hg.) (1974) [1966]: Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pin-Fat, Véronique/ Stern, Maria (2005): The Scripting of Private Jessica Lynch: Biopolitics, Gender, and the “Feminization“ of the U.S. Military. IN: Alternatives, Vol. 30. 25-53.
- Pitt-Rivers, Julian (1974) [1966]: Honour and Social Status. IN: Peristiany (Hg.). Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society. Chicago: The University of Chicago Press. 21-77.
- Popovaite, Inga (2014): Deadly ‘bridenapping’ in Kakheti.
[<http://dfwatch.net/deadly-bridenapping-in-kakheti-72507-31551>] [Zugriff am 30.10.2011].
- Quinn, Zoe (2017): Crash Override: How Gamergate (Nearly) Destroyed My Life, and How We Can Win the Fight Against Online Hate. New York: PublicAffairs.
- Rayfield et al. (2006): A Comprehensive Georgian-English Dictionary. London: Garnett Press.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist/ Lamphere, Louise (Hg.) (1974): Woman, Culture, and Society. California: Stanford University Press
- Ruxton, Megan M. (2017): Femina Sacra Beyond Borders: Agamben in the 21st Century. IN: Theory & Event Vol. 20, No. 2. 450–470.
- Sauer, Birgit (2002): Geschlechtsspezifische Gewaltmäßigkeit rechtsstaatlicher Arrangements und wohlfahrtsstaatlicher Institutionalisierungen. Staatsbezogene Überlegungen einer geschlechtersensiblen politikwissenschaftlichen Perspektive. IN: Dackweiler, Regina/ Schäfer, Reinhild (Hg.): Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt. Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag. 81-106.
- Sauer, Birgit (2011): Migration, Geschlecht, Gewalt. Überlegungen zu einem intersektionellen Gewaltbegriff. GENDER, 2/ 2011. 44–60.
- Seymour-Smith, Charlotte (1986): Dictionary of Antropology. London: Macmillan.
- Sheets, Lawrence (2006): Kidnapping Custom Makes a Comeback in Georgia.
[<http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=5403695>] [Zugriff am 16.06.2010].
- Snyder, Francis G. (1981): Colonialism and Legal Form: the Creation of „Customary law“ in Senegal. IN: Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law 19: 49-92.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): Can the Subaltern Speak? IN: Nelson, Cary & Grossberg, Lawrence (Hg): Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana: University of Illinois Press, 271-313.
- Strauss, Anselm / Corbin, Juliet M. (1997): Grounded Theory in Practice. Thousand Oaks/ London/ New Delhi: SAGE Publications.
- Stross, Brian (1974): Tzeltal Marriage by Capture. IN: Anthropological Quarterly. 47:3 (July 1974). 328–346.
- Sumbadze, Nana (2008): Gender and Society. Georgia, Tbilisi: UNDP.
- Suny, Ronald Grigor (1988): The making of the Georgian nation. Bloomington/ Indianapolis: Indiana University Press.
- Tarkhishvili, Nino (2013). Georgian Women Protest 'Virginity Inspections'. [<http://www.eurasianet.org/node/67332>] [Zugriff am 30.08.2014].
- Tedoradze, Giorgi (1939): Khuti ts'eli pshav-khevsuretshi [Fünf Jahre in Pshavi-Khevsureti]. Tbilisi: Sakmedgami.
- Terre des femmes (o. J.): Mythos Jungfräulichkeit. [<https://www.frauenrechte.de/unsere-arbeit/themen/gewalt-im-namen-der-ehre/mythos-jungfraeulichkeit/informationen-fuer-maedchen>] [Zugriff am 15.07.2018].
- Thürmer-Rohr, Christina (2010): Mittäterschaft von Frauen: Die Komplizenschaft mit der Unterdrückung. IN: Becker, Ruth/ Kortendiek Beate (Hrsg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erweiterte und durchgesehene Auflage. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften. 88-93.
- Tsintsadze, Khatuna (2007): Legal Aspects of Church-State Relations in Post-Revolutionary Georgia. BYU L. Rev. 751. [<https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2007/iss3/8>] [Zugriff am 08.12.2019].
- van Moorst, Bianca R./ van Lunsen, Rik H.W. (2013): Beratung von Frauen, die eine Hymenrekonstruktion wünschen. pro familia: [https://www.profamilia.de/fileadmin/dateien/fachpersonal/familienplanungsrundbrief/pro_familia_medizin_1-2013_WEB.pdf] [Zugriff am 04.08.2014].
- Villa, Paula-Irene 2012 [2003]: Judith Butler. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Voell, Stéphane/ Jalabadze, Natia/ Janiashvili, Lavrenti/ Kamm, Elke (2014): Identity and Traditional Law: Local Legal Conceptions in Svan Villages (Georgia). IN: Anthropological Journal of European Cultures 23 (2): 98-118.
- Voell Stéphane (ed.) (2016): Traditional Law in the Caucasus. Local Legal Practices in the Georgian Lowlands. Marburg: Curupira Verlag.

- Völger, Gisela/ Welck, Karin von (1985): Die Braut. Geliebt-verkauft-getauscht-geraubt. Zur Rolle der Frau im Kulturvergleich. Band 1 und 2. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum.
- Walley Christine J. (1997): Searching for 'voices': feminism, anthropology, and the global debates over female genital operations. IN: Cultural Anthropology 12 (3): 405-438.
- Wartmann, Brigitte (1982): Die Grammatik des Patriarchats. Zur "Natur" des Weiblichen in der bürgerlichen Gesellschaft. IN: Ästhetik und Kommunikation, 47. 12-32.
- Weber, Max (1922): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Werner, Cynthia (2004): Women, Marriage and the Nation-State. IN: Luong: The Transformation of Central Asia. Ithaca, New York: Cornell University Press. 59-89.
- Werner, Cynthia (2009): Bride abduction in post-Soviet Central Asia: marking a shift towards patriarchy through local discourses of shame and tradition. Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.) 15. 314-331.
- Wichterich, Christa (2001): Menschenrecht von Frauen in schlagenden Verhältnissen. IN: Marschall, Cornelia/ Pankoke-Schenk, Monika (Hrsg.). Gewalt gegen Frauen. Dokumentation einer Fachtagung der Deutschen Kommission Justitia et Pax Dok. 44, Bonn. 53–61.
- Wikan, Unni (2008): In Honor of Fadime: Murder and Shame. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wild, Verina/ Poulin, Hinda/ Biller-Andorno, Nikola (2009): Rekonstruktion des Hymens: Zur Ethik eines tabuisierten Eingriffs. Deutsches Ärzteblatt 2009, 106(8).
- Wilensky-Lanford, Ethan (2003): Nationalist Tensions: Tradition and Modernity in Discussions of Kyrgyz Bride-Capture. Anthropology of East Europe, 21(2). 81-83.
- Woodman, Gordon A. (1969): Some Realism about Customary Law – the West African Experience. IN: Wisconsin Law Review 128, 1. 125-152.
- World Organisation Against Torture (OMCT) (2006): Violence against Women in Georgia.
[\[http://www.omct.org/files/2005/09/3072/cedaw36_vaw_in_georgia_en.pdf\]](http://www.omct.org/files/2005/09/3072/cedaw36_vaw_in_georgia_en.pdf)
 [Zugriff am 10.11.2014].
- Ziarek, Ewa Płonowska (2008): Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender. South Atlantic Quarterly 107 (1). 89–105.

Urheberschaftserklärung

Ich versichere, dass ich die vorgelegte Dissertation selbst und ohne fremde Hilfe verfasst, nicht andere als die in ihr angegebenen Quellen oder Hilfsmittel benutzt, alle vollständig oder sinngemäß übernommenen Zitate als solche gekennzeichnet sowie die Dissertation in der vorliegenden oder einer ähnlichen Form noch bei keiner anderen in- oder ausländischen Hochschule anlässlich eines Promotionsgesuchs oder zu anderen Prüfungszwecken eingereicht habe.

Marburg, 27.10.2020 Elke Kamm