

DIPLOMARBEIT

*Die Instrumentalisierung der Geschlechterrollen
und ihre Bedeutung für die politischen und gesellschaftlichen Konfliktlinien in
Afghanistan*

von

Sonja Neuerer

eingereicht zur Erlangung des akademischen Grades
einer Diplom-Sozialwissenschaftlerin.

Erstgutachter: Prof. Dr. Tobias Debiel

Zweitgutachter: Dipl.-Pol. Dieter Reinhardt

Essen, den 16. April 2010

Sonja Neuerer

[REDACTED]

[REDACTED]

Sonja.Neuerer@uni-due.de

Studiengang Sozialwissenschaften (D II)

[REDACTED]

Inhaltsverzeichnis

1	EINLEITUNG	2
2	GENDER, KONFLIKT UND ISLAM	7
2.1	Gender, Identität und Konflikt	9
2.2	Gender, Identität und Konflikt im islamischen Raum	16
2.3	Zwischenfazit	19
3	AFGHANISTAN	21
3.1	Kulturelle und ethnische Vielfalt Afghanistans	21
3.2	Konfliktlinien	25
3.3	Zwischenfazit	34
4	KULTURELL-RELIGIÖSE DIMENSION DER GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE IN AFGHANISTAN	36
4.1	Die Frau im Islam	37
4.2	Die Bedeutung des Pashtunwalis	53
4.3	Zwischenfazit	65
5	HISTORISCH-POLITISCHE DIMENSION DER GESCHLECHTERVERHÄLTNISSE IN AFGHANISTAN	67
5.1	Die politische Instrumentalisierung der ‚Frauenfrage‘ unter 'Abdur Rahman	67
5.2	Modernisierungsansätze unter Amanullah	69
5.3	Zwischen Tradition und Reformierung	74
5.4	Die Machtübernahme der Kommunisten – Frauenpolitik im Namen des sozialen Wandels	78
5.5	Erzwungene Re-Traditionalisierung unter den Mujaheddin und Taliban – Frauenpolitik als Strategieersatz	86
5.6	Zwischenfazit	102
6	AFGHANISTAN NACH 2001	104
7	FAZIT	118
	Glossar	122
	Literaturverzeichnis	127
	Anhang	

1 Einleitung

Nachdem in Reaktion auf die Ereignisse vom 11. September 2001 im Folgemonat der Afghanistankrieg begann und die fundamentalistisch-islamistischen Taliban vermeintlich als besiegt galten, zeigt sich heute eine deutliche Verschlechterung im Hinblick auf die Sicherheitssituation als auch auf die allgemeine Entwicklung im Land. Fast täglich werden neue Meldungen über Anschläge auf die internationalen Sicherheitstruppen, Selbstmordanschläge und die vielerorts erneute Machtübernahme durch die Taliban bekannt. Diese Entwicklung spiegelt sich mittlerweile auch in der Rhetorik zu Afghanistan wieder. So spricht die deutsche Regierung mittlerweile von „kriegsähnlichen Zuständen“ (FAZ.NET 13.11.2009).

Auch die Meldungen über restriktives, gewaltsames Verhalten gegenüber Frauen, deren weitgehenden Ausschluss aus der Öffentlichkeit (Oates 2007) sowie über reaktionäre Gesetze, wie das stark in die internationale Diskussion geratene Ehegesetz von Beginn 2009 (Der Tagesspiegel 04.04.2009), reißen nicht ab. Dies vermag auf den ersten Blick zu verwundern, wurde doch – insbesondere von US amerikanischer Seite aus – konkret auf die Missstände hinsichtlich der Situation der afghanischen Frauen als Teillegitimation für den Einmarsch angespielt. Die Verbesserung der Lebenssituation von Frauen wurde als eines der zentralen Anliegen formuliert. So erklärte die damalige First Lady Laura Bush in einem Radiointerview: „Der Kampf gegen den Terrorismus ist auch ein Kampf für die Rechte und Würde von Frauen“ (zitiert nach Spiegel Online 17.11.2001). Der Kampf gegen die Taliban und Al-Qaida wurde zur Analogie für die Durchsetzung von mehr Frauenrechten (Kreile 2007, S. 3; Rostami-Povey 2007, S. 1). Das angestrebte Frauenbild entsprach dabei zumeist den westlichen Vorstellungen, insbesondere die *burqa* wurde zum Symbol für die unterdrückte, zu befreiende afghanische Frau. Und zunächst schienen die Chancen für eine grundlegende Veränderung auch günstig, denn der Staat Afghanistan hat sich nicht nur zur Umsetzung der United Nations Security Council Resolution 1325 Gender, Security and Peace (kurz UNSCR 1325) verpflichtet, sondern hat auch die Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, kurz CEDAW) unterschrieben und ratifiziert. Dies spiegelt sich zum Teil auch in der aktuellen

Verfassung aus dem Jahr 2004 wider.¹ So sind Mann und Frau gemäß Artikel 22 vor dem Gesetz gleichberechtigt und haben als Bürger und Bürgerinnen Afghanistans die gleichen Rechte wie Pflichten (Malyar, S. 14/16).

Schnell zeigte sich jedoch, dass diese Hoffnungen nicht erfüllt werden konnten. Eine Fülle an Organisationen, Vereinen, Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen sowie Regierungsinstitutionen, die sich für die Implementation der UNSCR 1325 und die Umsetzung allgemeiner Frauenrechte im Sinne der CEDAW engagieren, beklagen die aktuelle Situation. Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (United Nations Development Programme, kurz UNDP) stuft Afghanistan beim Gender-related Development Index (GDI), der als Erweiterung zum Human Development Index (HDI) zu verstehen ist, auf dem vorletzten Platz der untersuchten Länder ein (United Nations Development Programme (UNDP) 2009). Und auch der Social Institutions and Gender Index (SIGI), entwickelt vom OECD Development Centre in Kooperation mit der Universität Göttingen und der Erasmus Universität Rotterdam, teilt diese Auffassung und ordnet Afghanistan auf Platz 101 von 102 bewerteten Ländern ein, die nicht Mitglied der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) sind (OECD Development Centre 2009).

Manche gehen sogar soweit, von einer Verschlechterung statt Verbesserung für die Afghaninnen zu sprechen, vor allem da die Sicherheitslage vieler Orts zu eskalieren droht (Kreile 2005, S. 102; Oates 2007). Elaheh Rostami-Povey spricht darüber hinaus davon, dass die Afghaninnen sich einem Angriff auf ihre Kultur ausgesetzt fühlen, der von einem als fremd empfundenen Regime ausgeht, sodass ihre Welt nach wie vor „full of anxiety“ sei (Rostami-Povey 2007, S. 1).

Es stellt sich die Frage, woran es liegt, dass sich die Situation der Frauen vor Ort nicht wirklich verbessert hat. Wieso fällt es der neuen Regierung, unterstützt durch die internationale Gemeinschaft (und deren Truppen) so schwer, die Vorgaben der Resolutionen und der eigenen Verfassung zu erfüllen und entsprechende Gesetze zu implementieren? Welche Bedeutung kommt den Geschlechterrollen, insbesondere der Position der Frau im innen- wie außenpolitischen

¹ In Artikel 7 wird festgehalten, dass der Staat die Charta der UN, die internationalen Verträge und Konventionen, denen Afghanistan beigetreten ist, sowie die allgemeine Erklärung der Menschenrechte achtet (Malyar, S. 16).

Diskurs Afghanistans zu? Und daran anknüpfend, wie wirken sie in Bezug auf die internationalen und vor allem inneren Konfliktlinien?

Um diese Fragen zu beantworten, ist es erforderlich, im ersten Teil dieser Arbeit zunächst einige allgemeine theoretische Überlegungen anzustrengen. Wie entstehen geschlechterspezifische Konzeptionen und welche Bedeutung nehmen sie bei der Konstruktion von individuellen und kollektiven Identitäten ein? Wie wirken diese in Konfliktsituationen? Welche Rolle spielt dabei die religiöse Zugehörigkeit zum Islam?

Im nächsten Schritt wird als Einstieg in die regionale Verortung dieser Arbeit das Land Afghanistan näher vorgestellt. Dazu werden demografische Hintergrundinformationen sowie ein Überblick über die grundlegenden Konfliktlinien Afghanistans gegeben.

Das spezifische Verständnis der Geschlechterverhältnisse und -rollen in Afghanistan ist als zentrales Element des gesellschaftlichen Systems zu betrachten und wird in Kapitel vier und fünf behandelt werden. Es ist kulturell-religiös wie auch historisch-politisch gewachsen. Diese beiden Dimensionen unterscheiden sich voneinander und nehmen andere Bedeutungsspielräume innerhalb der Gesellschaft ein, ergänzen sich jedoch insofern zusätzlich, dass von einer ganzheitlichen Prägung des afghanischen Alltags gesprochen werden kann. Männer wie Frauen unterliegen je nach regionalem, religiösem und familiärem Hintergrund unterschiedlich stark den geltenden geschlechterspezifischen Kodizes. Zeitweise kommen politisch initiierte Verstärkungen hinzu, wie es unter dem zurückliegenden Taliban-Regime oder der Besatzung durch die Sowjetunion besonders deutlich wurde. In Kapitel vier und fünf werden die Ursprünge und der Stellenwert dieser Geschlechterverhältnisse in der afghanischen Gesellschaft behandelt, unterteilt in die kulturell-religiöse und die politisch-historische Dimension.

Die kulturell-religiöse Dimension leitet sich zum einen aus dem Islam (religiöse Ebene) ab, zum anderen aber vor allem auch aus dem *Pashtunwali*, dem Ehrenkodex der Paschtunen (kulturell), der bevölkerungsstärksten Ethnie. Ähnliche Kodizes lassen sich auch bei anderen ethnischen Gruppen in Afghanistan finden. Es kommt darüber hinaus zu einer Vermischung der beiden Ebenen, obgleich sie sich zum Teil ausschließende Elemente beinhalten. Die politisch-historische Dimension bezieht sich auf die historisch gewachsene Bedeutung der Frauenpolitik

im Kontext der Kollektivbildung sowie des Nation-Buildings/des Staatsbildungsprozesses. Sowohl von Seiten der Regierung zur Staatenbildung als auch von den jeweiligen oppositionellen Kräften wurde die ‚Frauenfrage‘ gezielt genutzt. So versuchten seit Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedene Regierungsträger mehrfach, über den Eingriff in die Geschlechterverhältnisse „den strukturellen Zusammenhalt und die Autonomie der partikularen Gesellschaften aufzubrechen“ (Kreile 2005, S. 109) und die Loyalitäten der Einzelpersonen weg von Stammes- und Familienstrukturen hin zum Staat umzuleiten. Auf der anderen Seite nutzten die traditionellen Autoritäten ihrerseits durch eine Kopplung der Frauenfrage an die kulturell-religiöse Dimension die Geschlechterverhältnisse zur Mobilisierung gegen eben diese Regierungen oder, wenn sie selbst an der Macht waren, zur Abwehr oppositioneller Modernisierer/Reformer aus dem In- wie Ausland. Durch diese Instrumentalisierung und Politisierung kommt den Geschlechterverhältnissen – insbesondere der Rolle der Frauen – in Afghanistan sowohl eine starke Identifikationsfunktion im Prozess der Kollektivbildung als auch der Staatsbildung zu. Dies betrifft insbesondere die durch ausländische Machthaber ‚importierten‘ Geschlechterkonzepte.

Im darauf folgenden Kapitel werden die zuvor erschlossenen Erkenntnisse zum Stellenwert der Geschlechterrollen in Afghanistan auf die heutige Situation angewandt, um zu erörtern, inwiefern diese auf die aktuellen politischen Diskurse und die Konflikte im Inland sowie mit dem Ausland einwirken, bzw. mit ihnen in Wechselwirkung stehen.

Im Rahmen des anschließenden Fazits werden zum Abschluss der Arbeit die zentralen Aspekte nochmals zusammengefasst und bewertet.

Im Rahmen dieser Arbeit wird somit nicht die Erschließung der gesamten Konflikte der vergangenen Jahrzehnte und deren Hintergründe in all ihrer Komplexität im Zentrum stehen, sondern vielmehr soll anhand der Fragestellung betrachtet werden, inwieweit die Geschlechterverhältnisse diese beeinflussten und gegebenenfalls verstärkt haben und dies auch heute noch tun. Zu diesem Zweck werden einige der Konfliktlinien der Vergangenheit und der Gegenwart zwar beleuchtet, jedoch nicht in dem Umfang bearbeitet werden können, den eine vollständige Adaption des Themas erfordern würde.

Die Quellenlage zur zentralen Fragestellung erwies sich als eher spärlich, da bisher lediglich einige wenige differenzierte Arbeiten zum Zusammenspiel von Geschlechterrollen, Politik und Konflikt in Afghanistan vorliegen. Aus dem deutschsprachigen Raum sind hier vor allem die Arbeiten von Politikwissenschaftsprofessorin Renate Kreile sowie Silke Wörmann zu erwähnen sowie aus dem englischsprachigen Raum insbesondere die von Elaheh Rostami-Povey, Sally Armstrong, Hafizullah Emadi, Ahmed Rashid, Rosemarie Skaine und Soziologieprofessorin Valentine Moghadam, die zeitweise bei der United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) als Leiterin der Abteilung *Gender Equality and Development in the Social and Human Services Sector* beschäftigt war.

Deshalb wurde ergänzende Literatur von Journalisten, Politikwissenschaftlern, Soziologen, Ethnologen, Islamwissenschaftlern, Forschungsinstituten, Historikern, UN Organisationen wie dem United Nations Population Fund (UNFPA) sowie Frauen-/Menschenrechtsorganisationen aus angrenzenden und verwandten Themengebieten herangezogen, wie zur Historie und ethnischen Zusammensetzung Afghanistans, den Regelungen des Islams und des *Pashtunwalis* zur Rollenverteilung, den zurückliegenden und aktuellen Restriktionen Frauen gegenüber sowie zur aktuellen (Konflikt-)Situation. Hier wurde vermehrt auf die Arbeiten von Conrad Schetter, Mitarbeiter des Zentrums für Entwicklungsforschung (ZEF) in Bonn, zurückgegriffen, der seine Landesexpertise in verschiedenen Arbeiten zur Historie sowie zur ethnischen Zusammensetzung Afghanistans unter Beweis gestellt hat, als auch auf die Arbeit von Bettina Engels und Sven Chojnacki, Antje Bauer sowie auf verschiedene Studien der Frauenrechtsorganisation *medica mondiale e.V.*

Zum Teil finden sich in den Quellen unterschiedliche Angaben oder Einschätzungen zu historischen Ereignissen oder Sachverhalten. Darauf wurde entweder mit Nennung der Gegenposition im Text oder in einer Fußnote verwiesen, oder aber auf die allgemein gängigere Sichtweise in der vorliegenden Literatur zurückgegriffen.

2 Gender, Konflikt und Islam

Das Geschlecht wird im englischsprachigen Raum zweckmäßig nach dem biologischen Geschlecht (Sex) und dem sozialen Geschlecht (Gender) differenziert. Während die Eigenschaften des biologischen Geschlechts ‚Mann‘ oder ‚Frau‘ weltweit als jeweils gleich angenommen werden (von Natur aus gegebene, innate Merkmale), unterscheiden sich die Zuschreibungen ‚weiblich‘ oder ‚männlich‘ regional. Denn Gender wird immer sozial konstruiert und ist somit abhängig von historischen, kulturellen, religiösen, sozialen und teils auch wirtschaftlichen Kontexten.² Deshalb wird im Folgenden, wenn von Geschlecht die Rede sein wird, damit immer Geschlecht im Sinne von Gender gemeint sein.

Ein besonderes Charakteristikum der Kategorie Gender ist zudem, dass sie „(fast) immer dualistisch-binär, oppositional und hierarchisch [gestaltet ist], indem sie aus den beiden Polen Weiblichkeit und Männlichkeit besteht und keine Zwischenräume zulässt“ (Engels, Chojnacki 2007, S. 5). So entstehen sich konträr gegenüberstehende Rollenvorstellungen, die auf das Wesen von Männern und Frauen abzielen. Mit ‚Männlichkeit‘ wird oftmals Aktivität, Dominanz, Aggressivität, körperliche und mentale Stärke sowie Rationalität in Verbindung gesetzt und im klaren Kontrast zu den als ‚weiblich‘ deklarierten Eigenschaften wie körperliche und mentale Schwäche, Emotionalität, Passivität, Fürsorglichkeit, Unterlegenheit und Friedfertigkeit gesehen. Zusätzlich werden diese sozial konstruierten Geschlechterzuschreibungen zumeist naturalisiert, also ebenfalls als von Geburt an gegeben deklariert (Harders 2002, S. 14–16; Klinger 2006, S. 184–185; Mordt 2002, S. 67–69; Roß 2002, S. 34–36).

Die Naturalisierung erleichtert nicht nur das ‚Übersehen‘ von Geschlechterordnungen, sondern erschwert auch ihre Veränderung, da ein Heraustreten aus der Rolle nur als Abweichung und Exzess aufgefasst werden kann. Sylvester kennzeichnet die Zuschreibung von ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ aus konstruktivistischer Perspektive deshalb als ‚politische Akte der Klassifizierung und des Zwangs, die Körpern Bedeutung zuschreiben‘ (Harders 2002, S. 15).

Durch diese vermeintlich geschlechtsspezifischen Eigenschaften wird ein hierarchisches System geschützt, das auf Abhängigkeit und struktureller Gewalt beruht. Mary Caprioli klassifiziert strukturelle Gewalt in Bezug auf Johan Galtung

² Diese Abhängigkeit von unterschiedlichsten Faktoren ist auch der Grund dafür, weshalb weibliche Lebenswelten stark variieren können und es deshalb keine monolithisch zu verstehende Gruppe ‚Frauen‘ oder ‚die Frau‘ gibt (Groll 2007, S. 4; Kreile 2002a, S. 39).

als systemimmanente Ausbeutung, geprägt durch asymmetrische Arbeitsteilung, Penetration, Fragmentierung und Marginalisierung, welche persönliche, körperliche Gewalt in einem hierarchischen System unnötig mache (Caprioli 2005, S. 164).

Im europäischen Raum wurde dieses System nicht zuletzt durch die großen Denker des Gesellschaftsvertrages und des bürgerlichen Denkens im 18. und 19. Jahrhundert als ‚naturegegeben‘ gefestigt und wurde unter den Denkern der Aufklärung so fortgesetzt angewandt. Sowohl John Locke, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau wie Johann Gottlieb Fichte vertraten die Ansicht, dass der freie, besitzende und öffentliche Mann (der Bürger), über einen uneingeschränkten Herrschaftsanspruch über die private Sphäre, den ‚natürlichen‘ Raum der Frau und der Kinder besitze, da diese als dem Mann zugehörigen Familienmitglieder durch ihn profitieren und vertreten werden. Der Mann schulde nur dem Staat gegenüber Unterwerfung, bei allen Belangen, die eben diesen betreffen (Friedenssicherung, Eigentumssicherung), von denen wiederum er und seine Familie profitieren (Roß 2002, S. 33–36). Locke folgert daraus eine Unterwerfungsverpflichtung für Frauen, damit der Mann ohne familieninterne Widrigkeiten die Angelegenheiten seiner Familie regeln könne. Das Entscheidungsrecht fiel „naturgemäß dem Manne als dem fähigeren und stärkerem Teil“ (zitiert nach Roß 2002, S. 35) zu. Rousseau sieht darin sogar eine natürliche Verpflichtung der Frau, dem Mann zu gefallen und „sich dem Mann liebenswert zu zeigen und ihn nicht herauszufordern“ (zitiert nach Roß 2002, S. 35). Fichte ging sogar soweit, dass er „den Naturtrieb des Weibes einen Mann zu befriedigen“ (Fichte 1845: 311) postulierte“ (zitiert nach Roß 2002, S. 36).

Demnach agierten Frauen, die sich dem Willen ihres Mannes widersetzen, den privaten Raum zu verlassen versuchten, um auch in der politischen und öffentlichen Sphäre aktiv zu werden, wider ihrer Natur. Sie sollten ihre Männer im als weniger wichtig angesehenen Privaten umsorgen, ihnen nicht widersprechen und die Erziehung der Kinder übernehmen, damit die Männer ihre Energie auf den bedeutenderen öffentlichen Raum konzentrieren konnten. So entstand ein bis dahin neues Konzept der Trennung von ‚Privat‘ (dem weiblichen Raum) und ‚Öffentlich‘ (dem männlichen Raum) (Klinger 2006, S. 187; Roß 2002, S. 36). Es ist davon auszugehen, dass die europäischen Staaten im Rahmen des von ihnen ausgehenden Kolonialismus dieses Gesellschaftsverständnis nicht nur mit

in andere soziale Systeme, sondern auch in deren Rechtsverständnis exportiert haben (vgl. Kapitel 2.2).

2.1 Gender, Identität und Konflikt

Gender ist zudem nicht als isolierte, einzelnstehende Kategorie, sondern vielmehr als eine mit anderen gesellschaftlichen Elementen wie Ethnie, soziale Klasse oder Religionszugehörigkeit interagierende Querschnittskategorie zu verstehen (Engels, Chojnacki 2007, S. 5). Alle diese Elemente wirken auf die Konstruktion von *individueller* als auch *kollektiver Identität*³ ein. *Identität* ist keineswegs statisch und als quasi ‚angeboren‘ zu verstehen, sondern ist vielmehr ein dynamischer Prozess, der je nach gesamtgesellschaftlicher Situation wandelbar ist. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass die Konstruktion von *individueller Identität* jeglicher Form durch Bezugnahme und Abgrenzung zur Umwelt (politische, soziale, kulturelle und ökonomische Rahmenbedingungen, persönliche Beziehungen als auch soziale Rollenerwartungen) entsteht. Diese persönliche Zuordnung des Individuums innerhalb der Gesellschaft unterscheidet sich von der *kollektiven Identität*, bei der das ‚Wir‘ einer Gruppe in *Abgrenzung* zu einer anderen Gruppe entlang der jeweils unterschiedlich zugeordneten Eigenschaften, Merkmalen und Gründungsmythen vonstatten geht (Engels, Chojnacki 2007, S. 3; Weller 1999, S. 254). Insbesondere in Krisenzeiten oder bei Konflikten werden die der eigenen Gruppe zugeschriebenen Attribute stilisiert und überbewertet, wohingegen die der anderen Gruppe negiert werden. Ziel dabei ist, die Kohäsion, also die Bindekraft der Gruppe zu stärken, was mit einem starken Anpassungsdruck nach innen einhergeht und somit individuelle Freiräume einschränkt. Eine persönliche Zuschreibung zu zwei sich abgrenzenden Gruppen scheint dann nicht mehr möglich. Renate Kreile verweist darauf, dass in Zeiten der „widersprüchlichen multidimensionalen Prozesse von Globalisierung und Fragmentierung“ (Kreile 2002a, S. 38) Identitätspolitiken, insbesondere religiöser oder ethnischer Natur, auf dem Vormarsch sind. Da die Parteien in sozialen wie gewaltsamen Konflikten immer aus eben diesen konstruierten Kollektiven bestehen, ist die Bedeutung der Dimension *Identität* in der Friedens- und Konfliktforschung augenscheinlich, weshalb dieser Zusammenhang in der

³ Zur vertiefenden Lektüre der Konstruktion von Kollektiven siehe beispielsweise Peter Berg-hoffs Ausführungen zu den *Bändern des Kollektivs* in „Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse“ von 1997, S. 29-48.

Forschung spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges zunehmend an Bedeutung gewinnt. Nicht zuletzt auch deshalb, weil sich *Identität* und Konflikte reziprok zueinander verhalten, sprich in Wechselwirkung zueinander stehen. Denn die kollektive Erfahrung von Krieg und Gewalt gegen die eigene Gruppe fördert das Zugehörigkeitsgefühl zusätzlich (Engels, Chojnacki 2007, S. 2-4, 6; Kreile 2002a, S. 38; Seifert 2002, S. 55).

Die Kategorie Geschlecht ist dabei als zentraler Bestandteil der Identitätsbildung zu betrachten, da es allen anderen Kategorien immanent ist. So bestimmt *Gender* „als soziale Strukturkategorie nicht nur die individuelle Geschlechteridentität (...), sondern [durchdringt] als strukturelles Konzept alle Bereiche gesellschaftlichen, politischen und damit auch internationalen Handelns (...)“ (Kreile 2002a, S. 37). Denn jedes nach außen hin homogen konstruierte ‚Wir‘ gibt es zumindest in zwei Ausprägungen: die weibliche und die männliche. Die Geschlechterverhältnisse nehmen deshalb eine elementare Rolle bei der Konstruktion eines Kollektivs ein.

Die imaginierten nationalen, ethnischen, religiösen und kulturellen Gemeinschaften begreifen das Verhältnis der Geschlechter als konstitutives Element der jeweiligen inneren Ordnung, das im kollektiven Bewusstsein die spezifische Identität der eigenen Gesellschaft ausmacht und diese gegenüber den anderen abgrenzt‘ (Kreile 2002a, S. 38).

Dem Rollenverständnis der Frau kommt dabei oftmals eine besondere Bedeutung zu, da den Frauen vielerorts die Verantwortung aufgetragen wird, die gemeinsamen Wertvorstellungen – und somit Zusammengehörigkeit – nach innen wie nach außen hin zu vertreten. Dies geht zumeist mit einer rigiden Ordnung der Handlungs- und Bewegungsräume zusammen mit Kleider- und Verhaltensreglementierung für Frauen einher, die symbolisch aufgeladen sind und in Abgrenzung zu anderen Gruppen gesehen werden. Verstöße dagegen kommen aufgrund des exklusiven Charakters der Kollektivkonstruktionen einem ‚Verrat‘ der eigenen Gruppe gegenüber gleich. Es vermag somit kaum zu verwundern, dass insbesondere die ‚Frauenfrage‘, sprich die soziale, kulturelle und rechtliche Stellung der Frauen leicht zum umkämpften Gebiet avanciert, und dies nicht nur zwischen zwei oder mehr Gruppen, sondern oftmals auch zwischen Staat und primären Gesellschaftssystemen. Denn nicht selten wird die versuchte Einflussnahme ‚von oben‘ durch eine einheitliche Gesetzgebung als Angriff auf die

Gruppe gewertet, gegen die es sich zum Erhalt eben jener zu wehren gilt (Engels, Chojnacki 2007, S. 4-5/7; Kreile 2002a, S. 38–39; Kreile 2007, S. 5-6/11).

Geschlechterrollen kommt insbesondere in gewaltsamen Konflikten eine zentrale Bedeutung zu. So wurde den Männern lange Zeit die Rolle eines Kriegers, bzw. Soldaten oder die des Staatsmannes zugewiesen und den Frauen die der ‚schönen Seele‘ oder die der ‚Kriegsmutter‘ (*spartan mother*). Während die ‚schöne Seele‘ den Krieg als ‚natürlich friedfertige‘ Frau ablehnt und im Falle eines solchen ihre ganze Kraft auf die Pflege der ihr angehörigen Männer fokussiert, ruft die ‚Kriegsmutter‘ im Namen der Nation/Gruppe und der Ehre ihre Söhne und ihren Ehemann zur Verteidigung des Landes aktiv auf, die Entscheidungen über Krieg oder Frieden überlässt sie jedoch ihnen als Kämpfern und Staatsmännern (Harders 2002, S. 15; Mordt 2002, S. 69–70).

Noch bis in die 1970er Jahre wurde auch in der feministischen Geschlechterforschung angenommen, dass von einer „universellen, biologischen Aggressionsbereitschaft des Mannes“ (begründet in seiner Anatomie) auszugehen sei, wohingegen Frauen generell friedfertiger seien⁴. Die heutige Geschlechterforschung im Rahmen des Sex/Gender Konzeptes kommt jedoch überwiegend zu dem Schluss, dass „nicht männliche Aggression (...) der Geschlechterhierarchie zugrunde [liegt], sondern umgekehrt, die strukturelle Ungleichheit zwischen Männern und Frauen fördert und verlangt ‚männliche‘ Aggression wie ‚weibliche‘ Duldsamkeit“ (Mischkowski 2004, S. 31; Mordt 2002, S. 71). Verschiedene Umfragen seit dem zweiten Weltkrieg haben aufgezeigt, dass sich Frauen – wenn überhaupt – meist nur unwesentlich von Männern hinsichtlich ihrer Friedfertigkeit, bzw. in ihrer Unterstützung von militärischen oder gewaltsamen Maßnahmen unterscheiden. Entweder fielen die Unterschiede nur knapp in einen signifikanten Bereich oder die Ergebnisse fielen gegensätzlich aus (Groll 2007, S. 9).

⁴ Anke Groll bemerkt, dass sich diese Annahmen auch über die 1970er Jahre hinaus bei radikalen, bzw. essentialistischen Feministen finden lassen. Diese sind ebenso von einer biologischen oder alternativ ansozialisierten Friedfertigkeit der Frauen im Gegensatz zu den aggressiven Männern überzeugt, die sich in erster Linie durch die Mutterschaft ableiten ließe. Sie knüpfen in vielen Punkten an die üblichen geschlechtsspezifischen Zuschreibungen an, deuten diese jedoch positiv um. Sie sind davon überzeugt, dass Frieden nur unter (überwiegend) weiblicher Herrschaft möglich sei. Diese Annahmen wurden jedoch bereits mehrfach durch diverse Studien widerlegt (Groll 2007, S. 7–9).

So zeichnen sich die Rollen heute im Alltag wie im kriegsspezifischen Kontext auch weit aus diffuser und variantenreicher ab. Frauen treten aktiv den Waffendienst in Armeen an und leiten auf politischer Ebene auch das militärische Geschick ihres Landes. Hier sei beispielsweise an Margaret Thatcher oder Condoleezza Rice erinnert. Männer werden auf der anderen Seite sozial anstatt militärisch aktiv und verweigern den Dienst an der Waffe.

Nichts desto trotz wird das soziale Geschlecht (und die jeweiligen damit verbundenen Zuschreibungen) im Alltag auch heute noch an körperliche Eigenschaften gebunden. Gabriela Mischkowski verweist darauf, dass während der männliche Körper eher aktiv als Instrument zur Erlangung der jeweiligen Ziele angesehen wird, der weibliche Körper im Gegensatz jedoch gleichgesetzt wird mit der Frau:

Umgekehrt hat die Frau in der gesellschaftlichen Wahrnehmung keinen Körper, sie ist vielmehr Körper, Natur, Sexualität, ein Körper, der dementsprechend genommen, besessen, beschützt oder gestohlen werden kann (Mischkowski 2004, S. 31).

Dieses Verständnis prägt die Rollenwahrnehmung von Männern als aktive Beschützer als auch Täter und Frauen als passive Opfer erheblich. Mehr noch, ist es der Grundstein für das tiefere Verständnis von sexualisierter Gewalt in gewaltsamen Konflikten und Kriegen. Denn sexualisierte Gewalt gegenüber dem Gegner in Form von Vergewaltigungen der Frauen oder gezielten Verletzungen der Geschlechtsregionen trägt gemäß dieser Logik auch immer eine Botschaft für die Gegenseite mit sich: die Männer sind ihrer Aufgabe als Beschützer ‚ihrer‘ Frauen(körper) nicht gerecht geworden und somit in ihrer Männlichkeit desavouiert und die Frauen können sich auf deren Schutz nicht verlassen, weder vor noch nach einer Vergewaltigung, für die sie oft zumindest mitverantwortlich gemacht werden. Dies vermag zu einer Erosion von sozialem Vertrauen führen, ganz zu schweigen von direkten und indirekten Folgen gesundheitlicher und psychologischer Erkrankungen.⁵ Zudem wird in vielen Gesellschaften die Frau nicht nur als Werte- und Ehrehüterin, sondern der weibliche Körper darüber hinaus auch als kulturelles Symbol für Volk und Nation⁶ gesehen, wie etwa bei der Freiheitsstatue, der französischen Marianne oder der Bavaria. Im Falle einer Kriegsverge-

⁵ Eine umfangreiche Analyse der vielfältigen Folgen von sexualisierter Gewalt findet sich bei (Joachim 2004).

⁶ Dies hängt auch damit zusammen, dass die Frau in ihrer reproduzierenden Aufgabe als Mutter den Bestand der Gruppe sichert und ihren Kindern die gemeinschaftlichen Werte vermittelt (Baecker 2008, S. 13; Engels, Chojnacki 2007, S. 7). Dadurch wird sie quasi im doppelten Sinne zur „Hüterin kollektiver Werte“ (Engels, Chojnacki 2007, S. 7).

waltung wird diesem Verständnis nach so auch die Nation, bzw. die jeweilige Gruppe im Ganzen angegriffen (Baecker 2008, S. 13; Engels, Chojnacki 2007, S. 7; Joachim 2004, S. 58–60; Mischkowski 2004, S. 32–37).

Auf diese Weise werden Kriegsvergewaltigungen nicht als Vergewaltigungen von konkreten Frauen wahrgenommen, sondern als Vergewaltigung ganzer Nationen oder Gemeinschaften. Die ‚Schändung‘ wird auf die gesamte Gruppe übertragen. Die doppelte Demütigung von Mann und Nation erklärt auch die mobilisierende Wirkung der Anprangerung von Vergewaltigungen der Gegenseite in der Kriegspropaganda (Mischkowski 2004, S. 33).

Es geht somit immer um Destruktion, Machtdemonstration und Demoralisierung des Gegners über den Angriff auf die Männlichkeit und die Ehre durch die Verletzung des weiblichen Körpers. Alexandra Baecker verweist in Bezug auf die Arbeiten von Ruth Seifert und Elaine Scarry auf die Parallelen zwischen den Effekten von Folter und Vergewaltigung. So wird sowohl bei der Folter als auch bei der Vergewaltigung der ausgelieferte Mensch erniedrigt und gebrochen, während der Folterer/ Vergewaltiger „seine Machtstellung und Potenz durch die absolute Erniedrigung des Opfers in berauscher Weise erhöht und bestärkt sieht“ (Baecker 2008, S. 14–15). Hinzu kommt, dass sich bei Kriegsvergewaltigungen oftmals rassistische und sexistische Motive wie Machtbeziehungen überlagern und gegenseitig verstärken. Dies zeigt sich auch daran, dass Vergewaltigungen im Rahmen der Folter von politischen Dissidenten gezielt eingesetzt wird (Mischkowski 2004, S. 40–41), oder daran, dass in ethnischen Konflikten, geprägt durch Hass und Ablehnung der anderen Gruppe, Frauen vergewaltigt wurden, wie beispielsweise Jüdinnen im zweiten Weltkrieg durch deutsche Soldaten (obwohl dies gegen die Rassengesetze verstieß), in Bosnien durch serbische Truppen, in Ruanda Tutsi-Frauen durch Hutus (bis zu 500.000) oder besonders deutlich während des Pogroms von Gujarat (indischer Bundesstaat) 2001, wo Hindus muslimische Mitbürger angegriffen hatten (Baecker 2008, S. 6–7; Mischkowski 2004, S. 33-36/43-45):

Sexualisierte Gewalt war weit verbreitet, wenn sie nicht gar im Zentrum der Angriffe stand. In den meisten Fällen sexualisierter Gewalt, so stellte das Tribunal fest, wurden Frauen entkleidet, nackt zur Schau gestellt, von mehreren Männern hintereinander vergewaltigt, dann gevierteilt und bis zur Unkenntlichkeit verbrannt. In mehreren Fällen entblößten sich die Angreifer gruppenweise selbst und stellten demonstrativ ihr Geschlechtsteil zur Schau“ (Mischkowski 2004, S. 36).

Die demütigende Wirkung greift umso stärker, wenn beide Parteien das gleiche Ehrverständnis im Zusammenhang mit dem weiblichen Körper teilen. Verstärkt wird diese destruktive Wirkung durch gezielte Eingriffe in den Reproduktionsprozess durch Zwangsschwangerschaften oder Zwangsabtreibungen, Genitalverstümmelungen, Zwangssterilisation oder auch die vorsätzliche Infizierung mit dem HI Virus/Aids oder anderen Geschlechtskrankheiten. Vor diesem Hintergrund ist eine Unterscheidung der Begriffe ‚sexuelle Gewalt‘ und ‚sexualisierte Gewalt‘ dringend erforderlich, um kenntlich zu machen, dass der Schwerpunkt nicht auf dem sexuellen, triebhaften Element liegt, sondern auf dem der Gewaltausübung am (vorwiegend) weiblichen Körper (Baecker 2008, S. 12–15; Mischkowski 2004, S. 18-19/32-37).⁷

Denn auch wenn vor geraumer Zeit der ‚Frauenraub‘ zur eigenen Reproduktionssicherung sicherlich eine nicht unerhebliche Bedeutung einnahm, so ist dies heute, obgleich Frauen oftmals immer noch als ‚Beutegut‘ angesehen werden, nicht mehr relevant. Und auch die Rechtfertigungsversuche durch eine vermeintliche Triebhaftigkeit der Männer, die fern der Heimat ihren Tribut fordert, ist angesichts von Kriegsbordellen⁸ sowie Prostitution im Gegenzug für Schutz und Lebensmittel als Alleinerklärungsmerkmal nicht uneingeschränkt haltbar, auch wenn dies sicherlich in einigen Fällen zumindest eine Teilmotivation darstellt (Mischkowski 2004, S. 19-31/37-39). An dieser Stelle soll deshalb darauf verwiesen werden, dass es sicherlich auch Kriegsvergewaltigungen gibt, die in erster Linie aufgrund sexueller Bedürfnisse begangen werden, ohne die politisch aufgeladene Intention dahinter. Ebenso liegen Berichte vor, dass gemeinschaftliche Vergewaltigungen das Gruppengefühl der Truppe stärken oder als eine Form der Aufnahme in die Gruppe praktiziert werden (Baecker 2008, S. 12–15; Mischkowski 2004, S. 18-19/32-37).

Auf der anderen Seite kommt der Vergewaltigung, oder auch schon der Angst vor einer solchen, eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von Feindbildern und

⁷ Auch wenn sie weitgehend tabuisiert werden, so gibt es auch Vergewaltigungen von Männern. Hier wird die ‚Entmännlichung‘ unmittelbar erlebt, denn das Konzept der Männlichkeit ist an Heterosexualität geknüpft. Durch den Akt der Vergewaltigung wird der Mann in der Rolle des Opfers ‚symbolisch zur Frau‘ (Mischkowski 2004, S. 32).

⁸ Auch in Kriegsbordellen ist die Bereitwilligkeit und vor allem die Freiwilligkeit der Frauen, für den Geschlechtsverkehr bereitzustehen, hinterfragungswürdig. Jedoch ist aufgrund der zu erbringenden Bezahlung und der Versorgung der Frauen in diesem Rahmen eine Unterscheidung zu Vergewaltigungslagern oder ‚freien‘ Vergewaltigungen zu sehen (Mischkowski 2004, S. 23–27).

der Mobilisation gegen diese zu. Baecker verweist in diesem Zusammenhang auf den zweiten Weltkrieg, wo sich russische Männer – die sich in ihrer männlichen Ehre und Rolle als Beschützer angesprochen fühlten – für den Einsatz gegen die Deutschen rekrutieren ließen, nachdem in der Kriegspropaganda auf die Schändung russischer Frauen durch deutsche Soldaten hingewiesen und zur ‚Rache‘ und dem Schutz der eigenen Frauen aufgerufen wurde. Dieses ‚Propagandamittel‘ wurde bereits im ersten Weltkrieg erfolgreich gegen die deutschen Truppen verwendet. Zentral waren dabei aber weniger die tatsächlich erlebten Vergewaltigungen oder die davon betroffenen Frauen. Vielmehr wurden die Berichte der Männer, die in erster Linie ihre Frustration darüber äußerten, ‚ihre‘ Frauen nicht verteidigt zu haben, mit gewaltsamen Einzelheiten soweit verzerrt, dass die vergewaltigten Frauen gänzlich entpersonalisiert wurden. Mischkowski spricht hier von einer Enteignung der weiblichen Sexualität und des weiblichen Körpers, um in der Propaganda Symbol für die gedemütigte Nation zu werden, die es zu verteidigen und zu rächen galt (Baecker 2008, S. 15–16; Engels, Chojnacki 2007, S. 7; Mischkowski 2004, S. 21–22).

Nichts desto trotz wird die Kategorie Geschlecht in den meisten Konfliktanalysen vernachlässigt oder auf die Dimension der Sexualität reduziert. Dies mag auch dem Umstand verschuldet sein, dass es bisher nur wenige empirische Arbeiten zum Zusammenhang von Krieg, Identität und Geschlecht gibt, obgleich die theoretische Behandlung dieses Gefüges bereits seit den 1990er Jahren im Allgemeinen wie auch im Konkreten an einzelnen Konfliktfällen breit behandelt wurde⁹ (Engels, Chojnacki 2007, S. 2–3). So hat Mary Caprioli 2005 in Anlehnung an Ted Gurr's Forschungsarbeiten zum Zusammenhang von ethnischer Diskriminierung und ethno-politischen Rebellionen/innerstaatlichen Konflikten im Rahmen einer Studie den Zusammenhang von Geschlechterungerechtigkeit und innerstaatlichen Konflikten nachgewiesen. Gesellschaften, die durch große Geschlechterungerechtigkeit (und somit von struktureller Gewalt) geprägt sind, tendieren eher zur Gewaltanwendung, sind „primed for violence“ (Caprioli 2005). Mehr noch, scheint auch ein Zusammenhang zwischen Geschlechterungerechtigkeit und zwischenstaatlichen Konflikten zu bestehen, da die betroffenen Länder häufiger auf eine gewaltsame Problemlösung im Falle von inner- und

⁹ Vgl. hierzu im Weiteren z.B. die Arbeiten und Herausgeberschaften von Ruth Seifert oder Harders (2002); Locher-Dodge (1999) sowie Tickner (1996).

zwischenstaatlichen Streitigkeiten zurückzugreifen scheinen (Caprioli 2005, S. 162):

(...) when societal tolerance of violence is supported and legitimized by an environment of structural violence, the incidence of both inter- and intrastate violence should increase, for violence becomes a way of life and a valid tool for settling disputes (Caprioli 2005, S. 165).

So bietet Geschlechterungerechtigkeit zwar keine unmittelbare Gefahr für die Stabilität einer Gesellschaft durch eine Rebellion, da die politische und militärische Macht von Frauen in der Regel nicht ausreicht, um eine Gesellschaft zusammenbrechen zu lassen (ungeachtet ihrer potentiellen Machtoptionen durch Großdemonstrationen einzelne Politiken zu beeinflussen) (Groll 2007, S. 25). Jedoch ist durch die systemimmanente strukturelle Gewalt eine mittelbare Gefährdung gegeben, da Geschlechterungerechtigkeit Gesellschaften so an Gewalt anstelle von Kompromissfähigkeit ‚gewöhnt‘ und diese als zulässige Reaktion in gesellschaftlichen Konfliktsituationen klassifiziert.

2.2 Gender, Identität und Konflikt im islamischen Raum

Im arabo-islamischen Raum lassen sich diese Zusammenhänge von Gender, Identität und Konflikt besonders deutlich verfolgen. Renate Kreile weist darauf hin, dass seit dem 19. Jahrhundert in den Ländern des vorderen Orients als Gegenreaktion auf aber auch bedingt durch den Kolonialismus eine „bis dahin nie bekannte Politisierung der Geschlechterverhältnisse“ (Kreile 2007, S. 6) einsetzte, die bis heute nachwirkt. So nutzten die Kolonialmächte die Geschlechterfrage mit zur Legitimation ihrer Taten als ‚zivilisatorische Mission‘. So sahen auch die Eliten des russischen Zarenreichs das Vordringen gen Asien und die Unterwerfung der dortigen Bevölkerung als eine solch ‚noble‘ Tat (Baberowski 2007, S. 24). Dass dies nicht immer mit der Überzeugung einherging, dass Frauen mehr Rechte zugestanden bekommen sollten, zeigt sich am Beispiel von Lord Cromer, dem damalige britische Generalkonsul in Ägypten, der forderte, dass die „islamische Degradierung der Frauen zu beenden“ (Kreile 2006: S. 2) und der Schleier abzuschaffen sei, „da er [der Schleier] dem ‚Fortschritt‘ und der ‚Zivilisierung der muslimischen Gesellschaften‘ entgegenstünde“ (Kreile 2006: S. 2). In seiner Heimat war er hingegen als entschiedener Gegner der Frauenrechtsbewegung bekannt. Die Befreiung der ‚unterdrückten orientalischen Frau‘ diente in erster Linie dazu, die primären Beziehungen und Strukturen der Familien oder

Clans zu schwächen (Kreile 2002a, S. 39; Kreile 2006: S. 2; Kreile 2007, S. 6). Für diese wie für die antikoloniale Widerstandsbewegung wiederum wurde daraufhin die Frauenfrage schnell zu einem Schlüsselement im politischen Diskurs:

Die Frau in ihrer traditionellen Rolle wurde als Hüterin und Garantin 'arabo-islamischer Werte' ernannt, zum Symbol der autochthonen kulturellen und religiösen Identität und Integrität, und die patriarchalische [...] Familie wurde zur Antithese zum [...] Kulturimperialismus erhoben (Kreile 2007, S. 6).

Das Bild der westlichen Frau wurde dahingegen – wie der Westen insgesamt – als moralisch verwerflich bewertet. Die Tugendhaftigkeit der Frauen wurde zum ‚symbolischen Kapital‘, wohl auch um ein Gegengewicht zur technologischen wie wirtschaftlichen Überlegenheit zu schaffen (Klein-Hessling et al. 1999, S. 26; Kreile 2007, S. 11). Auf der anderen Seite wurde das Bild der ‚orientalischen Frau‘ oder des ‚Orients‘ gezielt als Gegenstück zu Europa und der ‚westlichen Frau‘ konzipiert. Die verschleierte Frau avancierte aus Sicht der Kolonialherrscher, als auch der Widerstandsgruppen, schnell zur „Metapher der traditionellen Sozial- und Familienstrukturen“ (Kreile 2007, S. 6/11). Eingriffe in die Gesellschaftsordnung wurden somit als Angriff auf die Tugend der Frau gewertet und vice versa. Mit der Zeit übertrug sich diese Denkweise auch auf die innergesellschaftlichen Konfliktlinien und den innenpolitischen Diskurs, insbesondere zwischen konservativen Hardlinern und liberalen Modernisierern. Denn auch die landeseigenen Zentralmächte versuchten in späteren Jahren an diese politische Strategie anzuknüpfen, um so im Bemühen um die Erlangung des Machtmonopols sowie des Nation-Buildings die primären Gesellschaften zu schwächen (Kreile 2002a, S. 39; Kreile 2006: S. 2-8; Kreile 2007, S. 3/11).¹⁰

Für die primären Solidargemeinschaften hingegen vermag die Kontrolle über ‚ihre‘ Frauen, die Identität und Integrität der Gemeinschaften symbolisieren, zum zentralen Ausdruck des Widerstandes gegenüber einem als ‚fremd‘ und autoritär wahrgenommenen Staat zu werden (Kreile 2002a, S. 39).

¹⁰ Renate Kreile betont, dass es sich jedoch auch hier nur selten um ein wirkliches Interesse an einer Verbesserung der Situation von Frauen handelte. So hatten Frauen unter Nasser in Ägypten zwar Anspruch auf gleichen Lohn und eine kostenlose Universitätsausbildung, was sie von ihren Familien unabhängig machte, autonome politische Fraueninitiativen und -organisationen wurden jedoch unterbunden (Kreile 2006: S. 8-9). Zudem wurde ihnen unter dem Vorwand der staatlich-patriarchalen Sorge um die Gesundheit der arbeitenden Frauen als erstes die staatliche Arbeitsplatzgarantie gestrichen, nachdem sich in Folge des Ölpreisverfalls die Arbeitsmarktsituation in den 1980ern verschlechtert hatte und die Arbeitsplätze für den männlichen Teil der Bevölkerung gebraucht wurden (Kreile 2007, S. 8).

Ähnlich setzt sich dieses Muster auch im Kontext der Einbindung in die internationale Gemeinschaft fort. Versuche ausländischer Einflussnahme, unabhängig davon ob unmittelbare politische oder im Rahmen der sogenannten *McWorld-Globalisierung* eher indirekt, haben durch die Konfrontation mit gänzlich anderen Weltanschauungen, Lebensstilen, Werten und Normen zu teils widersprüchlichen Identitätspolitiken und dadurch zu Identitätskrisen geführt. Frauenrechte wurden in diesem Rahmen von Seiten der Internationalen Gemeinschaft häufig instrumentalisiert, um insbesondere politische Einflussnahmen zu legitimieren. Dies führte zu strukturell ähnlichen Abwehrmechanismen (Kreile 2002a, S. 39). Insbesondere im politischen Islam, der während des letzten Viertels des 20. Jahrhundert unter der Losung ‚Der Islam ist die Lösung‘ einen Aufstieg erlebte, rückte die Geschlechterfrage dabei erneut ins Zentrum:

Von Kairo bis Kabul, von Bagdad bis Istanbul prägen Kontroversen über die Stellung und sog. ‚Moral‘ der Frauen fortdauernd gesellschaftliche Diskurse, definieren politische Zugehörigkeiten und markieren ideologische Grenzlinien nach innen wie nach außen. Körper und Sexualität der Frauen, symbolisch manifestiert in der Schleierfrage, sind zu Metaphern geworden, über die Themen wie Religion und Säkularismus, Fortschritt und Rückständigkeit, Globalisierung und Selbstbehauptung, Authentizität und Verwestlichung, Gemeinschaft und Individuum artikuliert und umkämpft werden (Kreile 2007, S. 2).

Der Erhalt, bzw. die Wiederherstellung der Tugend, eng geknüpft an die Ordnung der Geschlechter, soll der westlichen Dominanz entgegenwirken und so, im Rahmen einer *wahren* islamischen Gesellschaft, den oftmals von Armut, Arbeitslosigkeit und wirtschaftlicher Rückständigkeit betroffenen Ländern wieder zu ‚altem‘ Ruhm verhelfen (Kreile 2006: S. 8-9; Kreile 2007, S. 11).

So kritisieren konservative Muslime sowie Islamisten (mitunter auch muslimische als auch islamistische Frauenorganisationen¹¹) die westliche, auf den Rechten des Individuums basierende Perspektive der Frauen- und Menschenrechte, die im Widerspruch zu den kulturellen und religiösen Werten der islamischen Länder stehe und lehnen ‚Einmischungen in innere Angelegenheiten‘ dieser Art als ‚eurozentristisch‘ und ‚kulturimperialistisch‘ ab (Kreile 2002a, S. 39–41).

¹¹ Hier ist zwischen muslimischen und islamistischen Feministinnen zu unterscheiden. Während muslimische Frauenrechtlerinnen die Gleichheit von Mann und Frau im Einklang mit dem Koran sehen und die UN Konventionen wie CEDAW unterstützen, proklamieren islamistische Feministinnen den gottgegebenen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Ähnlich der radikalen Feministinnen gehen sie von einem komplementären Geschlechtersystem aus und lehnen darüber hinaus UN Konventionen als Zeichen der westlichen Dominanz ab. Für sie stellt der Koran die einzige legitime Basis dar und anders orientierte Frauenrechtlerinnen sind aus ihrer Perspektive ‚verwestlicht‘ (Kreile 2006: S. 11-12).

Mehr noch zeigt sich am Beispiel der Taliban in Afghanistan der Effekt, dass der internationale Druck diese in ihrer Überzeugung bestärkte, „dass die ‚Moral‘ der Frauen und damit die Integrität der islamischen Gemeinschaft durch äußere Kräfte in Gefahr wäre“ (Kreile 2002b, S. 41) und dass die Menschenrechte als „provocation which has been launched by Christendom against the Islamic Emirate of Afghanistan“ (Verkündung im von der Taliban kontrollierten Radiosender ‚Voice of Shariah‘, zitiert nach (Maley 2000, S. 13) zu verstehen seien und die „Muslime vom Pfad der Rechtschaffenheit“ (Kreile 2002a, S. 41) wegführen würden (Dupree 1998, S. 159; Kreile 2002b, S. 41). Die Geschlechterfrage wurde so „zu einem Schlüsselement und Medium antikolonialen Widerstandes bzw. antiglobaler Fragmentierungsprozesse“ (Kreile 2002a, S. 39).

Vor diesem Hintergrund verweist Renate Kreile auf die Popularität spiegelbildlicher Diskurse im Westen wie in der islamischen Welt, die die Geschlechterfrage, insbesondere die ‚Frauenfrage‘ als „identitätsstiftende und abgrenzende Marker zwischen ‚ihnen‘ und ‚uns‘ konstruieren“ (Kreile 2007, S. 3). So stehen sich im Westen die ‚befreite Frau‘ und die ‚unterdrückte Orientalistin‘ sowie im islamischen Diskurs die ‚beschützte, tugendhafte Muslimin‘ und die ‚westliche, sexuell ausgebeutete und zur Ware degradierten Frau‘ gegenüber. Ronald Inglehart und Pippa Norris sprechen in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Samuel Huntingtons ‚clash of civilizations‘ von einem „sexual clash of civilizations“ (Inglehart, Norris 2003), der „die ‚wahre Bruchlinie zwischen dem Westen und dem Islam““ (Kreile 2007, S. 3) darstelle (Al-Azmeh 1996, S. 8–10; Inglehart, Norris 2003; Kreile 2007, S. 3).

2.3 Zwischenfazit

Die Ausführungen in diesem Kapitel haben verdeutlicht, dass es sich bei Geschlechterungerechtigkeit nicht lediglich um eine für den sozialen Raum relevante Problematik handelt. Vielmehr besteht ein deutlicher Zusammenhang zu inter- wie intrastaatlichen Konflikten. Das soziale Geschlecht, *Gender*, ist als inhärentes und systemimmanentes Element zu verstehen, dass eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von *individueller* als auch *kollektiver Identität* einnimmt. Letztere nimmt wiederum bei der Imagination von ‚wir‘ und ‚ihr‘, der Grundlage von sozialen Konflikten, eine essentielle Rolle ein, was sich insbesondere in der Rhetorik zwischen Westen und Islam zeigt. Zudem ‚gewöhnt‘ strukturelle Ge-

walt gegen Frauen die Gesellschaft daran, Konflikte nicht konsensual sondern gewaltsam zu lösen – im Inland wie mit dem Ausland. Die als ‚männlich‘ assoziierten Eigenschaften wie Stärke, Dominanz und Aggression sowie die Erwartung, die in gewaltsamen Konflikten als auch Kriegen an geknüpft sind, haben einen zusätzlichen legitimierenden als auch mobilisierenden, bzw. rekrutierenden Effekt.

Vor diesem Hintergrund will die vorliegende Arbeit die Zusammenhänge von *Gender*, *kollektiver Identität* und Konflikt am Fallbeispiel Afghanistan aufzeigen. Dazu werden die Instrumentalisierung der religiös-kulturell hergeleiteten Geschlechterrollen sowie ihre Bedeutung für die politischen und gesellschaftlichen Konfliktlinien in Afghanistan in ihrem historischen Kontext als Prozess analysiert.

3 Afghanistan

Bedingt durch sowohl seine geografische Lage an der Schnittstelle von West- und Zentralasien, dem islamischen Orient sowie dem indischen Subkontinent als auch den kriegsbedingten Völkerwanderungen in der Region seit der Antike haben sich im heutigen Afghanistan eine Vielzahl an ethnischen Gruppen mit unterschiedlichem kulturellen, religiösen und sprachlichen Hintergrund niedergelassen. In dem ca. 652 225 Quadratkilometer großen Binnenland Afghanistan leben nach aktuellen Schätzungen etwa 28 bis 32 Millionen¹² Menschen unter 49 verschiedenen Sprachen und etlichen Dialekten¹³ (Haarmann 2002, S. 272–273; Schetter 2007c, S. 18/21/23; Schetter 2007d, S. 125).

3.1 *Kulturelle und ethnische Vielfalt Afghanistans*

Angaben zur Anzahl der unterschiedlichen Ethnien variieren zwischen 50 und 200. Dies liegt zum einen daran, dass bisher keine Volkszählungen durchgeführt wurden – weshalb jegliche Bevölkerungsangaben in Zahlen nur unter Vorbehalt übernommen werden können. Zum anderen unterteilen sich viele ethnische Völker in Stämme und Clans, die sich mitunter in ihrer Religion, den kulturellen Praktiken sowie in ihrer Sprache voneinander unterscheiden, wodurch die Grenzen zwischen den Ethnien oftmals verschwimmen. Auch sind sich viele Afghanen ihrer ethnischen Zugehörigkeit gar nicht bewusst, bzw. können diese nicht benennen. Dies hängt vor allem damit zusammen, dass einige der ethnischen Gruppen Afghanistans erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts von Ethnologen kreiert wurden, wie beispielsweise die Sammelgruppe der Tadschiken (siehe unten). Einige Afghanen wechseln ihre Zugehörigkeit auch je nach Situation vorteilsorientiert.¹⁴ Für sie zählen in erster Linie die Familien-/Clan- und Stammesverbindungen. Die ethnische Zugehörigkeit in Afghanistan sollte somit nicht

¹² Schätzungen des Auswärtigen Amtes belaufen sich auf 32 Millionen Einwohner, das CIA The World Factbook weist eine Bevölkerung von ca. 28,4 Millionen aus (Auswärtiges Amt 2009; CIA The World Factbook 2009).

¹³ Die Angaben über die Anzahl der Sprachen variieren mitunter. So geht Conrad Schetter von lediglich etwas über 30 Hauptsprachen aus. Dies ist wahrscheinlich dem Umstand verschuldet, dass jede Sprache durch etliche Idiome und Dialekte ergänzt wird und die Trennschärfe zwischen einer eigenen Sprache und einer Unterform teilweise verloren geht (Schetter 2007c, S. 22).

¹⁴ Prominente Beispiele sind hierfür der ehemalige afghanische Präsident Babrak Karmal, der sich zwar selbst als Paschtune bezeichnete, aber in der wissenschaftlichen Literatur teils als Tadschicke oder als Kaschmiri klassifiziert wird oder auch der Kommandant der Nordallianz, bekannter Kriegsfürst und späterer Minister für Wasser und Energie Ismael Khan, der jeglicher ethnischer Zuordnung ausweicht (Glassner 2007, S. 155; Schetter 2001).

überbewertet oder gar als Konfliktquelle *per se* angesehen werden (Schetter 2007c, S. 18–23, Schetter 2007d, S. 125, Schetter 2001).

Im Folgenden soll ein Überblick über die größten und bedeutendsten Ethnien Afghanistans gegeben werden (vgl. Anhang 1). Die größte ethnische Gruppe bilden die Paschtunen, die im Übrigen auch die zahlenmäßig größte Stammesgesellschaft der Welt stellen. Die Angaben zu ihrer Größe variieren jedoch aus den bereits genannten Gründen. So geht Conrad Schetter von 35-70 Prozent der Gesamtbevölkerung aus, Erwin Orywal von 40-50 Prozent (auf die sich Schetter in einer anderen Arbeit auch bezieht) (Schetter 2007c, S. 23; Schetter 2007d, S. 128) und aktuelle Schätzungen des Auswärtigen Amtes sowie des CIA The World Factbook gehen von etwa 42 Prozent aus (Auswärtiges Amt 2009; CIA The World Factbook 2009). Die meisten der paschtunischen Stämme sind in den Stammeskonföderationen der *Durrani* (Südwestafghanistan) und der *Ghilsai* (Südostafghanistan) vereint. Darüber hinaus ziehen sich die Siedlungsgebiete bis ins nordwestliche Pakistan. Gemein ist ihnen, dass sie überwiegend sunnitischen Glaubens sind, *Pashto* (eine ostiranische Sprache) sprechen¹⁵ und sich auf ihre Abstammung von Kais Abdur Raschid, einem Zeitgenossen des Propheten Mohammeds, beziehen. Nachdem 1747 das afghanische Königshaus von Angehörigen der *Durranis* gegründet wurde und das Land erstmals unter direkter afghanischer Herrschaft stand, wurde die Bezeichnung ‚Afghane‘ lange Zeit als Synonym für ‚Paschtune‘ gebraucht und verstanden. Dies änderte sich erst in den 1970ern. Zuvor genossen Paschtunen aufgrund der praktizierten Staatspolitik weitestgehende Privilegien und Begünstigungen. Bis heute sind *Pashto* und *Dari*, der östlichen Variante des *Farsi* (Persisch), die einzigen offiziellen Amtssprachen in Afghanistan (Schetter 2007c, S. 23–25; Schetter 2007d, S. 125–130).¹⁶

Die zweite bedeutende Gruppe stellen die sogenannten *Tadschiken*. Ihr Anteil beläuft sich auf etwa 25 Prozent (Der Fischer Weltalmanach 2007, 2006, S. 44).

¹⁵ Hierbei handelt es sich um eine Pauschalisierung, die der Kategorisierung dient aber nicht auf alle Paschtunen zutrifft. So sprechen insbesondere Kabuler Paschtunen, die sich explizit auf ihre paschtunische Identität beziehen, oftmals kein einziges Wort Paschtu – dies gilt auch für den ehemaligen König Zahir Schah (Schetter 2001).

¹⁶ Dari ist aufgrund seiner ausgeprägten Schriftform und der persischen Einflussnahme in der Vorzeit führende Verwaltungssprache und am stärksten in Afghanistan verbreitet. Es unterscheidet sich in seiner Schriftform nur unwesentlich von anderen Persischformen, wie beispielsweise der im Iran gängigen Form, sehr wohl aber im mündlichen Sprachgebrauch. Auch unterscheidet sich die in Afghanistan gesprochene Form des Dari von der Schriftform. Beide Sprachen werden jedoch in den öffentlichen Schulen des Landes unterrichtet (Schetter 2007d, S. 129).

Als *Tadschike* werden alle persischsprechenden Sunniten des Landes gefasst, die keiner anderen Ethnie zugehören. Insofern ist eigentlich gar nicht von einer ethnischen Gruppe zu sprechen. Teilweise werden auch die *Farsiwan*, schiitische Persischsprecher ebenfalls ohne andere ethnische Zugehörigkeit, zur Gruppe der *Tadschiken* gezählt. Gleiches gilt für die Tschahar-Aimak, ein Sammelbegriff für ebenfalls darisprechende Volksgruppen, die in den Gebirgsregionen Westafghanistans leben. Tadschiken stellten über lange Zeit die Großzahl der Intelligenzija und bis zur Talibanübernahme auch der wirtschaftliche Elite (Schetter 2007c, S. 26; Schetter 2007d, S. 130–131).

Die *Hazara*, die drittgrößte Gruppe in Afghanistan, sind die am stärksten benachteiligte Ethnie. Ihre genaue Bevölkerungsstärke ist schwer einzuschätzen,¹⁷ da sie nicht selten aufgrund der Benachteiligung und der unter allen Regierungen praktizierten repressiven Politik ihnen gegenüber eine andere ethnische Abstammung angeben. Sie sind schiitischen Glaubens und gehören damit zur religiösen Minderheit des Landes. Seit Jahrhunderten existiert eine konfessionelle Feindschaft zwischen ihnen und den sunnitischen Paschtunen. Sie unterscheiden sich aufgrund ihres turko-mongolischen Aussehens sowie durch ihre eigene Sprache, dem Hazaragi, von anderen Bevölkerungsgruppen. Lange Zeit lebten sie hauptsächlich im zentralafghanischen Hazarajat in weitgehender Autonomie, bis dieses 1893 von 'Abdur Rahman erobert wurde. Viele *Hazara* wurden dabei getötet oder nach Kabul umgesiedelt, um dort als Sklaven oder Dienstboten zu arbeiten. Unter den Taliban kam es zu einer Eskalation der Gewalt gegen die als *munaḡaqeen*¹⁸ (religiöse Heuchler) bezeichneten *Hazara* (Rashid 2001, S. 131; Schetter 2007d, S. 126).

Im Gegensatz zu den *Hazara* sind die ebenfalls schiitischen *Qizilbasch* seit dem 18. Jahrhundert in Schlüsselpositionen der Verwaltung zu finden. Der damalige Herrscher Nadir Schah hatte die persischsprachigen Abkommen von Turkstämmen aus Aserbaidshan als Besatzungstruppen in afghanischen Städten eingesetzt. Seitdem sind sie vornehmlich in Städten ansässig (Schetter 2007c, S. 26–27; Schetter 2007d, S. 131).

¹⁷ So schwanken auch hier die Angaben zum Bevölkerungsanteil. Während Schetter in Bezug auf Orywal von 7-20 Prozent ausgeht, wird im Fischer Weltalmanach von 2007 auf 15 Prozent verwiesen (Der Fischer Weltalmanach 2007, S. 44; Schetter 2007d, S. 126).

¹⁸ Plural von *munaḡiq*. Auch *munaḡiqūn*.

Erwähnenswert sind neben den im Südwesten des Landes lebenden Belutschen noch die in Nordafghanistan angesiedelten Usbeken sowie die Turkmenen, alle drei Gruppen bestehen überwiegend aus Sunniten. Sie verfügen über jeweils eigene Sprachen, die der Usbeken und der Turkmenen sind mit dem Türkischen verwandt. Ähnlich wie die Paschtunen sowie viele andere Gruppen sind sie in Stämmen organisiert. Wie einige andere Volksgruppen, die unter anderem zu den Tadschiken gezählt werden, kamen die meisten Usbeken und Turkmenen erst in den 1920er Jahren nach Afghanistan, nachdem die Sowjetunion zunehmend weiter in den asiatischen Raum vordrang (Schetter 2007c, S. 27; Schetter 2007d, S. 131–132).

Nach Angaben des Auswärtigen Amtes sowie des CIA The World Factbook gehören 99 Prozent der Afghanen dem Islam an, 80 Prozent sind sunnitischen Glaubens (überwiegend hanafitischer Prägung) und 19 Prozent zählen sich zu den Schiiten¹⁹ (überwiegend siebener und zwölfer Schiiten). Jedoch kommt es insbesondere in ländlichen Regionen zu einer Vermischung von sunnitischen und schiitischen Islamauffassungen mit vorislamischen und animistischen Vorstellungen, wie beispielsweise mit Ehrenkodizes der einzelnen Ethnien (siehe auch Kapitel 4.2 zur Bedeutung des *Pashtunwalis*, dem Ehrenkodex der Paschtunen) (Rashid 2001, S. 154; Schetter 2007c, S. 21). Lutz Rzehak verweist jedoch darauf, dass auch wenn diese Gepflogenheiten teilweise mit dem Islam im Widerspruch stehen, sie doch immer als Einheit verstanden werden: „Afghanische Kultur ist stets auch islamische Kultur“ (Rzehak 2007a, S. 111).

So sehen sich auch viele andere Völker Afghanistans in direkter Abstammung des Propheten, oder zumindest einem seiner Begleiter, auch wenn die Islamisierung in ihren ursprünglichen Stammesgebieten erst Jahrhunderte später vorstatten gingen und diese Abstammungsgeschichten zumeist konstruierte Mythen sind und nicht den historischen Gegebenheiten entsprechen. Diese Tatsache spielt jedoch nur eine untergeordnete Rolle, da die Angehörigen der jeweiligen Gruppe fest davon überzeugt sind und darin die ‚naturegegebene‘ Gottesnähe ihres Volkes sehen und somit Zweifel an der Frömmigkeit quasi *per se* ausgeschlossen werden können (Rzehak 2007a, S. 111–113).

¹⁹ Conrad Schetter schätzt den Anteil der Schiiten auf 15 bis 30 Prozent und verweist darauf, dass eine genaue Feststellung dadurch erschwert wird, dass Schiiten ihren Glauben verbergen dürfen und sich gegebenenfalls als Sunniten ausgeben, um keine Nachteile als Minderheit zu erfahren (Schetter 2007c, S. 21).

3.2 *Konfliktlinien*

In der Region, in der bereits seit über 4.000 Jahren nachweislich Menschen siedeln (Schetter 2007c, S. 149), haben sich im Laufe der Jahre, insbesondere vor dem Hintergrund der letzten 300 Jahre, gewisse Charakteristika entwickelt, die heute noch von Bedeutung sind. Um die aktuelle Situation in Afghanistan und die Zusammenhänge dahinter verstehen zu können, ist es erforderlich, diese im Kontext der historischen Entwicklung des Landes zu betrachten. Nur so lassen sich durchgängige Strukturen und Konstanten, die bis heute fortwirken, erkennen, einordnen und verstehen. Die Geschichte Afghanistans ist dabei insbesondere von den gewaltsamen Konflikten, direkter oder indirekter Fremdherrschaft (oder zumindest Fremdeinflüssen) sowie häufigem Wechseln bei Koalitionen und Regierungen geprägt. Daraus entwickelten sich verschiedene Strukturen, die nicht nur bis heute nachwirken, sondern die heutige Situation im Land auch maßgeblich mitprägen. Im Folgenden sollen zwei dieser Entwicklungen näher beleuchtet werden.

Die erste hier vorgestellte Entwicklung ist die beständige Diskrepanz und der anhaltende Konflikt zwischen Stadt und Land. War die Region des heutigen Afghanistans in der Antike zunächst oftmals wechselnd noch Teil verschiedener Königreiche und Fürstentümer, so wurde es später Großreichen wie dem Imperium Alexanders des Großen, dem daran folgenden Griechisch-Baktrischen Reich oder auch zum Kuschanreich zugerechnet. Zu dieser Zeit als auch während der späteren arabischen Dynastien – mit denen auch die Islamisierung der Region einherging –, erstreckten sich die jeweiligen Reiche teilweise von Zentralasien bis zum Ganges. Der Regierungsanspruch, beziehungsweise das Regierungsinteresse bestand jedoch zu jeder Zeit hauptsächlich hinsichtlich einiger weniger wirtschaftlich bedeutender Handelsruten und urbaner Zentren, die entlang der Seidenstraße sowie an Oasen gelegen waren. Dort wurden Stadthalter und einige Besatzungstruppen eingesetzt, die unwirschen und somit wirtschaftlich unbedeutenderen ländlichen Regionen blieben jedoch größtenteils unbetroffen von den wechselnden Herrschaftsinhabern und lebten autonom. So kann lediglich von einer punktuellen Herrschaft über diese Region gesprochen werden (Schetter 2007a, S. 17–18; Schetter 2007c, S. 19).

Diese Entwicklung setzte sich auch von Beginn des 16. Jahrhundert bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts fort, als die Region aufgeteilt zu den benachbarten Moguln (Nordindien), den Safawiden (Persien) und den Schabaniden (Zentralasien) gehörte. Diese versuchten erstmals, durch ihre jeweiligen Stadthalter auch eine gewisse zentralistische Einflussnahme auf die Stammesführer auszuüben, was aufgrund deren schwachen Stellung zumeist – wenn überhaupt – nur in Hinblick auf Tributzahlungen gelang. Im Gegenteil wussten insbesondere die sunnitisch geprägten paschtunischen Stämme deren Lage oft zu ihrem Vorteil zu nutzen und erpressten ihrerseits Subsidien und spezielle Privilegien sowohl von den mogulischen als auch von den safawidischen Stadthaltern. Dies führte zu einem Erstarren der regionalen Stämme, die sich in den Regionen zwischen Ghazni, Kandahar und Herat zu den untereinander rivalisierenden Stammeskonföderationen *Ghilsai* (Südostpaschtunen) und *Abdali* (Südwestpaschtunen) zusammenschlossen (Schetter 2007c, S. 43–44).

Fortan sollte sich dies als durchgängiges Element in der Geschichte Afghanistans fortsetzen: Bis in das 20. Jahrhundert hinein ließen sich die Stämme für ihre Loyalität oder zumindest für ihre Zurückhaltung bezahlen. Sobald Zahlungen ausblieben, lehnten sie sich gegen ihre Schuldner auf. Hinzu kam die weitgehende Autonomie, die vielen Stämmen in ländlichen Gebieten zugesprochen wurde, insbesondere den Paschtunen. Bis heute gelang es keiner Regierung, vollständig bis in die ländlichen Regionen vorzudringen und ihre Politiken dort umzusetzen. Ihr Einfluss blieb zumeist auf die urbanen Zentren und die umliegenden Gebiete beschränkt, für die Umsetzung ihrer Politiken waren sie auf die Zusammenarbeit mit den lokalen Autoritäten angewiesen. Ein weiterer Grund dafür dürfte die nach wie vor schlechte infrastrukturelle Anbindung ins Hinterland und in die Berge sein. Manche Regionen sind selbst heute je nach Jahreszeit fast vollständig vom Rest des Landes abgeschnitten (vgl. Anhang 2).

Auch unter Achmad Schah, einem *Abdali* (fortan als *Durrani* bekannt), der 1747 das sogenannte *Durrani-Reich* ausrief (vgl. Anhang 3) welches als eigentlicher Grundstein des modernen Afghanistans gilt,²⁰ handelte es sich mitnichten um ein

²⁰ Über die Umstände seiner Thronbesteigung sind sich die Historiker uneins. Die eine Seite gibt an, dass er dazu von einer großen Stammesversammlung, der sogenannte *loya jirga*, ernannt wurde und eben diese den Beginn des modernen Afghanistans markiert. Dabei soll er auch den Titel *durri-i daran* (Perle des Zeitalters) erhalten haben, den er als Zeichen der Bescheidenheit gegenüber seinen Landsmännern in *durr-i durran* (Perle unter Perlen) abgeändert haben soll.

Staatswesen im heutigen Sinne, sondern vielmehr um eine indirekte Herrschaft über einen lockeren Verbund von Fürstentümern und Stämmen. Diese erkannten den generellen Herrschaftsanspruch von Achmad Schah zwar an, handelten jedoch größtenteils souverän, insbesondere, wenn Schah und sein Heer nicht zugegen waren (Schetter 2007c, S. 47–50).

Der als „eiserner Emir“ (Shahrani 2008, S. 163) bekannte Monarch 'Abdur Rahman berief deshalb Ende des 19. Jahrhunderts die Stammesführer nach Kabul, um dort Teil einer entscheidungsschwachen *jirga*²¹ zu werden und sie so von ihrer Machtbasis zu entfernen. Des Weiteren sah er den Schlüssel zum Erfolg in der repressiven Unterdrückung und Bekämpfung all derer, die seinen Plänen, aus Afghanistan durch die Schaffung einer Einheit ein machtvolles Königreich zu machen, entgegenstanden. Wichtig ist hierbei darauf hinzuweisen, dass mit dieser Einheit in erster Linie die Paschtunen, insbesondere die *Durrani-Paschtunen* und darunter die Angehörigen seiner Familie, gemeint waren. Gegen andere Gruppen, wie den *Hazara*, den Usbeken, Turkmenen und Tadschiken, vor allem aber auch gegen die Ghilzai Paschtunen ging er mit „extraordinary brutality and violence“ (Shahrani 2008, S. 168) vor. Darüber hinaus initiierte er eine umfangreiche Umsiedlungspolitik, die zum einen dazu diente, die nördlichen und die weniger von Paschtunen besiedelten Gebiete zu ‚paschtunisieren‘ und somit zu sichern, zum anderen hatte 'Abdur Rahman so einen Weg gefunden, unliebsame Dissidenten und Opportune aus ihrem gewohnten und unterstützenden Umfeld zu holen. Mit dem *Durand-Vertrag*²² zwischen 'Abdur Rahman und der britisch-indischen Verwaltung von 1893 wurde ganz bewusst die Grenze zwischen Pakistan und Afghanistan durch die Siedlungsgebiete verschiedener Stämme, insbesondere aber der Paschtunen gelegt (vgl. Anhang 4), da man sich davon eine bessere Kontrolle dieser versprach und hoffte, sie so mehr an den jeweiligen Staat anstelle ihrer Stämme zu binden. 'Abdur Rahman willigte gegen die Zusage weiterer Waffenlieferungen und Unterstützungszahlungen entgegen dem Willen der Stämme ein, auch wenn bis heute ungeklärt ist, inwiefern er die

Daraus leitet sich auch der neue Name der Abdali ab. Andere wiederum bezweifeln diese Version und verweisen vielmehr auf Schahs militärische Macht, der niemand gewachsen war, sodass er sich selbst zum Herrscher ernennen konnte (Schetter 2007c, S. 48).

²¹ Genaugenommen konnten die Mitglieder der *loya jirga* bis 1964 bestenfalls mit „Ja“ oder „Nein“ für oder gegen einen Gesetzesentwurf stimmen, einbezogen bei der Entwicklung wurden sie nicht (Shahrani 2008, S. 167).

²² Benannt wurde der Vertrag nach dem verhandlungsführenden Sir Henry Mortimer Durand, dem damaligen Außenminister der indischen Verwaltung (Baberowski 2007, S. 28).

Durand-Linie als international gültige Grenze wahrnahm (Schetter 2007c, S. 69–71). So gelang es 'Abdur Rahman erstmals in der Geschichte ein einigermaßen zentral regiertes und stabiles Emirat Afghanistan zu gründen und somit als eigentlicher Staatsgründer in die Geschichte einzugehen. Dies hatte jedoch auch zur Folge, dass für die Mehrheit der Landbevölkerung die Zentralregierung und deren Politiken in erster Linie eine Belastung darstellten, einen Vorteil konnten sie für sich daraus nicht erkennen (Baberowski 2007, S. 31; Schetter 2007c, S. 71–72; Schlagintweit 2007, S. 33).

Als 'Abdur Rahman Enkel, König Amanullah, nach der Unabhängigkeit Afghanistans gezwungen war, einen Weg zu finden, um den Anspruch der Zentralmacht gegenüber den partikularen Gesellschaften geltend zu machen „und damit eine effizientere Kontrolle der sozioökonomischen Ressourcen des Landes [zu] garantieren“ (Kreile 2002a, S. 44), kam es zu entschlossenem Widerstand und Protesten. Durch die Schwächung der Familien- und Stammesstrukturen und der Einsetzung des Staates als neuen „Garant der Rechte der Individuen“ (Kreile 2002a, S. 46) wollte er eine Umverteilung der Loyalitäten initiieren. Eine grundlegende Umstellung des Steuersystems sollte Amanullah die benötigten Gelder einbringen: Landwirtschaft und somit vor allem Großgrundbesitzer wurden direkt besteuert und lokale Stamm- und Clanführer durften keine Steuern mehr einnehmen, sondern nur noch Angestellte des zentralen Staatsapparates (Brechna 2005, S. 195–196). Doch ausgerechnet die traditionellen Führungspersönlichkeiten²³, die er nun in ihrer Macht zu beschneiden versuchte, brauchte er wie seine Vorgänger als offizielle Mittelsmänner zwischen Bevölkerung und Staat. Denn nach wie vor entfielen etwa 90 Prozent der Bevölkerung auf die ländlichen Gebiete, auf die die Regierung von der Hauptstadt aus nur wenig Einfluss nehmen konnte und bestenfalls zehn Prozent der Bevölkerung, die hauptsächlich im Landwirtschaftssektor arbeitete, konnten lesen oder schreiben.²⁴ Diese Mittelsmänner nutzen diese Abhängigkeit jedoch zum eigenen Machterhalt (vgl. Kapitel 5. 2) (Hippler 1997; Kreile 2002, S. 42 ; Wörmann 2003, S. 96). Außerdem zog er sich nach Unterzeichnung der Anerkennung der *Durand-Linie* am 8. August 1919 im Rahmen des Unabhängigkeitsvertrages den Unmut vieler im

²³ Hierzu zählten vor allem ländliche Eliten wie Landbesitzer, Angestellte des Staates oder Geistliche (Wörmann 2003, S. 96). Alleine bei letzteren geht man von etwa 250.000 Personen aus (Hippler 1997).

²⁴ Diese Situation sollte bis in die frühen 1970er Jahre anhalten (Hippler 1997).

Grenzgebiet lebender Paschtunen zu. Im Januar 1929 wurde Amanullah von Habibullah II, einem Tadschiken, gestützt (Brechna 2005, S. 189–193; Schetter 2007c, S. 73–74).

Nadir Khan, der Habibullah II. bereits kurz darauf stützen sollte, war sich darüber bewusst, dass der Schlüssel zur dauerhaften Macht in der Gewinnung der politischen als auch religiösen Führer lag. Um die Paschtunen dauerhaft an ihn zu binden, verlieh er seinen Unterstützern im Kampf gegen Habibullah militärische Ehrentitel und befreite die Paschtunen generell von jeglicher Wehr- /Schul- und Steuerpflicht und gewährte ihnen damit teilweise Autonomie (Schetter 2007c, S. 79–80).

Die ersten Wahlen fanden in den Jahren 1965 und 1966 statt, aus denen jedoch vor allem Mitglieder der traditionellen Elite und religiöse Führer (insbesondere aus der Mojaddedi Familie) als Sieger hervorgingen (Schetter 2007c, S. 87–88). So änderte sich *de facto* kaum etwas an den Machtverhältnissen, denn nach wie vor sahen sich die Gewählten überwiegend „ihren eigenen Interessen und denen ihrer Klientel viel stärker verpflichtet als denen abstrakter Konstrukte wie Staat oder Nation“ (Schetter 2007c, S. 88). Positiv kann zwar gewertet werden, dass erstmals ein Bürgerlicher Ministerpräsident wurde, dessen eingeschränkte Machtbefugnisse, z.B. hinsichtlich der Ernennung und Absetzung der Minister, machten jedoch schnell klar, dass die Entscheidungen weiterhin vom Adelshaus unter Zahir Schah getroffen wurden. Darüber hinaus blieben die meisten Regierungsposten ebenfalls vor allem der traditionellen Kabuler Machtelite vorbehalten, ländliche oder vom Land stammende Eliten hatten kaum Zugang. Dies zeigte erneut deutlich die Stand-Land-Schiefelage, die sich seit Jahrhunderten durch die afghanische Geschichte entwickelt hatte und bestärkte sie zusätzlich. Die Landbevölkerung fühlte sich vom politischen Prozess ausgeschlossen und von den Repräsentanten der beiden Kammern nicht vertreten (Schetter 2007c, S. 88–89; Schlagintweit 2007, S. 37).

Zahir Schahs versäumte es zudem, dass in der Verfassung vorgesehene Parteiengesetz zu ratifizieren. Die neue Bildungselite Kabuls, die sich vor allem aus vom Land stammenden²⁵ Absolventen der Universitäten und weiterführenden Schulen Kabuls zusammensetzte, zeigte sich enttäuscht davon, dass ihnen der Zugang

²⁵ Darunter befanden sich auch viele Ghilzai-Paschtunen, die später wichtige Führungspositionen in den oppositionellen Gruppen innehatten (Schetter 2007c, S. 90; Shahrani 2008, S. 174).

zur Regierung trotz angemessener Qualifikationen aufgrund ihrer Abstammung verwehrt blieb. Sie schlossen sich vermehrt zu teils ideologisch radikalen Gruppierungen zusammen (vgl. Kapitel 5.4), um gegen die vorherrschenden Eliten anzugehen. Es sei jedoch angemerkt, dass sich die Landbevölkerung auch mit diesen Gruppen nicht identifizieren konnte und sie ein urbanes Phänomen blieben. Weder kommunistisch-marxistisch noch islamistische Parteien vermochten es, die ländliche Bevölkerung und die traditionellen Eliten für sich zu gewinnen. Dies sollte auch Daud bald feststellen, der nach seinem Putsch 1973 versuchte, verschiedene Reformen (vgl. Kapitel 5.4) umzusetzen. Religiöse Würdenträger verloren rapide an Einfluss, ebenso wie das religiöse gegenüber dem staatlichen Gesetz. Die initiierte Landreform scheiterte am enormen Widerstand der Bevölkerung (Schetter 2007c, S. 88–93). Die nachfolgende Regierung unter Amin und Taraki versuchten es dennoch erneut und startete unter anderem eine Landreform, in deren Rahmen die ländliche Elite entmachtete wurde, sowie eine aggressive Alphabetisierungskampagne, begleitet durch rigide Zwangsmaßnahmen und Repressionen. Religiöse und traditionelle Gegebenheiten wurden dabei außer Acht gelassen (vgl. Kapitel 5.4) (Baraki 2002, S. 33; Kreile 2002b, S. 43; Schetter 2007c, S. 96–97; Wörmann 2003, S. 123–125). Erneut erwies sich die zentrale Regierung für die breite Landbevölkerung somit eher als nachteilig, brachte sie ihnen doch aus ihrer Sicht keinerlei Verbesserungen, sondern nur Repressalien.

Abdulkader Sinno erklärt den späteren Erfolg der Taliban die Paschtunen zu ihrer Unterstützung zu gewinnen damit, dass sie *keiner* städtischen Bewegung entsprungen waren und *keiner* der islamistischen, marxistischen oder anders gelagerten politischen Partei angehörten, die zugunsten eines zentralisierten und modernen islamischen Staates die lokalen wie kulturellen Eliten in ihrem Status und in ihrer Stellung beschränken wollten, sondern vielmehr diese in ihre eigenen Machtstrukturen integrierten und deren Autonomie dabei weitgehend wahrten. Diese Koranschüler (die Taliban) kamen selbst aus den ländlichen und benachteiligten Gebieten im Süden des Landes und aus dem Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistans, viele aus ärmlichen Verhältnissen und Flüchtlingsfamilien. So verfügten sie über regionale Kenntnisse sowie Kontakte. Sie versprachen Sicherheit nach jahrelangem Krieg und die Schaffung einer islamischen Ordnung. Im Gegensatz zu den anderen Machtanwärtinnen und den Muja-

heddin waren sie zudem noch nicht negativ in Erscheinung getreten. Und obgleich der paschtunische Hintergrund sicherlich förderlich war, so sei doch dieser grundlegende Unterschied zu den Herrschern und Herrschaftsanwärttern in den letzten 100 Jahren der ausschlaggebende Punkt gewesen. Erst als auch die Taliban anfangen, zentrale Steuern einzutreiben, die Wehrpflicht einführen, Klientelpolitik betreiben und durch Korruption, Gewalt und Kaltblütigkeit ebenfalls in Verruf gerieten, lehnten sich die Stämme gegen sie auf, insbesondere jene im Osten (Rashid 2001, S. 148/193; Sinno 2008, S. 84).

Die zweite zentrale Entwicklung ist die Verquickung von Staat und Religion. Seitdem die Safawiden zum Ende des 17. Jahrhunderts anfangen, die lokale Bevölkerung zum schiitischen Islam zwangszukonvertieren und sunnitische Gelehrte (*ulama*) zu ermorden, wurde der Aufruf zum heiligen Krieg, zum Jihad, dazu eingesetzt, die verschiedenen Stämme und Interessen zum Schutze der Religion zu einen. So vertrieben die *Ghilsai* die *Safawiden* im Namen des Religionsschutzes unter Führung von Mir Wais aus Kandahar, der bedeutendsten Handelsstation (Schetter 2007c, S. 44–46). Damit waren sie seit Jahrhunderten die ersten lokalen, nicht ausländischen Machthaber in der Region. Seinem Sohn Mahmud Hotak gelang es darüber hinaus „mit einer zusammengewürfelten Truppe aus Paschtunen, Hazara und Belutschen“ (Schetter 2007c, S. 46) durch die Einnahme der safawidischen Hauptstadt Isfahan die sogenannte „Afghanen-Herrschaft“ (Schetter 2007c, S. 46) einzuleiten. Ausschlaggebend für diesen Eroberungszug war jedoch weniger der Gedanke einer Reichsgründung, als vielmehr der des Beutezugs (Schetter 2007c, S. 45–46).

Nichts desto trotz zeichnete sich zu dieser Zeit bereits der Beginn einer bis heute nachwirkenden Entwicklung ab. Denn fortan sollte die Wahrung der Religion gegen innere und äußere Mächte und die Ausrufung des *Jihads* zum Zusammenschluss gegen eben diese ein gängiges Instrument zur Legitimation und Mobilisierung werden. Vielmehr noch, war es oftmals die einzige Option, die sich für die Machthaber bot, um sich zumindest zeitweise die Unterstützung der Stämme zu sichern. Die Zugehörigkeit zum Islam und eine tiefe Frömmigkeit stellen die Gemeinsamkeiten der Afghanen dar. So rief Dost Mohammad im 19. Jahrhundert gegen die Sikhs zum Jihad und ernannte sich selbst zum *amir-al mu'minin*, dem Führer der Gläubigen, um so die Afghanen in seinem Einflussgebiet zu einen – ein Vorgehen, dass dieses Mal aufgrund der großzügigen Bestechung der

Stämme von Seiten Singhs scheiterte. Während des zweiten anglo-afghanischen Krieges rief Mullah Muschk-i 'Alam erfolgreich den *Jihad* gegen die Briten aus, nachdem diese zunächst ohne großen Widerstand in das Land einmarschiert waren. Dies führte zu einem landesweiten Aufstand, so dass es den Briten nur mit Mühe und Verstärkung gelang, ihnen Stand zu halten (Baberowski 2007, S. 26; Rashid 2001, S. 153; Schetter 2007c, S. 66–68).

'Abdur Rahman, der sein Heer vor allem dazu nutzte, seine Macht zu verstärken und repressiv gegen Konkurrenten und aufständige Stämme vorzugehen, rief den *Jihad* gegen die *Hazara* aus, gegen die er fünf Jahre lang Krieg führte. Zudem ernannte er die religiösen Führer zu staatlichen Angestellten, konfiszierte das ihnen gehörende Stiftungsland (*waqf*), ernannte den Islam zur Staatsreligion und nahm fortan den Titel *Zia al-millat wa al-Din* (Licht der Nation und des Glaubens) an. (Armstrong 2002, S. 50). Wie Conrad Schetter (2007b, S. 72) deutlich herausarbeitet, entstand durch diese Verquickung von Region und Staat eine zwar eingängige, aber auch missverständliche und bedeutungsschwere Interpretation vom Begriff des Staates und seinen Aufgaben, nämlich hauptsächlich beschränkt auf die Funktion des Religionsbehüters. Dies ist auch dem Umstand verschuldet, dass der Großteil der Bevölkerung ansonsten kaum an einer zentralen Regierung interessiert war, da sie nur wenig von ihr profitieren konnte und vielmehr eine Belastung in ihr sah (siehe oben).

Sein Enkel Amanullah, der von vielen Seiten als Hauptverantwortlicher für die Ermordung seines Vaters König Habibullahs angesehen wurde, konnte aufgrund seiner militärischen Vormachtstellung²⁶ seinen Herrschaftsanspruch gegen seinen Onkel Nasrullah durchsetzen und trat Habibullahs Nachfolge an. Um trotz dieser Beschuldigung seinen Anspruch auch gegenüber der Bevölkerung und den Eliten zu bestärken, erklärte er im März 1919, also nicht mal einen Monat nach seinem Amtsantritt, die Unabhängigkeit Afghanistans und rief den *Jihad* gegen Britisch-Indien aus, was zum dritten und letzten anglo-afghanischen Krieg im Mai 1919 führen sollte. Er ließ unmittelbar Truppen, unter anderem unter Nadir Khan, an der Grenze aufmarschieren, die der 15-mal truppenstärkeren britischen Armee jedoch in keinerlei Hinsicht ernsthaft gefährlich werden konn-

²⁶ Amanullah fungierte zu der Zeit als Kommandant der afghanischen Truppen. Nach der Ermordung seines Vaters band Amanullah die Truppen durch höhere Löhne an sich (Brechna 2005, S. 190).

ten. Nadir Khan, einer der wenigen erfahrenen Kommandeure, paktierte daraufhin mit den paschtunischen Stämmen, die wie in den Kriegen zuvor die Briten in einer Guerillataktik ständig angriffen. Durch den ersten Weltkrieg kriegsmüde geworden, gaben diese nach und entließen Afghanistan nach zähen Verhandlungen gegen Anerkennung der *Durand-Linie* am 8. August 1919 in die Unabhängigkeit. Dieser Erfolg brachte Amanullah den Titel „König des Islams“ (Schetter 2007c, S. 74) und die breite Unterstützung der Afghanen ein, enttäuschte die Paschtunen in den Grenzgebieten jedoch (Brechna 2005, S. 189–193; Schetter 2007c, S. 73–74).

Seine Reformen jedoch, obgleich seinerseits immer als im Einklang mit dem Islam deklariert, lösten unter den traditionellen Eliten Unmut aus, da sie sie in ihrem Machtraum beschränken sollten (siehe oben). Durch gezielte Streuung von Fehlinformationen, insbesondere im Hinblick auf seine Geschlechterpolitik (vgl. Kapitel 5.2), wiegelten diese die Bevölkerung gegen ihn auf, an deren Bedürfnissen die meisten Reformen vorbei gingen (Kreile 2002a, S. 42; Wörmann 2003, S. 96). Die neue Verfassung und die Reformansätze wurden als unislamisch propagiert. Dadurch wurde Amanullah in den Augen seines Volkes seiner eigentlichen Aufgabe des Religionsbewahrers nicht nur nicht gerecht, sondern gefährdete sie sogar (Schetter 2007c, S. 76).

Fortan sollte es keinem Regenten gelingen, erfolgreich die Stellung der Religion und ihrer Würdenträger im Lande zu begrenzen, ohne die Unterstützung der breiten Bevölkerung für sich zu verlieren. Wobei die Unterstützung der Mullahs jedoch auch kein Garant dafür war, an der Macht zu bleiben, wenn andere Problemlagen hinzukamen. Dies musste auch der Tadschike Habibullah Kalakani, ein einflussreicher Mann aus dem Umland Kabuls, der nach Amanullah kurzzeitig die Macht ergriff, schnell erkennen. Die Bevölkerung sah durch die Rücknahme der Reformen Amanullas seine Aufgabe erfüllt, denn „[das] Ziel der einfachen Bevölkerung wie auch des traditionellen Establishments war es, den staatlichen Einschluss abzuschütteln. (...) Habibullahs Aufgabe wurde im Grunde darin gesehen, sich selbst und damit den Staat überflüssig zu machen“ (Schetter 2007c, S. 77). Da es bisher keiner der Herrschenden geschafft hatte, für soziale Sicherung oder eine flächendeckende Verbesserung der Lebensbedingungen zu sorgen, verbanden viele Afghanen mit dem Staat lediglich Pflichten, wie die Zahlung von Steuern oder der Einberufung zum Wehrdienst, einen Mehrwert für

sich konnten sie nicht erkennen (siehe oben). Das Volk weigerte sich, weiterhin Steuern zu zahlen und Habibullah Gefolgschaft zu leisten. Als dessen Anhänger daraufhin angingen, marodierend und raubend durch Kabul zu ziehen, die Rechtsprechung aussetzen und nach reiner Willkür handelten, erhoben sich die Paschtunen erneut (Brechna 2005, S. 202–203; Schetter 2007c, S. 74/76-78; Shahrani 2008, S. 172).

Der Höhepunkt dieser Entwicklung zeigte sich dann vor allem nach der Machtergreifung der Kommunisten, insbesondere nach Einmarsch der Sowjetarmee. Die kommunistische Regierung ging kompromisslos gegen die traditionellen und geistlichen Eliten des Landes vor, vor allem aber auch gegen die islamistischen Kräfte. Zudem initiierte sie etliche Reformen, die gegen die Traditionen und die religiösen Überzeugungen verstießen (siehe oben). Viele flohen aus dem Land. Für die Islamisten begann damit der Afghanistankrieg. Hatten die islamistischen Gruppierungen bis zu diesem Zeitpunkt noch wenig Anklang unter der breiten Bevölkerung sowie unter den traditionellen geistlichen Führern gefunden, so brachte sie das gemeinsame Schicksal und die Ablehnung der kommunistischen Regierung nun zusammen (vgl. Kapitel 5.4) (Schetter 2007c, S. 96–98). „Hier ergab sich für die Islamisten ein optimaler Ansatzpunkt, sie konnten die Unzufriedenheit der Bevölkerung sowie die vermeintliche Bedrohung ihrer Religion für ihre eigenen Ziele instrumentalisieren“ (Baraki 2002, S. 33). Sowohl die Mujaheddin als auch auf sie folgenden Taliban traten für eine islamische Ordnung, zum Schutz der Religion und der Tugend, ein (vgl. Kapitel 5.4). In der Religionswahrung fanden sie ihre Hauptlegitimation und finden sie noch heute (vgl. Kapitel 6).

3.3 *Zwischenfazit*

Afghanistan ist ein Vielvölkerstaat. Bedingt durch kriegsbedingte Völkerwanderungen in der Region hat sich im heutigen Afghanistan eine Vielzahl an ethnischen Gruppen mit unterschiedlichem kulturellen, religiösen und sprachlichen Hintergrund niedergelassen, welche über lange Zeit weitestgehend autonom lebten. Über Jahrhunderte hinweg gab es so etwas wie einen ‚Staat Afghanistan‘ nicht. Die wechselnde Regierungsmacht beschränkte sich zumeist bestenfalls auf Kabul, die urbanen Zentren und deren nähere Umgebung. Die traditionellen Eliten der abgelegenen und ländlichen Regionen verstanden sich bis in die nähere

Vergangenheit gezielt darauf, sich ihren unabhängigen Status zu erhalten und aus ihm Profit zu schlagen, indem sie sich für ihre Loyalität bezahlen ließen.

Lediglich in Situationen einer inneren oder äußere Bedrohung, insbesondere eine (gegebenenfalls vermeintliche) für den Islam, ließen sich die Stämme gegen Bezahlung oder unter dem Banner des *Jihads* einen. Der islamische Glaube stellte die scheinbar einzige verbindende Komponente dar. Die Verquickung von Religion und Staat durch die Instrumentalisierung des Islams – bzw. dessen Schutzes – zur zentralen Herrschaftslegitimation hat zu einem folgenschweren Fehlverständnis der Funktion des Staates geführt, das bis heute ein zentrales Moment in der Beurteilung der Machthaber darstellt und im Konflikt zwischen den Sowjets und den Mujaheddin sowie den Taliban und den westlichen Kräften ihren bisherigen Höhepunkt fand.

Darüber hinaus ergaben sich für die Bevölkerung außerhalb der Städte und deren Eliten bisher zumeist keinerlei Vorteile aus einem zentralen Staatswesen. Im Gegenteil verbanden sie (und verbinden sie zum Teil bis heute) damit Belastungen wie Steuerzahlungen, Wehrdienst oder Zwangsmaßnahmen, ohne im Gegenzug einen Nutzen daraus ziehen zu können. Zumeist profitierten ausschließlich die städtischen Eliten von den Entwicklungen, insbesondere jene aus dem Königshaus und dem Kabuler Establishment, während vom Land stammende Afghanen der Zugang zu Politik und Einfluss zumeist verwehrt blieb. Diese Fehlentwicklung hat zu einer grundlegenden Entfremdung der städtischen von der ländlichen Bevölkerung geführt und nachwirkend das Vertrauensverhältnis gestört. Jede Regierung, die es nicht vermag, sowohl die städtische als auch die ländliche Bevölkerung von sich profitieren zu lassen und beide von ihren Qualitäten als Religionsbewahrer zu überzeugen, wird mittel- bis langfristig gesehen einem Legitimationsproblem gegenüberstehen.

4 Kulturell-Religiöse Dimension der Geschlechterverhältnisse in Afghanistan

In den Medien und in Teilen der wissenschaftlichen Literatur werden – wahlweise oder kombiniert, deskriptiv oder verkürzt – "der Islam" als Religion oder politische Ideologie, die soziokulturelle Beständigkeit und Traditionalität der afghanischen Gesellschaft sowie ein besonders ausgeprägter männlicher Chauvinismus – festgefügt wie die Gebirgsketten des Hindukusch – für die geschlechterpolitische Dynamik in Afghanistan verantwortlich gemacht (Kreile 2002b, S. 40).

Sicherlich ist der religiöse und traditionelle Einfluss in Afghanistan erheblich. Doch diese hier beschriebene, vereinfachte und eher an der Oberfläche der Gesellschaftsstrukturen kratzende Sichtweise lässt die komplexe Wechselwirkung soziokultureller, historischer sowie politischer Faktoren und Hintergründe, wie insbesondere die Interessenslagen politischer oder auch sozialer Akteure, die das Geschlechterverständnis in Afghanistan beeinflussen, außen vor (Kreile 2002b, S. 40).

Um dies aufzuzeigen, wird in diesem Kapitel zunächst die Position der muslimischen Frau im Allgemeinen anhand ausgewählter Stellen aus religiösen Quellen untersucht. Daran anschließend werden die im Hinblick auf die Geschlechterverhältnisse in Afghanistan relevanten vorislamischen Werte, Traditionen und Verhaltenskodizes anhand des überwiegend mündlich tradierten *Pashtunwalis* betrachtet. Die Stellung der Frau in islamischen Ländern variiert je nach Region und kulturellem Hintergrund. Gemein ist jedoch, dass ihre Lebensbedingungen zumeist durch die religiösen Vorgaben der *Sharia*²⁷, des Korans und der *Sunna* begründet werden. Die *Sunna* (arab., gewohnte Handlung, eingeführter Brauch) „bezeichnet im Islam die prophet. Tradition, die in der islam. Glaubens- und Pflichtenlehre die zweite Quelle religiöser Normen nach dem Koran darstellt. Neben überlieferten Worten und Handlungen des Propheten standen dafür in der Frühzeit das Vorbild und die Äußerungen seiner prominenten Gefährten zur Verfügung, die als Vertreter und Garanten seiner Tradition anerkannt waren“

²⁷ Mit der *Sharia* (arab. sharīaa) wird heute oftmals das islamische Recht gleichgesetzt, im engeren Sinne meint sie jedoch „die von Gott gesetzte Ordnung im Sinne einer islam. Normativität“ Müller. Sie beruht auf dem Koran, der Überlieferung und ihrer normativen Auslegung durch die Rechtsschulen. Deshalb kann ihr Inhalt variieren, weshalb es keine einheitlich festgeschriebene *Sharia* gibt (Schirmmacher).

(Reichmuth). Diese Überlieferungen bezeichnet man als *Hadithe*²⁸. Eine ausführliche Untersuchung der religiösen Quellen würde an dieser Stelle jedoch zu weit führen, weshalb ein Anspruch auf Vollständigkeit nicht geltend gemacht werden kann. Von zentralem Interesse wird in diesem Kapitel die Vereinbarkeit von islamischen Vorgaben, insbesondere der der in Afghanistan geltenden hanafitischen Rechtsschule mit dem *Pashtunwali* sein, sowie die ungleiche Handhabung des *Pashtunwali* bedingt durch regionale und sozio-ökonomische Unterschiede. Im Kapitel 5 wird dann auf die politisch-historischen Faktoren eingegangen.

4.1 Die Frau im Islam

In vielen muslimischen Ländern werden die praktizierten eingeschränkten Frauenrechte mit dem Islam gerechtfertigt. Diese Argumentation wird im Westen oftmals weitestgehend unreflektiert übernommen, was nicht selten in einer zumindest rhetorischen Gleichstellung des Kampfes für mehr Frauenrechte mit dem Kampf gegen den Islam auf beiden Seiten endet (vgl. Kapitel 2.2). Muslimische Frauenrechtlerinnen und auch islamische Gelehrte betonen hingegen, dass der Islam nicht genuin frauenfeindlich ist, sondern wie jede andere Religion auch, innerhalb ihrer vielen Strömungen und Facetten, Möglichkeiten zur vielfältigen Interpretation bietet (Kreile 2006: S. 11; Kreile 2007, S. 4). So bietet beispielsweise auch die Bibel durchaus Stellen, in denen die soziale Stellung der Frau als deutlich unter der des Mannes beschrieben wird. So soll die Frau dem Mann gegenüber untertänig und gehorsam sein und ihn als ihren Herrn anerkennen, da sie aus ihm geschaffen wurde (und somit im Gegensatz zum Mann kein Abbild Gottes, sondern nur des Mannes sei). Zudem sei sie in Folge des Sündenfalls als moralisch schwächer anzusehen (vgl. hierzu beispielsweise 1. Mose 3.16; 1. Tim 2.11-14; 1. Kor 11.3-9; 1. Kor 14.34-35; Eph 5.22-24). Nichts desto trotz wird die Forderung nach der Gleichstellung von Mann und Frau heute nicht zuletzt mit christlich geprägten Ländern in Verbindung gebracht, die teils enorme gesamtgesellschaftliche Transformationen durchlebt haben. Daher ist eine monokausale Verbindung zwischen Religionsquellen und gesellschaftlichen Normen abzulehnen und kann keine einzelnstehende Erklärung liefern. Nichts

²⁸ Die Sammlung der *Hadithe* wurde im 8. und 9. Jahrhundert vorgenommen. Zu Beginn eines jeden *Hadiths* steht der Überlieferungsweg, der idealer Weise bis auf Mohammed selbst oder seine engen Vertrauten zurückgeht. Die Bestimmung der Echtheit stellt zuweilen jedoch ein Problem dar (Focus online 2005; Gordon 2006, S. 105).

desto trotz, oder vielmehr deswegen ist eine Untersuchung der religiösen Grundlage für eine spätere Einordnung der politischen Standpunkte der unterschiedlichen Parteien unabdingbar, um aufzuzeigen, in welchem Rahmen die Religion in Afghanistan instrumentalisiert wurde, bzw. bei der Politisierung der Gesellschaftsstrukturen herangezogen wurde.

Im Folgenden soll anhand ausgewählter Stellen die Rolle der Frauen im Islam gemäß den religiösen Texten und Vorgaben näher beleuchten und die unterschiedlichen Auffassungen zu diesen kurz dargelegt werden. So soll zumindest im Ansatz aufgezeigt werden, wie weit die Interpretationen und Meinungen oftmals auseinander gehen und es durchaus auch innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft Uneinigkeiten hinsichtlich des Standes der Frau in der Gesellschaft gibt. Die dafür ausgewählten Themenfelder Gleichwertigkeit von Mann und Frau, Gewalt gegen Frauen, Frauen als Zeugen, Kopftuch- und Verschleierungspflicht, Der Mann als Familienoberhaupt, Die Frau im öffentlichen Leben, Erbschaftsregelungen, Scheidungen/Ehe und Sorgerecht und Personenfürsorge sind für den Vergleich mit den Vorgaben des *Pashtunwalis* sowie für die Beurteilung der Argumentationslinien der politischen Akteure und deren Politiken (siehe Kapitel 5 und 6) von Relevanz.

Gemäß muslimischen Frauenrechtlerinnen sowie islamischen Gelehrten ist der Islam generell am Prinzip der Gleichwertigkeit orientiert, auch wenn diese nicht immer mit den westlichen Vorstellungen von Gleichberechtigung kompatibel erscheint. Als allgemeiner Verweis auf das Gleichwertigkeitsprinzip wird zumeist auf den *Hadith* des Propheten Mohammed verwiesen, dass alle Menschen gleich wie die Zähne eines Kammes seien – unabhängig davon ob Mann oder Frau – und dass nur die Gottesfürchtigkeit sie vor Allah unterscheide (Demir-Schmitt 2001, S. 17; Yasar 2008, S. 1–2). In einem anderen *Hadith* findet sich die Aussage, dass die Frauen die andere Hälfte (vom arabischen Wort *schaqa'iq*) der Männer und ihnen ebenbürtig seien. Wer Frauen demnach gut behandle, verhält sich edel, wer sie dagegen schlecht behandelt, zeigt seinen schlechten Charakter. Dies gilt gemäß einem anderen *Hadith* darüber hinaus nicht nur für muslimische Frauen, sondern auch für alle anderen (Demir-Schmitt 2001, S. 17; Muslim Women's National Network Australia 2007, S. 3; Zaidan 17.02.2001, S. 2–3). Zwar werden grundlegende Wesensunterschiede zwischen Mann und Frau (sowie zwischen Personen des gleichen Geschlechts) postuliert und in Sure 4,

Vers 32 wird betont, dass jeder spezifische Eigenschaften hat, die das Gegenüber nicht hat, dennoch legen diese keinerlei Wertung nahe (Demir-Schmitt 2001, S. 19; Muslim Women's National Network Australia 2007, S. 2–3).

Dies stellt im Vergleich zur vorislamischen Zeit im arabischen Raum einen großen Fortschritt dar, da Frauen zuvor oftmals als minderwertig bis wertlos angesehen wurden. Straftaten an Frauen wurden nur selten verfolgt und die Tötung neugeborener Mädchen aus Enttäuschung darüber, dass kein Sohn geboren wurde, war kein seltenes Phänomen (Demir-Schmitt 2001, S. 16). Töchter gilt es im Islam vielmehr ebenso zu behandeln wie Söhne. Die gewissenhafte Erziehung von einer oder mehreren Töchtern gilt gemäß eines weiteren *Hadiths* als besonders verdienstvoll, was mit dem Eintritt ins Paradies entlohnt werde (Walther 2005, S. 670; Zaidan 17.02.2001, S. 7).

Ein erhöhter Stellenwert kommt vor allem der Ehefrau zu, die es besonders gut zu behandeln gilt: „Diejenigen, die am vollkommensten sind und diejenigen, die mir am nächsten sind, sind diejenigen, die am besten zu ihren Ehefrauen sind“ (Zaidan 17.02.2001, S. 2). Die Ehe stellt nach dem islamischen Gesellschaftsprinzip das höchste Gut dar, da sie den Erhalt des patrilinearen Systems ermöglicht. Deshalb wird außerehelicher Geschlechtsverkehr streng sanktioniert, über Körperstrafen bis hin zur Hinrichtung (Schirmmacher). Die Beziehung zwischen Mann und Frau in einer Ehe soll durch Liebe und Barmherzigkeit geprägt sein (Sure 30, Vers 21) und darf nicht erzwungen werden, auch wenn ein Arrangement durch den Vormund dem nicht grundsätzlich zuwider läuft. Wie es der Prophet Mohammed vorgelebt hat, sollte Kooperation zwischen den Ehepartnern vorherrschen – den Rat seiner Frau einzuholen und auch zu befolgen ist ohne Einschränkung möglich. Der Frau als Mutter soll gemäß eines anderen *Hadiths* besonders großer Respekt zukommen, mehr noch als dem Vater (Zaidan 17.02.2001, S. 3/5).

Zahlreiche *Hadithe*, die das Gegenteil, sprich die Minderwertigkeit der Frau bezeugen und ihr Unterwürfigkeit gegenüber ihrem Mann abverlangen oder sie fern der Öffentlichkeit wissen wollen, werden von einigen Seiten, wie unter anderem der türkischen Koranforschungsgruppe hinsichtlich ihrer Echtheit angestritten (Koranforschungsgruppe 2006, S. 48/142-148). In der Tat erweist es sich als schwierig, die echten von den erfundenen oder ‚ergänzten‘ *Hadithe* zu unter-

scheiden. Als Kriterium dienen in erster Linie die Vereinbarkeit mit den Koransuren sowie eine möglichst vollständige, vertrauenswürdige Überlieferungskette (*isnad*). Die jeweilige Bewertung eines *Hadiths* obliegt jedoch den islamischen Gelehrten (Focus online 2005; Gordon 2006, S. 105). Im Koran finden sich in Hinblick auf die Geschlechtertrennung sowie dem ‚Im-Haus-Bleiben‘ der Frauen lediglich entsprechende Verse in konkretem Bezug auf die Frauen des Propheten²⁹ (Sure 33, Verse 32-33; 53), die jedoch explizit von anderen Frauen unterschieden werden. Einige Gelehrte argumentieren dennoch, dass diese Regelungen für alle Frauen gelten sollen: „Die Frauen des Propheten sind die Mütter der Gläubigen, und was für sie gilt, gilt erst recht für alle Musliminnen“ (Ghadban 2002). Sie stützen sich dabei auf zahlreiche, wenn auch umstrittene, *Hadithe*.³⁰

Ralph Ghadban verweist darauf, dass insbesondere die *Hadithe*, in denen Frauen im Gegensatz zu den Männern als Ganzes als ‚*aurah*‘³¹, als Scham oder Mangel, bezeichnet werden, die aus der (männlichen) Öffentlichkeit herausgehalten werden sollten, dazu dienen, die Einstellung der damaligen Gelehrten und deren Verständnis des Korans wiederzugeben. Dieses Verständnis stünde im engen Verhältnis mit der Intention des Korans, die Frauen in ihrer Sexualität einzuschränken, um das Patriarchat und insbesondere die Patrilinearität zu schützen. Zu diesem Zweck werden Frauen in vielen *Hadithen* auf ihre Sexualität reduziert und aufgrund ihres verführerischen Wesens verteufelt, da sie Männer, die in dieser Logik von Natur aus triebhaft und verführbar sind, vom Dienst an Allah und der Treue abbringen können. Die Verantwortung wird demnach gänzlich auf die Frauen übertragen – wer sich unverschleiert zeigt, gilt diesem Verständnis nach als willig und verfügbar (Ghadban 2002). Wer sich den Vätern oder den Ehemännern gegenüber verweigert oder nicht gehorsam zeigt, wird durch diverse *Hadithe* zur ‚schlechten‘ Frau oder schlimmer noch, zur ‚schlechten‘ Muslimin erklärt (Koranforschungsgruppe 2006, S. 148). Einige *Hadithe* unterstellen Frau-

²⁹ Da jedoch bekannt ist, dass sowohl die erste Ehefrau des Propheten Khadidscha als auch seine spätere Frau Aisha (siehe unten) beruflich und öffentlich aktiv waren, kann jedoch die Verbindlichkeit dieser Suren in Frage gestellt werden.

³⁰ Insbesondere für Analphabeten, die sich bei der Erschließung und Auslegung der heiligen Texte auf andere verlassen müssen, dürfte es schwierig sein, die Echtheit der *Hadithe* einzuschätzen.

³¹ Im Koran selbst wird der Begriff ‚*aurah*‘ lediglich vier Mal verwendet und nur einmal in Bezug auf Menschen, bzw. deren Geschlechtsteile (vgl. Sure 24, Vers 31). Die Auffassung, dass der Körper oder das Wesen der Frauen generell als Scham und Mangel anzusehen sei, geht somit auf eine Interpretation der Gelehrten und Hadithesammler und nicht auf den Koran zurück (Ghadban 2002).

en aufgrund ihrer Menstruation, während der sie weder fasten noch beten muss, gar einen Mangel an Religiosität. Durch diese Sexualisierung und Biologisierung wurde nachträglich eine Minderwertigkeit der Frauen konstruiert, um den Überlegenheitsanspruch des männlichen Geschlechts zu begründen (Ghadban 2002).

Die Unterlegenheit der Frauen wird oftmals auch mit Sure 4, Vers 34 belegt, gemäß dem Männer die Verantwortung für ihre Ehefrauen tragen, „wegen dem, womit Allah die einen vor den anderen ausgezeichnet hat, und wegen dem, was sie von ihrem Vermögen ausgegeben haben“ (Zaidan 17.02.2001, S. 5). Die rechtschaffene oder auch gottgefällige Frau sollte Attribute wie Gehorsamkeit, Treue und Verschwiegenheit aufzuzeigen haben. Uneinigkeit besteht jedoch dabei, ob sie diese gegenüber ihrem Ehemann oder gegenüber Allah aufzuzeigen habe. (Ullmann, S. 75; Zaidan 17.02.2001, S. 5). Und auch über die vermeintliche Bevorzugung der Männer wird gestritten, da im Arabischen zwar auf die (Versorgungs-) Verantwortung der Männer gegenüber den Frauen verwiesen wird, jedoch nicht wörtlich auf eine daraus resultierende Überlegenheit (Koranforschungsgruppe 2006, S. 153). Gerne wird auch auf Sure 2, Vers 223 verwiesen:

Die Weiber sind euer Acker, geht auf euren Acker, wie und wann ihr wollt, weiht aber Allah zuvor eure Seele (durch Gebet, Almosen oder gutes Werk). Fürchtet Allah und wißt, daß ihr einst vor ihm erscheinen werdet. Verkündet den Gläubigen Heil (Ullmann, S. 44).

Dieser Vers könnte als religiöse Erlaubnis gewertet werden, dass ein Mann wann immer es ihm beliebt, mit seiner Frau Beischlaf halten dürfte und der Frau nur die passive Rolle des Objektes zukäme. Im *Tafsir*³² von Abdullah Yusuf Ali, einem indischstämmigen islamwissenschaftlichen Gelehrten des 19 Jahrhunderts (enfal.de), wird diese Sure jedoch wie folgt kommentiert:

Die geschlechtliche Bindung zwischen Mann und Frau ist nicht etwas, wofür man sich schämen müsste, oder was leichtfertig behandelt werden sollte, oder was bis zum Exzess führen darf. Sie stellt eine der wichtigsten Tatsachen des Lebens dar und wird hier mit dem Feld des Landmannes verglichen: für ihn ist dies etwas sehr Ernstzunehmendes[. Er] sät den Samen aus, um die Ernte einbringen zu können. Doch wählt er dazu die richtige Zeit und Art und Weise der Bestellung. Er sät nicht zur unrechten Jahreszeit und bestellt das Feld auch nicht so, dass er den Boden erschöpft. Er geht weise und überlegt vor, treibt nicht Raubbau. Von diesem Gleichnis ausgehend, begreifen wir, dass auch unter den Menschen beiderlei Geschlechts die Berücksichtigung der ge-

³² Eine Erklärung und Kommentierung zum Koran, bzw. zu ausgewählten Koranstellen durch islamwissenschaftliche Gelehrte (enfal.de).

gegenseitigen Belange von größter Bedeutung ist, vor allem aber, dass auch diese Dinge einen geistigen Aspekt besitzen (enfal.de).

Umstritten ist Sure 4, Vers 34 erneut, da sie nicht selten auch zur Legitimation von körperlicher Züchtigung gegenüber Frauen durch ihre Männer herangezogen wird. Hier wird den Männern geraten, ihre Frauen zunächst zu ermahnen, sich dann zu entziehen und sie im letzten Schritt auch durch Schläge zu maßregeln, wenn sich diese auflehnen, bzw. wenn sie sich ‚widerspenstig‘ verhielten. Im arabischen wird an dieser Stelle das Wort *nuschuz* verwendet, dessen Auslegung jedoch umstritten ist. Einige islamische Gelehrte verstehen darunter absichtliches, verschlagenes, böses Verhalten, die öffentliche Bloßstellung des Mannes, Untreue sowie seelische Grausamkeit. Damit sei demnach nicht begründeter Widerspruch oder (sexuelle) Zurückweisung gemeint, oder Nebensächlichkeiten wie die Verweigerung, das Abendessen zuzubereiten, was andere wiederum bereits als Ungehorsam im Sinne von *nuschuz* ausgelegt (Baecker 2008, S. 8; Koranforschungsgruppe 2006, S. 152–154; Muslim Women's National Network Australia 2007, S. 4; Zaidan 17.02.2001, S. 5–6).

Einige Rechtsgelehrte argumentieren zudem, dass der arabische Term *fadribu*, der mit ‚schlagen‘ übersetzt wird, alleine im Koran selbst mit zehn unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird, im Allgemeinen sogar über 30 Bedeutungen hat. Eine davon entspricht zwar in der Tat ‚schlagen‘, andere gehen jedoch eher in Richtung ‚beenden‘ oder ‚trennen‘. Deshalb ist es möglich, dass an dieser Stelle als dritter Schritt nicht die körperliche Züchtigung, sondern die Trennung bzw. die Scheidung steht. Dies erscheint nicht zuletzt deshalb sogar wahrscheinlicher, da sich an keiner anderen Stelle im Koran eine entsprechende Weisung findet, vielmehr in Sure 4, Vers 128 darauf verwiesen wird, dass Rohheit von Seiten des Mannes ebenfalls als *nuschuz* gilt (Koranforschungsgruppe 2006, S. 153; Muslim Women's National Network Australia 2007, S. 4). Es ist zudem bekannt, dass Mohammed seine Frauen nie geschlagen und Gewalt gegenüber Frauen verurteilt hat. Darüber hinaus wird dieser Vers als Stufenverfahren angesehen, den letzten Schritt zu vollziehen, also die Frau zu schlagen (oder sich von ihr nach der anderen Auslegung zu trennen), dürfe erst nach den ersten zwei getan werden, insofern diese erfolglos blieben und dieser Schritt erfolgsversprechender sei, ansonsten versündige man sich. Gelehrte, die der Ansicht sind, dass das Schlagen unter gewissen Umständen erlaubt sei, verweisen darauf, dass das

Schlagen ins Gesicht oder an schmerzempfindlichen Stellen als *haram* (religiös verboten) gilt und keinerlei Verletzungen oder Spuren hinterlassen dürfte. Es solle nur in letzter Konsequenz zur ‚Aufrüttlung‘ genutzt werden. Zurückzuschlagen ist den Frauen im Übrigen untersagt, ihre einzige Gegenwehr liegt im Einschalten von innerfamiliären Vermittlern oder der Erstattung einer Anzeige, sowie ggf. das Anstreben einer Trennung, bzw. Scheidung (Muslim Women's National Network Australia 2007, S. 3–5; Zaidan 17.02.2001, S. 6–7).

Nicht selten findet sich in islamischen Ländern mit Bezug auf die *Sharia*³³ die Praxis, dass Aussagen von Frauen als Zeugen nur halb soviel Gewicht haben, wie die eines Mannes (Moghissi O. J., S. 4). Zaidan und Yasar verweisen jedoch darauf, dass es sich dabei um eine nicht korrekte Pauschalisierung handelt, abgeleitet aus einer Koranstelle im Zusammenhang mit Geschäftsverträgen. Begründet wird diese Vorgabe mit der Eignung des Mannes, da er oftmals versierter im Geschäftsleben sei und Frauen bei Angelegenheiten, die sie nicht vorrangig interessieren, eher dazu neigen würden etwas zu vergessen, weshalb sie eine zweite Frau bräuchten, die sie bei der Erinnerung an geschäftliche Klauseln unterstützt und gegebenenfalls ergänzt. Zaidan betont, dass dies jedoch keine grundsätzliche Infragestellung der kaufmännischen Qualitäten von Frauen darstellt, sondern vielmehr auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten abzielt und demnach heute überdacht werden müsste³⁴ (Yasar 2008, S. 7–9; Zaidan 17.02.2001, S. 8).

Prinzipiell richtet sich die Beurteilung der Zeugnisfähigkeit nach der Eignung. (...) In anderen Angelegenheiten, die besonders Frauen betreffen, werden Frauen als die Erfahreneren angesehen, und die Aussage einer einzigen Frau reicht aus (Zaidan 17.02.2001, S. 8).

Die generelle Gleichwertigkeit zeige sich an Sure, 24, Vers 4-9, wo die Beschuldigung eines Mannes, dass seine Frau untreu sei, nicht schwerer wiege als die Zurückweisung dieser Anschuldigung seiner Frau, wenn beide gegenüber Allah vier Mal bezeugen, dass sie die Wahrheit sprechen. Um die Anschuldigung gegenüber der Frau zu bestärken, müssen vier Zeugen gegen diese aussagen, ansonsten gilt es den/die Denunzianten/Denunziantin zu bestrafen und ihm/ihr seine Glaubwürdigkeit als Zeuge auf Dauer abzuspochen (siehe auch Sure 4, Vers 15) (Yasar 2008, S. 7–8; Zaidan 17.02.2001, S. 8). Es ist jedoch kein Fall be-

³³ Auch hier ist nochmals darauf hinzuweisen, dass es nicht *die Sharia* gibt, sondern je nach normativer des Korans und der Überlieferungen Auslegung variiert.

³⁴ Ein Auszug aus der aktuellen Debatte findet sich bei (Yasar 2008, S. 8–9).

kannt, in dem die Aussage einer Frau mehr wiegt, als die eines (unbescholtenen) Mannes. Obgleich sich der Koran an keiner anderen Stelle zur verringerten Zeugenfähigkeit der Frau gegenüber dem Mann äußert, sondern vielmehr immer nur allgemein von ‚gerechten Zeugen‘ spricht, erkennen die Rechtsschulen dies nicht an:

Während die Rechtsschule Ḥanafî bei Wiedervergeltung und Bestrafung die Zeugenschaft der Frau nicht akzeptiert, wird sie in der Rechtsschule von Shaḥfî nur bei finanziellen Angelegenheiten anerkannt. In anderen Bereichen wird die Zeugenschaft der Frau nicht zugelassen. Grund für diese Entscheidung ist, obwohl der Koran keine Aussage darüber macht, die angeblichen [sic!] Unzulänglichkeit der weiblichen Vernunft (des Verstandes) im Gegensatz zu der des Mannes (Yasar 2008, S. 8).

Hier zeigt sich erneut, dass die Position der Frau gemäß dem Koran positiver ist, als sie in der Praxis und in der *Sharia* in dessen Namen gehandhabt wird.

Der männliche Anspruch auf die Familienführung gilt als unbestritten. Allerdings ist dieser Anspruch an zwei Bedingungen geknüpft: physische wie ökonomische Überlegenheit. Es lässt sich gemäß der Meinung einiger Gelehrter nicht eindeutig festlegen, ob es sich bei dem Überlegenheitsanspruch des Mannes gegenüber der Frau um einen generellen Anspruch handelt, „[d]enn in diesem Koranvers wird die Stärke der Männer, ohne ein Pronomen für die Frauen zu verwenden, so dargestellt: Gott stellt eine Gruppe über eine andere und verwendet für diese ein männliches Pronomen, für die niedere Gruppe allerdings kein weibliches Pronomen“ (Yasar 2008, S. 2). Zwar liegt gemäß dem Ausschlussverfahren die Vermutung nahe, sie lässt sich jedoch nicht eindeutig aus dem Korantext schlussfolgern.³⁵ Der Anspruch als Familienoberhaupt resultiert demnach in erster Linie aus seiner islamischen Verpflichtung³⁶, als Beschützer und Versorger der Familie zu fungieren. Ist dies nicht mehr der Fall, verliert er diesen Anspruch und er kann auch einer Frau zufallen, insofern sie stärker ist und/oder für das Leben der Familie alleine aufkommt – insofern die Ehe dadurch nicht sogar hinfällig wird (siehe unten). Bei gemeinsamer finanzieller Sicherung der Familie besteht ebenfalls kein Überlegenheitsanspruch des Mannes, sondern die Familie ist gemeinsam zu führen (Yasar 2008, S. 2–3).

³⁵ An dieser Stelle wird auf eine Zitation der betreffenden Sure verzichtet, da die Deutsche Übersetzung klare Zuweisungen zu Männern und Frauen vornimmt.

³⁶ Diese Verpflichtung besteht jedoch nur gegenüber den weiblichen Familienangehörigen, fremden Frauen gegenüber besteht keinerlei Verpflichtung und damit auch kein Anspruch auf eine Vormachtsstellung (Zaidan 17.02.2001, S. 5).

Wenn eine Frau in finanzieller Hinsicht durch Erbschaft oder Arbeit Geld verdient und dadurch wirtschaftlich unabhängig wird sowie zur Familienversorgung beiträgt, verliert der Mann seine Überlegenheit gegenüber der Frau. Denn als Mensch steht der Mann nicht höher als die Frau. Wenn der Mann als Folge der Veränderung der gesellschaftlichen Voraussetzungen die betreffenden Bedingungen nicht mehr erfüllen kann, kann man nicht von seiner Funktion als Familienoberhaupt sprechen (Yasar 2008, S. 3).

Eine gemeinsame Finanzierung der Familie ist demnach durchaus möglich, denn gemäß den drei größten Rechtsschulen, darunter auch die in Afghanistan gängige *Hanafitische*, ist es zwar verboten, seine Frau zur Arbeit zu zwingen, die generelle Erwerbstätigkeit stellt jedoch eine Option dar, die im Falle einer finanziellen Notwendigkeit sogar wünschenswert ist. Die Entscheidung obliegt somit alleine der Frau. Dabei kann die Frau, je nach Eignung, dem Mann übergeordnet sein, wie auch der Prophet selbst bei einer Frau (seiner späteren ersten Ehefrau Khadidscha) angestellt war. Diese Erlaubnis umfasst auch das Arbeiten im öffentlichen, politischen³⁷, wissenschaftlichen, medizinischen, rechtlichen³⁸ und selbst militärischem³⁹ Raum sowie vielen anderen Bereichen. So lebte es u. a. auch Aisha, eine spätere Frau des Propheten, vor. Einzige Voraussetzung sei die Einhaltung der islamischen Kleidungs- und Verhaltensregeln, was auch umfasst, dass zwei Heiratsfähige unterschiedlichen Geschlechts nicht alleine ohne Dritte in einem geschlossenen Raum arbeiten dürfen, um keine Möglichkeit für unsittlichen Kontakt zu schaffen. (Yasar 2008, S. 3–6; Zaidan 17.02.2001, S. 5/11).

Dennoch sind vor allem zwei Tätigkeitsfelder stark umstritten: zum einen das Richteramt, zum anderen die Position als religiöse oder politische Führerin, z.B. als Imam, Mufti (Rechtsgelehrte), Bürgermeisterin oder Staatschefin. Dabei gibt es in Hinblick auf das Richteramt gemäß dem Koran oder der überlieferten *Hadithe* keinerlei klare Einschränkungen diesbezüglich. Vielmehr ist bekannt, dass es zur Zeit der vier Kalifen durchaus Frauen gab, die als Richterinnen fungierten. Nichts desto trotz vertreten die Gelehrten der *hanafitischen* Rechtsschule die Ansicht, dass Frauen dieses Amt nur eingeschränkt übernehmen dürfen, nämlich wenn sie selbst auch als Zeugin auftreten (Yasar 2008, S. 4) und es sich nicht um einen Mordfall handelt (Zaidan 17.02.2001, S. 9). In Hinblick auf Führungsposi-

³⁷ So ist beispielsweise bekannt, dass eine Frau namens Nasiba al-Mazaniyya aktiv an den Verhandlungen am zweiten Pakt mit den Einwohnern von Madina teilnahm (Yasar 2008, S. 4).

³⁸ Hier wird häufig auf einen Fall einer Frau aus Quraysh verwiesen, die zu Zeiten von Kalif Ömer lebte und gegen eine Verfügung zur Eingrenzung der Mitgift Einspruch erhob. Sie bekam nicht nur vom Kalifen Recht, sondern auch vom obersten Richter (Yasar 2008, S. 4).

³⁹ Auch hier trat Nasiba al-Mazaniyya in Erscheinung, die an den Kriegen von Uhud und Yamama teilnahm (Yasar 2008, S. 4).

tionen oder auch das Amt des Imans oder Muftis verhält es sich ähnlich. Während im Koran selbst (Sure 27, Verse 22ff.) die Geschichte der Königin Balkis von Saba zur Zeit des Propheten Salomon ohne negative Wertung erzählt wird und auch sonst nicht ablehnend auf Frauen in hohen Stellungen Bezug genommen wird, verweisen viele Gelehrte dennoch auf folgenden *Hadith*, um die vermeintliche mangelnde Eignung von Frauen in Führungspositionen religiös zu begründen: „Völker, die wichtige Aufgaben den Frauen überlassen, werden niemals gedeihen bzw. Heil finden“ (zitiert nach Yasar 2008, S. 5–6; Koranforschungsgruppe 2006, S. 147). Dieser *Hadith*, insofern seine Richtigkeit angenommen wird, ist jedoch im historischen Kontext zu sehen, da zu diesem Zeitpunkt eine Frau das gegnerische Persien regierte. Diese Erklärung liegt auch deshalb nahe, da im Koran selbst in Sure 9, Vers 71 erklärt wird, dass Mann und Frau beide gleichermaßen „gebieten [...], was recht, und verbieten, was unrecht ist [...]“ (Ullmann, S. 159).⁴⁰ In anderen Übersetzungen findet sich an dieser Stelle vorangestellt, dass Mann und Frau gegenseitig für einander verantwortlich sind. Von einer unterschiedlichen Eignung oder Verantwortung ist hier nicht zu lesen (Yasar 2008, S. 5). Es erscheint zudem unwahrscheinlich, dass sich gerade Mohammeds Frau Aisha, die nach seinem Tod sowohl politisch als auch militärisch aktiv gegen ihren Schwager und Vetter des Propheten Ali vorging, gegen das Wort und die Lehre des Koran und ihres Mannes verstoßen hätte – und dabei von engen Vertrauten Mohammeds unterstützt worden wäre (Yasar 2008, S. 6; Koranforschungsgruppe 2006, S. 147). Andere Korankommentatoren sehen in diesem Konflikt den Ursprung des oben erwähnten *Hadiths*, der ihrer Meinung nach somit gar nicht auf den Propheten selbst, sondern auf die Gegner seiner Frau zurückzuführen sei (Koranforschungsgruppe 2006, S. 147).

Der berühmte islamische Rechtsgelehrte Kâsânî, der zur Schule Hânafî gehört, erörterte die Ereignisse zwischen Ali und Aisha in seinem bekannten Werk *Badâ'i* und kam dabei zu folgendem Ergebnis: Mann-sein ist keine zwingende Bedingung für die Übernahme von administrativen Aufgaben. [...] Für die Aufnahme einer Aufgabe ist allein die Eignung maßgebend (Yasar 2008, S. 6).

In Hinsicht auf religiöse Führungspositionen sowie das Predigen gibt es ebenfalls keinerlei Einschränkungen im Koran. Im Gegenteil lassen Verse, wie oben erwähnt (Sure 9, Vers 71), auch hier auf eine ausdrückliche gleiche Eignung schließen (Yasar 2008, S. 5). Zudem ist bekannt, dass die ersten Anhänger des

⁴⁰ Ähnliches lässt sich auch in Sure 4, Vers 124 sowie in Sure 16, Vers 97 finden.

Islams Frauen waren, die auch aktiv missionierten, wie u. a. die erste Frau Mohammeds Khadidscha. Auch der erste Märtyrer, der im Namen des Islams unter Folter gestorben ist, war eine Frau. In der *hanafitischen* Rechtsschule gilt daher, dass Frauen grundsätzlich auch Führungspositionen übernehmen dürfen, als Mufti so auch Rechtsgutachten (*fatwas*) erstellen und Recht sprechen können.⁴¹ Das oberste Amt des Staatsoberhauptes ist davon jedoch ausgenommen, da eine Frau aufgrund ihrer körperlichen Eigenschaften wie Schwangerschaft oder Menstruation als nicht geeignet angesehen wird. Aufgrund der Geschlechtertrennung⁴² könne sie zwar für Frauen als Iman fungieren, nicht aber für Männer (Zaidan 17.02.2001, S. 3/9).

Es erscheint naheliegend, dass vor diesem Hintergrund die in vielen islamisch geprägten Ländern gängigen Arbeitsverbote für Frauen – oder die oftmals zumindest negative Einstellung gegenüber der Erwerbstätigkeit von Frauen – sowie der Ausschluss aus öffentlichen Ämtern aus der Angst vor einem Statusverlust als Familienoberhaupt und/oder Führungsperson und der damit verbundenen Machtfunktion einhergeht. Die Instrumentalisierung der Religion dient hier demnach weitestgehend dem Erhalt der männlichen Pfründe, die wiederum vor dem gleichen Interessenshintergrund entstanden sind (Yasar 2008, S. 6).

Kaum eine Frage innerhalb des Islams wird jedoch so kontrovers diskutiert wie die Frage nach der Kopftuch- bzw. Verschleierungspflicht von Musliminnen, die vielerorts zum unumstrittenen Symbol für die Religionszugehörigkeit geworden ist. Unter den sunnitischen als auch den schiitischen Rechtsschulen herrscht der Konsens, dass das Kopftuch eine verpflichtende Kleidungs Vorschrift für Frauen darstellt, auch wenn ein Nichttragen nicht zwangsläufig mit einem Abfall vom islamischen Glauben gleichgesetzt wird (Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. 20.10.2003). Die Aleviten hingegen kennen ein solches Gebot nicht. Und auch die Ansichten hinsichtlich des Ausmaßes der Verschleierung variieren. Von einer Bedeckung des Haupthaars über die Ganzkörperverschleierung mit Ausnahme von Händen und Gesicht bis zur gesamten Verschleierung des weiblichen

⁴¹ So wurden in diesem Jahr im islamischen Emirat Dubai erstmals Frauen zu staatlich anerkannten Muftis ernannt. Zuvor war die Position als Vize-Mufti in der Türkei das höchste zu erlangende Amt dieser Art (ZDF heute.de 03.11.2009).

⁴² Zaidan verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die heute gängige Geschlechtertrennung von Männern und Frauen in Moscheen durch getrennte Räumlichkeiten zur Zeit des Propheten so noch nicht in existierte, sondern die Frauen lediglich hinter den Männern saßen, damit sich beide Geschlechter nicht vom Gebet ablenken konnten (Zaidan 17.02.2001, S. 9).

Körpers, zu dem im Extremfall auch Stimme und weitere Geräusche der Frauen (z.B. das Klappern mit Absätzen beim Gehen) zählen. Insbesondere für Islamisten stellt das Tragen des Kopftuches oder der Ganzkörperbedeckung ein Kernelement des religiösen Bekenntnisses zum Islam dar, nicht zuletzt durch die sichtbare Abgrenzung zum westlichen Lebensstil (Knieps 2005). Im Gegensatz dazu forderte Muhammad Sayyid Tantawi, Großscheich der Azhar-Universität in Kairo und seines Zeichens „höchste religiöse Autorität im sunnitischen Islam“ (Hermann 13.10.2009), erst kürzlich dazu auf, den *niqab*, den schwarzen Ganzkörperschleier, der nur einen schmalen Streifen auf Augenhöhe freilässt, abzuliegen. Er habe keinerlei Grundlage im Koran und somit im Islam, sondern sei lediglich reine Tradition, überliefert aus vorislamischer Beduinenzeit (Hermann 13.10.2009).

Auslöser der Kontroverse sind unterschiedliche Ansichten darüber, ob es gemäß dem Koran und der *Sunna* eine Verpflichtung zur Verschleierung gibt. Als Hauptargument der Befürworter dient Koransure 33, Vers 59:

Sage Prophet, deinen Frauen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, dass sie ihr Übergewand (über ihr Antlitz) ziehen sollen, wenn sie ausgehen; so ist es schicklich, damit man sie als ehrbare Frauen erkenne und sie nicht belästige. Allah aber ist versöhnend und barmherzig (Ullmann, S. 344).

Unter dem Übergewand wird teils sogar ein Ganzkörpergewand ähnlich der *burqa* oder dem *niqab* verstanden. Ziel sei gewesen, die gläubigen, freien Frauen von Sklavinnen zu unterscheiden und ihren Status und ihr Ansehen zu sichern. Diese Praxis war insbesondere bei Persierinnen bereits weit verbreitet, ebenso wie bei freien Jüdinnen und Christinnen und ist somit keineswegs von Beginn an ein reines Symbol der islamischen Glaubensgemeinschaft gewesen (Ghadban 2002).

Gegner führen dahingegen an, dass dies eine traditionsbedingte Überinterpretation darstelle. Im arabischen Original würde nur auf eine Bedeckung durch ein Kleid eingegangen, das arabische Wort für Kopftuch (oder wie in der hier verwendeten Übersetzung für ‚Antlitz‘) sei darin ebenso wenig wie an keiner anderen Stelle im Koran zu finden. Vielmehr wäre im Einklang mit Sure 24, Vers 31 der Busen sowie der Ausschnitt durch einen Schleier (wobei erneut kein klarer

Bezug zur Kopfbedeckung gemacht wird) zu verdecken,⁴³ als auch auf andere sichtbare Reize zu verzichten, wie etwa auf die zur damaligen Zeit gängigen Fuß- und Kniespannen oder Bewegungen, die einen Blick auf die Scham zulassen.⁴⁴ Diese dürfen nur vor anderen Frauen sowie Männern im engsten Familienverhältnis oder noch nicht bzw. nicht mehr geschlechtsreifen/-fähigen offenbart werden. Ebenso verweist Sure 7, Vers 26 lediglich darauf, dass Kleidung den funktionalen Nutzen zur Schambedeckung habe. Eine Zuordnung der Haare zu den zu verschleiern den Reizen geht somit eindeutig auf eine Interpretation der Rechtsgelehrten zurück. Allgemein werden beide Geschlechter lediglich zur Dezenz in Auftreten und Gebaren aufgerufen. In Sure 33, Vers 52 wird darüber hinaus darauf verwiesen, dass sich der Prophet keine anderen Frauen neben seiner nehmen soll oder diese gegen seine austauschen, egal wie sehr er ihre Schönheit begehrt. Wenn Frauen von Kopf bis Fuß bedeckt sein müssten, wäre es für einen Außenstehenden gemäß den oben genannten Versen so gut wie unmöglich, sich ein Urteil über das Äußere einer Frau zu bilden. Zudem wird von Kritikern der Verschleierungspflicht darauf verwiesen, dass es unwahrscheinlich erscheint, dass die Verschleierung bei den ansonsten recht detaillierten Schilderungen und Vorgaben im Koran ausnahmsweise nicht klar vorgeschrieben und benannt wird. Vielmehr habe sich die religionsunabhängige Praxis, den Kopf zum Hitzeschutz zu bedecken (beim Mann etwa mit einem Turban, bei Frauen häufig mit einem Tuch oder Schleier) zur religiösen Pflicht entwickelt (Ghadban 2002; Knieps 2005; Koranforschungsgruppe 2006, S. 157–162; Ullmann, S. 286). Ralph Ghadban argumentiert, dass das möglichst vollständige Verschleiern der Frauen in erster Linie dem Ziel diene, ein für die damalige Zeit neues System der moralischen Sicherheit herzustellen, indem die Sexualität der Frauen eingeschränkt wird. Dies sollte die Vaterschaftsfrage klären und die rechtmäßige Weitergabe des Erbes gemäß dem Patriarchat sichern. Diese Annahme findet

⁴³ Diese zusätzliche Bekleidungsmaßnahme trägt der damals, zur Zeit des Propheten, gängigen Kleidung Rechnung, die zwar weit geschnitten, jedoch auch tief dekolletiert war und somit einen Blick auf den Ausschnitt preisgab (Ghadban 2002).

⁴⁴ Christoph Luxemburg versucht in seinem Beitrag „Der Koran zum ‚islamischen Kopftuch‘“ durch komplexe und weitreichende Wortableitungen aus dem arabischen Originaltext aufzuzeigen, dass die als ‚Kopftuch‘ oder ‚Schleier‘ interpretierte Textstelle vielmehr eigentlich einen Gürtel meine, der um die Lenden zu binden sei und sich lediglich durch eine Folge von Fehlübersetzungen und Interpretationen zur Kopftuchpflicht entwickelt habe (Luxenberg 2004). Diese Einschätzung ist jedoch eher als Randmeinung anzusehen, die im gängigen Diskurs keinen Widerhall findet.

sich auch in der Regelung bestätigt, dass sich ältere Frauen gemäß Sure 24, Vers 60 anders verhalten und kleiden dürfen (Ghadban 2002).

Es besteht ebenfalls eine Diskrepanz zwischen Anspruch und Praxis im Hinblick auf die Erbschaftsregelungen, die im Islam gemäß dem Koran (Sure 2, Verse 180-182, Sure 4, Verse 7-12, 33, 176 sowie Sure 5, Vers 106) und der *Sharia* komplex und detailliert ausfallen. Die nächsten Verwandten, also Eltern, Kinder und Ehepartner dürfen nicht vom Erbe ausgeschlossen werden. Die Erbreihenfolge wird in Klassen unterteilt, die *hanafitische* Rechtsschule kennt drei. Dabei kommen nach den nahen Verwandten zunächst die weiteren Verwandten väterlicherseits (*Agnaten*) und erst danach die mütterlicherseits (*Kognaten*)⁴⁵ zum Tragen. Allgemein gilt, dass Frauen in der Regel nur die Hälfte des Erbanteils bekommen, den die Männer auf ihrer Stufe, bzw. in ihrer Erbklasse erhalten. Begründet wird dies nicht mit einer Minderwertigkeit der Frau, sondern damit, dass nur der Mann verpflichtet ist, mit seinem Vermögen seine Familie zu versorgen – die Frau kann ihren Anteil, ebenso wie alle anderen Einkünfte, komplett für sich behalten. Dass Frauen häufig ohne Erbanteil ausgehen, von Familienangehörigen dazu gedrängt werden, auf ihren Anteil ganz oder teilweise zu verzichten, hat demnach keine religiöse Grundlage, sondern widerspricht ihr sogar (Ebert 2005, S. 222–224).

Scheidungen werden zwar nicht gerne gesehen, sind laut dem Koran jedoch nicht verboten. Bei Eheproblemen sollte jedoch zuvor innerhalb beider Familien vermittelt werden und gemeinsam ein Lösungsweg gefunden werden (Sure 4, Vers 35/128). Einer endgültigen Trennung sollte eine ‚Bedenkzeit‘ von vier Monaten vorangehen, in der es sich der Mann anders überlegen kann. Er ist es auch, dem laut Koran die Option sich zu trennen, zusteht.⁴⁶ Es ist jedoch auch der Frau erlaubt, sich von ihrem Mann scheiden zu lassen. Dieses Scheidungsrecht ist im Koran zwar nicht vorgesehen, sondern nur die einseitige Verstoßung der Frau durch den Mann als Option aufgezeigt, in den meisten modernen islamischen Rechtssystemen wurde diese jedoch, um einer willkürlichen Verstoßung entgegen zu wirken, an Bedingungen geknüpft, die andersrum auch für die Frau als

⁴⁵ Im Gegensatz dazu sind *Kognaten* nach der malikitischen Rechtsschule (vertreten in den Maghreb-Ländern) nicht erbberechtigt (Ebert 2005, S. 224).

⁴⁶ In den hier herangezogenen Koranversen werden Verhaltensregeln für eine Trennung vorgegeben, wenn der Mann sich von seiner Frau zu trennen wünscht, wobei diese auch allgemeine Gültigkeit im Falle einer Scheidung haben.

Scheidungsgrund eingeräumt werden (Ebert 2005, S. 219–220; Baecker 2008, S. 666–667). Die Auslegung hinsichtlich der Bedingungen dafür variieren jedoch. Die eine Seite vertritt die Position, dass die Scheidung auch ohne Fehlverhalten des Mannes möglich ist (Zaidan 17.02.2001, S. 9), die andere verweist auf finanzielle oder sexuelle Vernachlässigung, schlechte Behandlung oder Unfruchtbarkeit als zulässige Gründe für eine Scheidung oder Trennung von Seiten der Frau aus (Müller; Baecker 2008, S. 666). Während der Trennungszeit (und je nach Größe der Wohnstätte darüber hinaus) hat die Frau ein Anrecht darauf, im Haus wohnen zu bleiben. Diese widerrufbare Trennung ist jedoch nur zwei Mal möglich, danach ist ein erneutes Zusammenkommen erst nach einer erneuten Vermählung mit einem neuen Mann und anschließender Scheidung der Frau möglich. Die Scheidung muss von zwei Männern bezeugt werden. Bei der erneuten Vermählung hat der vorherige Mann keinerlei Rechte, darauf in irgendeiner Art einzuwirken. Die Frau hat mindestens drei Monate zu warten, bis sie sich neu bindet, um eine eventuelle Schwangerschaft vom bisherigen Mann ausschließen zu können⁴⁷, was eine Ausnahmereglung hinsichtlich einer erneuten Eheaufnahme über die vier Monate hinaus ermöglichen und den Wohnanspruch der Frau verlängern würde. Der Wille des Mannes ist dabei jedoch ausschlaggebend. Generell darf eine Frau allerdings nicht mit Gewalt oder aus Argwohn in eine Beziehung zurückgeholt werden. Die Frau hat nach der Scheidung ein Anrecht auf die Auszahlung bzw. Herausgabe ihrer *mahr*⁴⁸. Diese kann nach vorislamischen Brauch auch zum ‚Freikauf‘ aus der Ehe dienen, allerdings nur mit dem Einverständnis des Mannes (Ebert 2005, S. 220; Sure 2, Verse 226-232; Sure 65, Verse 1-6; Walther 2005, S. 666–667).

Das Sorgerecht bzw. die Personenfürsorge für Kinder ist im Koran nur sehr eingeschränkt geregelt. Insofern die Kinder gestillt werden, verbleiben sie bei der Mutter und der Vater hat beide entsprechend seinem Vermögen zu versorgen, auch wenn das Elternpaar geschieden ist. Als reguläre Stillzeit werden zwei Jahre benannt. Eine vorzeitige Entwöhnung bei gemeinsamem Entschluss (die Frau darf demnach nicht alleine entscheiden) ist erlaubt (Sure 2, Vers 233; Sure 65, Verse 4-7). Darüber hinaus haben gemäß islamischem Recht auch Kinder einen Anspruch auf Unterhalt. Die Erziehung obliegt bis zum Ende der sogenannten

⁴⁷ Auch hier zeigt sich der kulturelle Einfluss jener Zeit, denn die Wartereglung wurde aus dem Judentum übernommen (Ullmann, S. 343).

⁴⁸ Arabisch für Morgengabe, Brautgeld oder auch Mitgift (Wörmann 2003, S. 45).

hadanah (Erziehungszeit/Sorgezeit) der Mutter oder dem nächstverwandten weiblichen Verwandten, vorzugsweise mütterlicherseits (falls die Mutter nicht dazu in der Lage oder nicht Willens ist). Die Dauer der *hadanah* variiert nach Geschlecht und Rechtsschule. Zumeist wird auf ein Alter von sieben Jahren bei Jungen (oder zum ersten Samenerguss) und auf den Eintritt ins Pubertätsalter (bzw. auf Eintritt der ersten Menstruation oder gemäß *hanafitischer* Rechtsschule auf ein Alter von etwa neun Jahren) bei Mädchen verwiesen. Mit der *hadanah* geht jedoch nicht eine generelle Entscheidungsbefugnis einher. Entscheidungen, die über die reguläre, alltägliche Fürsorge hinausgehen, obliegen dem Vater (wie etwa das Aufenthaltsbestimmungsrecht). Diese Entscheidungsmacht wird damit begründet, dass Kinder im Sinne der *agnatischen* (väterlichen) Stammeslinie das Erbe des Vaters fortführen sollen. Nach der *hadanah* gehen die Kinder in die formell vollständige Vormundschaft des Vaters über. Die Mutter verliert ihren Anspruch auf *hadanah*, wenn sie versucht, die Kinder dem Vater zu entziehen, vom Islam abfällt oder ggf. wenn sie sich neu vermählt. Letzteres wird damit begründet, dass die Beziehung zwischen Vormund und Kind durch eine Beziehung bestimmt werden sollte, die eine spätere Hochzeit ausschließt. Eine formelle Adoption ist nach islamischem Recht nicht vorgesehen. (Ebert 2005, S. 221–222; Kohnke 2001, S. 4–15; Wörmann 2003, S. 46).

Bei näherer Betrachtung fällt somit auf, dass das koranische Konzept der Gleichwertigkeit überwiegend mit bestimmten geschlechterspezifischen Fähigkeiten und Eigenschaften verbunden ist: Mann und Frau sind zwar vor Allah gleich, ergänzen sich im gesellschaftlichen Leben jedoch mit unterschiedlichen Kompetenzen. Das dem zugrunde liegende Geschlechterbild basiert auf der Annahme, dass Frauen die physisch schwächeren als auch sexuell verführbareren sind, die von Männern geschützt werden müssen, da diese insbesondere körperlich als auch finanziell als überlegen angesehen werden. Um diesen Schutz zu gewährleisten, hat die Frau sich gegenüber ihrem Mann oder Vater weitestgehend zu fügen, auch wenn sie zu nichts gezwungen werden soll. Es geht demnach um ein sich ergänzendes Geschlechtersystem mit getrennten Aufgaben und Bereichen. Hier lassen sich deutliche Parallelen zu den Denkern des europäischen Bürgertums finden. Mit dieser Auslegung der Geschlechterverhältnisse war der Koran in seiner Entstehungszeit und lange Zeit danach zwar recht fortschrittlich – nicht nur im Vergleich mit der vorislamischen arabischen Tradition,

sondern auch im Vergleich zu vielen biblischen Vorgaben. Dennoch widersprechen derartige Geschlechtervorstellungen dem in den Menschenrechten verbrieften Anspruch auf Gleichberechtigung.

Hinzu kommt, dass die in vielen islamischen Ländern gelebte Geschlechterpolitik nicht den Vorgaben des Korans entspricht, sondern die Frauen nicht selten in vielen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens benachteiligt werden. Zu diesem Zweck wird häufig auf die *Sunna* und die sie prägenden *Hadithe* zurückgegriffen, die kein einheitliches Frauenbild zeichnen. Die oftmals einseitige Anwendung der *Sharia* zu Ungunsten der Frauen hat in vielen Teilen der islamischen Welt zu einem gelebten Islam geführt, der durchaus streitbar ist. Ganz abgesehen davon, dass Körperstrafen aus menschenrechtlicher Sicht generell nicht zu vertreten sind. Nicht zuletzt dadurch herrscht bis in die heutige Zeit ein lebhafter Diskurs unterschiedlicher argumentativer Qualität innerhalb und außerhalb der islamischen Gesellschaft, der eine klare Zuordnung verschiedener Aspekte und Auslegungen des Islams zu ‚richtig‘ und ‚falsch‘ erschwert. Diese Diskrepanz verdeutlicht jedoch auch, dass es den einen, oft als monolithisch wahrgenommen, Islam nicht gibt. Dies bei der Diskussion zu berücksichtigen, würde zum einen der vereinheitlichenden Wahrnehmung der verschiedenen islamischen Schulen in den westlichen Staaten entgegenwirken und zum anderen auch dem, vor allem von Islamisten propagierten, ‚einen wahren‘ Islam entgegenstehen (Kreile 2007, S. 3; Moghissi O. J., S. 3–5).

4.2 Die Bedeutung des Pashtunwalis

Angesichts dieser vielen unterschiedlichen Ansatzpunkte für eine frauenfreundliche oder auch frauenfeindliche Auslegung der religiösen Quellen im Islam, stellt sich die Frage, was den Ausschlag für eine Interpretation in die eine oder andere Richtung gibt. Nicht nur die unterschiedliche Handhabung der Geschlechterfrage in den islamischen Ländern zeigt, dass die Basis der Texte dafür nicht den alleinigen Ausschlag geben kann. In den meisten Fällen geben die vorislamische Tradition des jeweiligen Landes oder der Region, Modernisierungsprozesse sowie das gängige Gewohnheitsrecht dafür den Ausschlag (Kreile 2002b, S. 40).

In der durch patrilineare⁴⁹ Stammesstrukturen geprägten Gesellschaft Afghanistans spielen Rechts- und Ehrenkodizes wie das überwiegend mündlich tradierte *Pashtunwali* der Paschtunen eine entscheidende Rolle. Häufig werden sie den islamischen Weisungen vorgezogen. Die meisten Inhalte, wie Gastfreundschaft (die auch Fremden gegenüber gilt und deren – gegebenenfalls gewaltsamen – Schutz gegenüber Dritten, umfasst), das Streben nach Unabhängigkeit, Ehrerhaltung, Tugendhaftigkeit und Kriegermut lassen sich in gleicher oder ähnlicher Form unter allen Stämmen und Volksgruppen Afghanistans finden, auch wenn der Begriff des *Pashtunwalis* selbst manchen Paschtunen nicht gebräuchlich ist (Glatzer 2000, S. 93–94; Kreile 2002c, S. 39–40).⁵⁰ Die Variationen in der Handhabung ergeben sich vor allem daraus, dass es keine verschriftlichte Form des *Pashtunwalis* gibt, sondern sie Tugenden und Legenden über die Jahrhunderte zumeist nur mündlich weitergegeben wurden, lediglich einige Lieder oder Gedichte und Geschichten, die diese Tugenden beinhalten, sind schriftlich festgehalten. In einer Gesellschaft, die überwiegend aus Analphabeten besteht, werden jedoch auch diese mündlich weitergegeben, was zu gewissen inhaltlichen Veränderungen führt (Rzehak 2007b). Bernt Glatzer verweist darauf, dass er im Rahmen seiner Feldstudien ein Ost-Westgefälle im Bekanntheitsgrad des *Pashtunwalis* unter den Paschtunen feststellen konnte, so dass unter vielen paschtunischen Gruppen im Westen der Begriff als solcher nicht bekannt ist. Dies führt er überwiegend auf eine Überbetonung der gemeinsamen Identität der Paschtunen zur Zeit des *Great Games* im heutigen afghanisch/pakistanischen Grenzgebiet zurück. Maßgeblich dafür waren jedoch auch die in Europa durch die Niederlagen des britischen Empires entstandenen Mythen vom edlen Krieger (Glatzer 2000, S. 93–95; Kreile 2002c, S. 39–40).

Vielleicht verwandelten sich deshalb die *savages* [Hervorhebung im Original] in den Augen der Briten bald in "edle Krieger", Nachkommen der Soldaten Alexanders, oder wenigstens in "Arier", gegen die zu verlieren weniger beschämend war. Die männlichen Tugenden der unverdorbenen Afghanen hielt man der eigenen Jugend als Vorbild vor, wie schon Tacitus die Germanen nach ihrem Sieg über die Römer idealisierte (Glatzer 2000, S. 94).

⁴⁹ Es sei an dieser Stelle erwähnt, dass es auch einzelne Subgruppen innerhalb der Paschtunen gibt, die matrilinear organisiert sind. Hier ermöglicht das *Pashtunwali* den Frauen, insbesondere älteren Frauen, durch dessen strikte, kompromisslose Einhaltung große Machtausübung (Rostami-Povey 2007, S. 4).

⁵⁰ Bernt Glatzer bezweifelt aufgrund seiner Forschungsergebnisse, dass es sich beim *Pashtunwali* genuin um ein System ethnospezifischer Werte handle, das die Paschtunen im Selbstverständnis von anderen Gruppen und Stämmen unterscheidet (Glatzer 2000, S. 93).

Da die Paschtunen die größte ethnische Gruppe in Afghanistan stellen und in der Vergangenheit zumeist den Herrschaftsanspruch für sich geltend machen (und somit gesetzgebend wirken) konnten, soll hier stellvertretend nur auf das *Pashtunwali* in Außerachtlassung möglicher Abweichungen von anderen in Afghanistan geltenden Ehrenkodizes eingegangen werden. Zudem ist aufgrund des Variationsreichtums innerhalb der paschtunischen Gebiete kein Anspruch auf Vollständigkeit gegeben.

Zentrales Element des *Pashtunwalis* ist das *gheytratman*, das alle als edel angesehenen und erstrebenswerten Eigenschaften, die die Ehre und Würde des Paschtunen begründen, umfasst. Im weiteren Sinne umfasst es jedoch auch das Brauchtum, und ist „history and culture itself“ (Khan). Es umfasst somit neben den allgemeinen idealen Wertvorstellungen auch die Regelungen für das individuelle als auch gesellschaftliche Verhalten eines Paschtunen. Im Mittelpunkt steht das *nang* – die Ehre, die Würde, der Mut sowie die Tapferkeit eines Paschtunen. Allerdings gehört zum Begriff des *nang* auch der des *sharm*, was für Scham und Schande steht (Glatzer 2000, S. 93–95; Kakar 2003, S. 3; Kreile 2002c, S. 39).

Sharm [Hervorhebung im Original] hat vor allem mit dem Verhalten der Frauen und der Kontrolle der Männer über die weibliche Hälfte der Gesellschaft zu tun. Noch deutlicher wird das beim Begriff des *namus* [Hervorhebung im Original], der im engeren Sinne die Ehrbarkeit der Frau und ihren Schutz durch die verwandten Männer bezeichnet“ (Glatzer 2000, S. 95).

Namus steht jedoch auch für die Unversehrtheit des eigenen und des Stammeslandes, was eng an den Wunsch nach Unabhängigkeit und Selbstbestimmung geknüpft ist. Schafft es ein Paschtune nicht, sein *nang* und *namus* zu schützen, verlieren er und seine Familie, ggf. sein ganzer Clan, ihre Würde und soziale Stellung, was im Stammbesystem als existenzbedrohend wahrgenommen werden muss.

Das *Pashtunwali* [Hervorhebung im Original] setzt die Unantastbarkeit von Frauen und Heimat gleich; man sagt, wer die Integrität der Familie und der Frauen nicht schützt, verliert bald auch sein Land und Existenz, und wer auch nur eine Handbreit seines Landes preisgibt, bei dem hat bald jeder Zutritt zu den Frauen (Glatzer 2000, S. 95–96).

Der Schutz der Frau als potentieller Mutter von Söhnen hat nach Renate Kreile einen pragmatischen Grund:

In einer durch Fehden und kriegerische Auseinandersetzungen geprägten Gesellschaft müssen Frauen besonders geschützt werden, denn, der Verlust einer Frau setzt den kinderlosen Mann der Schutzlosigkeit aus: Ohne eigene Söhne

wird er Übergriffen anderer Männer kaum standhalten können' (Kreile 2002a, S. 45).

Somit steht der Begriff des *namus* im engen Zusammenhang mit dem Schutz, Ehrerhalt, Ruf und der Würde der ganzen Familie und des Stammes. Der einzige Ausweg ist, der Verpflichtung zur Rache (*badal*) am Beleidiger nachzukommen, die nur durch eine drastische gleichgewichtige Strafe, einen Tausch (z. B. einer Tauschehe) oder den Tod vollzogen werden kann, auch wenn es sich dabei um ein Familienmitglied handelt (Glatzer 2000, S. 95–98; Kakar 2003, S. 4-5/8; Kreile 2002c, S. 39–40; Orywal 2007, S. 173).

Der Begriff der Ehre impliziert somit immer nicht nur ein individuelles, sondern wesentlich ein gruppenbezogenes Konzept; ehrenhaftes Verhalten bei Männern und Frauen garantiert Stabilität und Kontinuität der primären Gesellschaften (Kreile 2002c, S. 40).

Das *Pashtunwali* beruht demnach auf ganz konkreten Erwartungshaltungen gegenüber beiden Geschlechtern, deren Einhaltung für den Fortbestand der ganzen Sippe oder des ganzen Clans verantwortlich gemacht wird. Das Wohl der Gruppe, des Kollektives, wird über die Bedürfnisse des Individuums gestellt, da die Sippe, insbesondere die engere Familie das wichtigste Element der Gesellschaft stellen. Diese Betonung des Familien- und Gruppenzusammenhalts wird von afghanischen Männern wie Frauen überwiegend positiv bewertet und geschätzt und macht für sie einen zentralen Bestandteil der afghanischen Kultur und ihrer eigenen Identität aus (Rostami-Povey 2007, S. 17/93).

In Afghan society, community and group identity dominates. In rural areas in particular, the concept of individual identity is non-existent. (...) This communal identity has an enormous impact on gender relations. Women see themselves as an integral part of the family unit shaped by Afghan culture and tradition. They do not see their needs as separate from the need of the families (Rostami-Povey 2007, S. 17).

Bestandteile des Komplexes *nang* sind *turá* (Kampfbereitschaft und Mut), *turialai* (ohne Rücksicht auf Verluste) und *aql* (Vernunft und soziale Verantwortung), welche vor allem das Verhalten der Männer bedingen. Männer haben die Pflicht, sich jederzeit für die Familie, den Stamm und die gesamte paschtunische Gemeinschaft im Kampf zu stellen, um den eigenen Besitz und somit die Überlebensbasis zu sichern. So wird gerade von jungen Paschtunen erwartet, dass sie kampfbereit gegen Kräfte von außen und innen vorgehen, die die Selbstständigkeit und den Stand der eigenen Familie oder auch der gesamten Clan- und

Stammesgemeinschaft gefährden. Nur wer sich als Krieger beweisen kann, gewinnt für sich und seine Familie an Ansehen. Unterordnung würde hingegen mit Ehrverlust für die gesamte Gruppe einhergehen (Orywal 2007, S. 168/172-174; Schetter 2007c, S. 12/25). „Paschtunische Männer sehen in anderen Männern permanente Rivalen um das individuelle Gut der Ehre, und es besteht somit ein dauerhaftes Feindbild“ (Orywal 2007, S. 173). Älteren Männern gegenüber soll Respekt und Gehorsam gezeigt werden, da sie gemäß *aql* weise im Wohle der Gemeinschaft entscheiden (Glatzer 2000, S. 96–98; Huber 2007, S. 193).

Im Allgemeinen wird unter Männern gemäß dem Prinzip der *jirga*, der beratenden und beschlussfassenden Versammlung, gemeinschaftlich entschieden, insbesondere auf der dörflichen wie regionalen Ebene. Die Zugangsvoraussetzungen für die Beteiligung an der *jirga* ist die strikte Einhaltung des *Pashtunwalis* und die daraus abzuleitenden Würde.⁵¹ Die Beschlüsse sind für alle involvierten Personen bindend und betreffen überwiegend Verträge zwischen Männern bezüglich ihrer Besitztümer (Kakar 2003, S. 6).

Frauen wiederum wird als Ehefrauen und Müttern eine zentrale Position in der Gemeinschaft zugesprochen und sie werden bei ehrvollem Verhalten hoch geschätzt und respektiert.⁵² Sie haben den Haushalt sowie in Zusammenarbeit mit ihren Männern gewisse Teile des landwirtschaftlichen Betriebes zu führen und die wichtige Aufgabe, die Traditionen und die islamische Religion an die Kinder weiterzugeben. Ihnen wird jedoch auch eine naturgegebene physische, psychische, intellektuelle wie moralische Schwäche unterstellt. Zudem seien sie sexuell verführer und verführbarer, weshalb sie des Schutzes bedürften. Aus diesem Grund sind sie dem Manne untergeordnet und haben sich seinen Weisungen zu fügen. Es entspricht im weitestem Sinne also einem ‚Tauschgeschäft‘: Schutz und Versorgung durch die Männer im Gegenzug für Folgsamkeit und dem Ver-

⁵¹ Innerhalb der *qalang* Gruppe ist zudem ein gewisser Wohlstand erforderlich (Kakar 2003, S. 6).

⁵² Hafizullah Emadi verweist darauf, dass der Respekt und die Wertschätzung den Frauen gegenüber innerhalb des Landes stark variiert. Mancherorts werden Frauen, auch bei unterwürfigem und tugendhaftem Verhalten, menschenunwürdig behandelt (Emadi 2002, S. 29–33). Es mag zudem angeführt werden, dass eine Fremdbestimmung alles andere als eine respektvolle Handlung darstellt (Bernard, Schlaffer 2002, S. 78). Renate Kreile hingegen verweist auf die gegenseitige Abhängigkeit zwischen Mann und Frau „im Rahmen von Subsistenzwirtschaft und komplementärer Arbeitsteilung“ (Kreile 2002a, S. 45), weshalb insbesondere starke und intelligente Frauen als potenzielle Ehefrauen sehr geschätzt wären (Kreile 2002a, S. 45). Dies setzt wiederum ein zumindest gewisses Maß an Bildung als auch Wohlernährung und allgemeiner Gesundheit voraus. Mit anderen Worten: Wer seine Tochter gut erzieht, gut behandelt, ernährt und schützt, hat bessere Chancen auf eine prestigeträchtigere Vermählung als andere.

lust jeglicher Selbstbestimmung bei der Lebensplanung und -Gestaltung. Hier zeigen sich offensichtlich stellenweise Überschneidungspunkte mit dem islamischen Geschlechterbild.

Ein unmoralisches Verhalten der Frau oder auch nur der Verdacht würden ausreichen, um die gesamte Familie in Verruf zu bringen und käme somit dem höchst möglichen Vergehen gleich. Um den Schutz der Frauen und damit die eigene Ehre sicher zu stellen, wird auf das in vielen islamischen Ländern gängige Prinzip der Geschlechtertrennung zurück gegriffen: *pardah* (Bernard, Schlaf-fer 2002, S. 78; Glatzer 2000, S. 95–96; Huber 2007, S. 192–193; Kreile 2002c, S. 39–40; Rostami-Povey 2007, S. 17-18/24; Wörmann 2003, S. 49/51/53). *Pardah* steht für die strikte Geschlechtertrennung im Alltag und heißt übersetzt Vorhang oder Schleier. „Pardah ist der Vorhang, der die weibliche Sphäre von der öffentlichen männlichen Sphäre trennt, der Schleier, der die Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit wahr“ (Kreile 2005, S. 108). Interessant zu erwähnen ist an dieser Stelle, dass das Prinzip der Geschlechtertrennung ebenfalls aus vorislamischer Zeit stammt. Bereits im alten Griechenland, Byzanz sowie im persischen Reich galt die Geschlechtertrennung als Zeichen der Sittsamkeit, insbesondere innerhalb der gehobenen Gesellschaft der städtischen Gebiete (Kakar 2003, S. 5/7; Wörmann 2003, S. 44–45). Es erscheint demnach als sehr wahrscheinlich, dass das Prinzip der Geschlechtertrennung während der Besatzungszeit durch diese verschiedenen Großmächte in Afghanistan Einzug gehalten hat.

Sowohl Palwasha Kakar und Renate Kreile als auch Antje Bauer verweisen darauf, dass die Intensität der Umsetzung von *pardah* und den übrigen Restriktionen jedoch je nach Region und sozioökonomischer Klasse variiert und von den jeweiligen Einstellungen und dem Traditionsbewusstsein der Familie (insbesondere des Vaters, Ehemannes oder Bruders) sowie des Clans und des Dorfes bedingt wird (Bauer 2002, S. 15; Kakar 2003, S. 1/3/5; Kreile 2002a, S. 44–45). Kakar nimmt dabei eine Unterscheidung in drei Gruppen⁵³ vor. Als erste Gruppe benennt sie die *Kuchi* Nomaden, wo sich Frauen in der Öffentlichkeit unverschleiert bewegen können und teils tagelang alleine ohne männlichen Schutz in den Dörfern zurückgelassen werden und dort eigenverantwortlich für den Haus-

⁵³ Bei der Klassifizierung greift Palwasha auf die Ergebnisse von Akbar Ahmed zurück, der zuvor die Unterteilung in die beiden Gruppen ‚*nang*‘ oder ‚*chivalrous*‘ (ritterlich/ehrenhaft, zu denen bei ihm jedoch auch die nomadischen Stämme zugehören) und ‚*qalang*‘ vorgenommen hatte (Kakar 2003, S. 3).

halt zuständig sind, wenn die Männer die Schafe auf die Weideländer treiben (Kakar 2003, S. 5). Dies deckt sich auch mit weiteren Forschungsergebnissen, z.B. mit denen von Nancy Tapper. So sehen die Nord-Normaden und -Paschtunen es eher als Zeichen der Schwäche, wenn die Frauen eingesperrt werden: „Was brauchen unsere Frauen eingesperrt zu sein, sind wir nicht Manns genug, sie auch so zu kontrollieren?“ (Tapper 1991, zitiert und übersetzt nach Glatzer 2000, S. 95). Zentral ist demnach jedoch auch hier die übergeordnete Stellung der Männer.

Die zweite Gruppe stellen die ländlichen oder Berg-Paschtunen, die sich ihren Lebensunterhalt mit Tierzucht oder Landwirtschaft verdienen. Ihre Gesellschaftsstruktur zeichnet sich durch ein hohes Ausmaß an sozialer und ökonomischer Gleichheit aus. Die Frauen bedecken hier teilweise ihr Gesicht, wenn sie aus dem Haus gehen oder Älteren gegenüber treten. Zur Feldarbeit wird dies aus pragmatischen Gründen jedoch nur selten getan. Obgleich eine räumliche Geschlechtertrennung besteht, genießen die Frauen relative Bewegungsfreiheit, zumindest in der Nachbarschaft sowie innerhalb der Verwandtschaft und auch männlichen Familienfreunden ist der Kontakt zu den weiblichen Familienangehörigen gestattet. Emadi verweist darauf, dass sich dies bei einem sozio-ökonomischen Aufstieg jedoch ändern kann, wenn Männer auf ein höheres Maß von Seklusion bestehen. Mit der eher freien Haltung vieler ländlicher Paschtunen unterscheiden sie sich von einigen ländlichen nicht-paschtunischen Gruppen,⁵⁴ bei denen besonders rigide Praktiken im Umgang mit Frauen vorherrschen. Teilweise werden sie dort nicht einmal beim eigenen Namen genannt (sondern bei dem des Mannes, Vaters oder ältesten Sohnes), haben bestenfalls den Stellenwert des Viehs und in diesem Selbstverständnis werden sie auch erzogen. Sie werden wie das Eigentum ihrer Männer oder Väter behandelt, oftmals fernab des öffentlichen Raumes gehalten oder als Ware gehandelt.

Bei der dritten Gruppe, den *qalang*, ist die Handhabung der Geschlechtertrennung dahingegen sehr rigide. Die *qalang*, auch ‚tax-group‘, sind vornehmlich Stadtpaschtunen⁵⁵ oder einflussreiche Großgrundbesitzer. Hier dürfen nur ältere

⁵⁴ Diese ethnischen Gruppen werden nicht näher benannt, allerdings lassen andere Forschungsergebnisse den Ausschluss der Hazara zu, die für ihre verhältnismäßige Bewegungsfreiheit in Hinblick auf ihre Frauen bekannt sind (Bauer 2002, S. 15).

⁵⁵ Bei dieser idealtypischen Klassifizierung werden politische Veränderungen, die vor allem in den städtischen Bereichen griffen, außen vor gelassen. Im Rahmen dieser Entwicklungen, in

Frauen oder kleine Kinder unverschleiert das Haus verlassen (da man ihnen keine sexuelle Attraktivität und Triebhaftigkeit zuspricht) und auch nur ihnen ist es erlaubt, sich frei zwischen den sonst hochgradig von einander getrennten Geschlechterbereichen zu bewegen. Selbst vor den eigenen männlichen Verwandten, wie dem Schwiegervater oder Schwägern hat sich die Frau zu verschleiern. Zudem sind sie an die Begleitung eines *mahram*, eines männlichen nahen Verwandten, gebunden, wenn sie das Haus verlassen wollen und der *chaddari*, auch als *burqa* bekannt, bedeckt den ganzen Körper und nicht nur den Kopf oder das Haupthaar. Die Sicht ist dadurch lediglich eingeschränkt durch ein kleines quadratisches Stoffnetz auf Augenhöhe möglich. Die *burqa* ist also mit Nichten eine Erfindung der Taliban, lediglich ihre Verbreitung hat seitdem zugenommen. Durch diese strenge Trennung der Geschlechter wird der weibliche Raum zu einem quasi semi-heiligen Raum, dessen Betreten großes Vertrauen voraussetzt oder unweigerlich zu einer Verletzung der Familienehre führt. Deshalb wird eine Geschlechtertrennung in einem fremden Umfeld meist weit aus rigider umgesetzt, als in einem vertrauten, was dazu führt, dass insbesondere in Städten als auch in Flüchtlingslagern selbst die Frauen verschleiert und nur in männlicher Begleitung die Unterkunft verlassen dürfen, die sich in ihrem Heimatdorf hätten frei bewegen können (Emadi 2002, S. 32–35; Kakar 2003, S. 3/5/8; Wörmann 2003, S. 48–49; Rostami-Povey 2007, S. 18). Bernt Glatzer betont, dass oftmals die Angst vor Verleumdungen aus der Nachbarschaft weit aus schwerer wiegen, als die eigentlichen Bedenken vor einem vermeintlich zweifelhaftem Verhalten der Frauen, was dazu führt, dass die Frauen gänzlich aus der Öffentlichkeit in den privaten Raum verbannt werden: „Sind die Frauen unsichtbar, kann solches Gerede gar nicht erst aufkommen“ (Glatzer 2000, S. 95).

Renate Kreile verweist darauf, dass diese Geschlechtertrennung jedoch nicht grundsätzlich als Benachteiligung angesehen wird. Das Leben im Familienverband, insbesondere unter den Frauen der Familie, der Nachbarn und des Dorfes ist das zentrale Element in ihrem Alltag. Etwas alleine zu unternehmen, oder auch nur mit ihrem Mann, würde sie mit Unwohlsein erfüllen, ganz zu schweigen davon, mit mehreren Männern ohne weibliche Begleitung zusammen zu

Kombination mit allgemeinen sozio-ökonomischen Veränderungen, kann es zu einer Aufweichung dieser restriktiven Strukturen kommen. Aber auch dann ist es gängig, dass Ehen arrangiert werden und die Entscheidungsgewalt auch bei gebildeten, westlich-orientierten Familien überwiegend bei den Männern anstelle beim Individuum liegt (Bauer 2002, S. 15–16).

sein. Das liegt auch daran, dass sie nur wenige Gemeinsamkeiten mit Männern sehen, hauptsächlich aufgrund der unterschiedlichen und getrennten Lebensräume und damit verbundenen Prioritäten. Viele Dinge, die das Leben der Frauen bestimmen, wie die Geburt und Erziehung der Kinder, die Versorgung des Haushalts etc., finden ohne die Beteiligung der Männer statt (Kreile 2002a, S. 44–45).

Denn im Gegensatz zur *Sharia*, die eine vierfache Zeugenaussage als Grundlage für ein Urteil voraussetzt, reicht im *Pashtunwali* oftmals das Hörensagen, was dann nicht selten zu drastischeren Bestrafungen, wie beispielsweise der Tötung der Beschuldigten, führt, als es gemäß islamischem Recht vorgesehen wäre. So steht den Frauen im strengen patrilinearen System der Paschtunen auch keinerlei Erbteil zu, obgleich es im Koran anders vorgegeben wird (vgl. 4.1.2). Renate Kreile erklärt dies folgendermaßen: „Bei Bauern, bei denen das Erbe aus Land besteht, hätte nämlich die Befolgung der *Sharia* unweigerlich die Zersplitterung des Landbesitzes der Abstammungsgruppe zur Folge und würde somit die Einheit der Gruppe zerstören“ (Kreile 2002c, S. 41). Zudem ist die in Afghanistan gängige Tradition des Brautpreises⁵⁶ dem *Pashtunwali* und nicht den islamischen Vorgaben zuzusprechen. Die *mahr* hingegen, die nach koranischen Vorgaben eine materielle Sicherung der Frau nach der Eheschließung in Falle einer Scheidung garantieren soll, wird oftmals eingehalten. Eine Scheidung ansich ist für die Paschtunen zudem so gut wie undenkbar, wohingegen dies gemäß der *Sharia* und des Korans zumindest von Seiten des Mannes aus relativ leicht möglich ist (Kreile 2002c, S. 41; Wörmann 2003, S. 50).

Die Eheschließung wird in der Regel geschäftsgleich durch die Eltern organisiert, Söhne und Töchter werden gleichermaßen durch sie verheiratet. Liebe steht dabei eher im Hintergrund, ist zum Teil sogar unerwünscht, um die familiären Bindungen nicht durch den Ehepartner zu schwächen. Ebenso werden Witwen entgegen den koranischen Aussagen oftmals gegen ihren Willen innerhalb der Familie ihres verstorbenen Mannes weiterverheiratet. Mehr noch, stellt es gemäß der Traditionen eine Verpflichtung für den Bruder des Toten dar, die Witwe zu heiraten (*Levirat*). Diese Praktik soll die Versorgung der Hinterbliebenen garan-

⁵⁶ Hierbei wird dem Vater der Braut ein gewisser Betrag oder Warenwert übergeben, der sich nach dem Wert und Stand der Familie, gemessen an ihrem sozialen Rang und der Würde der Braut und somit der Familie gemessen wird (Kreile 2002c, S. 41).

tieren. Amir Zaidan erklärt dies damit, dass im Arabischen die Verantwortung von Männern gegenüber Frauen in erster Linie nur in einem Eheverhältnis gegeben ist. Dies mag auch der Grund dafür sein, weshalb mitunter selbst modernere, aufgeklärte Afghanen zumindest symbolisch die verwitweten Schwägerinnen zur quasi Ehefrau erklären, um ihre Verantwortungsübernahme zu beteuern. Ebenso widerspricht die gängige höhere Wertschätzung eines Sohnes gegenüber einer Tochter den Geboten des Koran (Bernard, Schlaffer 2002, S. 78–79; Emadi 2002, S. 31; Wörmann 2003, S. 49; Zaidan 17.02.2001, S. 5).

Gemäß der afghanischen Kultur zählt es zudem als ehrenvoll, seine Frau disziplinieren zu können und dies auch zu tun, ebenso wie eine unterwürfige Frau als sittsam und somit als ‚gut‘ angesehen wird. In Gedichten aus dem 12. Jahrhundert werden Männer, die ihre Frauen auf die Straße lassen oder ihr Lachen an die Öffentlichkeit zur vermeintlichen Erquickung anderer dringen lassen mit Frauen gleichgesetzt. In manchen Gedichten wird Frauen, die sich frei auf der Straße bewegen, ihre Ehre und sogar ihr Stand als Frau abgesprochen, sie gleiche mehr einem „female dog“ (Emadi 2002, S. 31). Als ‚Rat‘, was zu tun sei, wenn die eigene Frau einen Fremden anlächle, wird die Tötung der Frau und eine Neuvermählung angeraten. Hieran wird deutlich, dass die Herabwürdigung der Frauen als minderwertig durchaus ihren Platz in der Kultur Afghanistans hatte, vor als auch nach der Islamisierung des Landes (Emadi 2002, S. 30–31).

Bei vielen Afghaninnen hat sich dadurch das Selbstbild entwickelt, sie seien weniger wert, weniger intelligent, unrein und allgemein weniger fähig als Männer und dies von Natur aus, von Geburt an (Bernard, Schlaffer 2002, S. 77; Emadi 2002, S. 32; Moghadam 1994b, S. 87).

Nichts desto trotz verstehen sich die Paschtunen ohne Zweifel als Muslime, nicht zuletzt aufgrund ihrer Abstammung von einem der Gefährten des Propheten. Von verschiedenen Seiten wurde bereits festgestellt, dass sich die Reglementierung von *Sharia* und *Pashtunwali* nicht immer decken, vielmehr sogar widersprechen, was aus Sicht der Paschtunen jedoch keine Unvereinbarkeit darstellt, da beide aus ihrer Sicht ergänzend wirken (Rzehak 2007b, S. 160; Kakar 2003; Kreile 2002c, S. 40–41):

Religious scholars (*‘ulama*) often see conflicts between some Pashtun customs and the Shari‘a, but in the minds of the Pashtun majority, Pashtunwali is not seen as an entity separate from the Shari‘a. Even though the Shari‘a and

Pashtunwali overlap in the Pashtun consciousness, they are seen as functioning for a different purpose. The Shari'a represents God's will for humanity on earth and is practiced because it is a moral code whereas Pashtunwali is seen as a matter of honor, which to a Pashtun is defined by a person's integrity in upholding and practicing the concepts that make up Pashtunwali (Kakar 2003, S. 3).

An dieser Stelle ist es wichtig darauf zu verweisen, dass Frauen innerhalb dieses Systems durchaus auch über Machtbefugnisse verfügen, in einem gewissen Rahmen auch über legislative. Durch die Trennung der weiblichen und männlichen Sphäre haben sich parallele Machtstrukturen entwickelt, auch wenn die Frauen grundsätzlich den Männern untergeordnet sind. Während unter den Männern das Prinzip der Beratung und Ebenbürtigkeit vorherrscht, ist unter den Frauen eine klare Hierarchie zu erkennen. So gibt es in jeder Familie (im erweiterten Sinne) ein oder mehrere weibliche Familienoberhäupter, gemessen an ihrem ehrenhaften Verhalten sowie ihrem sozialen Netzwerk. Sie verfügt über die Ressourcen des Hauses, wie die Erzeugnisse, Familienschmuck etc., mit denen sie eigenständig Tauschgeschäfte mit anderen Frauen im Gegenzug für andere Waren oder Leistungen eingehen können. Diese Verfügungsgewalt können sie jedoch auch gezielt gegen diejenigen weiblichen Haushaltsmitglieder nutzen, die sich ihnen widersetzen (Emadi 2002, S. xiv–xv; Kakar 2003, S. 9). Außerdem wählen sie anhand der Informationen aus ihrem breiten Netzwerk die potentielle Ehefrau ihres Sohnes mit den anderen Frauen des Haushaltes aus (oftmals Cousinen), bevor die Männer beider Familien dann die Einzelheiten klären. In ihren Zuständigkeitsbereich fallen jedoch auch vermittelnde Tätigkeiten, z.B. bei Streitigkeiten zwischen den weiblichen Familienangehörigen, zwischen Mann und Frau, zwischen Mitgliedern des eigenen und eines fremden Haushaltes, bei Diebstählen unter Angestellten oder weiblichen Familienmitgliedern und teils auch unter Männern, zum Beispiel um zwischen zwei Parteien im Falle des *nawanawati* (das Verteidigen eines Gastes im Rahmen der Gastfreundschaft für die Dauer seines Aufenthalts) zu vermitteln: „Women often will go to the house of their family's feuding enemy and ask for the conflict to stop, whereup the host must accept“ (Kakar 2003, S. 4). Ihre Autorität ist auch hier von ihrem sozialem Netzwerk und ihrer Würde abhängig, die im engen Verhältnis zu ihrer gesamten Familie steht.

Diese sozialen Beziehungen werden auch als Begründung für die nach wie vor gängigen ‚Tauschgeschäfte‘ genannt, bei denen im Konfliktfall zwischen zwei

Familien, z.B. bei Schulden oder bei der Ermordung eines der männlichen Angehörigen der jeweils anderen Familie, eine Tochter als Ausgleich ‚getauscht‘ wird. Dadurch sollen die Familien sich näher kommen und enger miteinander verbunden werden. Diese Vereinbarungen werden ohne den Einbezug der Frauen getroffen. In der Realität führt solch ein Tausch oftmals eher zu einem lebenslangen Trauma für die betreffende Frau, da das Leben in einer ihr und ihrer Familie gegenüber feindlich gesinnten Familie oftmals bestenfalls dem einer Bediensteten untersten Standes gleichkommt (Huber 2007, S. 192–193; Kakar 2003, S. 6; Rostami-Povey 2007, S. 18/61-62).

Doch auch über die familiären Grenzen hinaus haben Frauen potentielle Autoritätsbereiche. So gibt es zwar nur vereinzelte Berichte über Frauen, die an den *jirgas* teilgenommen haben, gängiger ist jedoch auch hier die Funktion der Mediatorin, z. B. zwischen der Regierung und der lokalen Gemeinschaft. Im Rahmen dieser Vermittlerfunktion ist es ihnen möglich, die *jirgas* einzuberufen sowie bei der Besprechung der Regierungsanliegen auch teilzunehmen (Kakar 2003, S. 6). Zudem gibt es das Amt der weiblichen Dorfführerin – *qaryadar* – die Frauenzeremonien beiwohnt, religiöse Feste organisiert und Beerdigungen begleitet und vorbereitet. Auch zur Brautwahl sowie bei Ehekonflikten wird sie aufgesucht. In der Geschichte finden sich auch vereinzelte Frauen, die als Oberhaupt ihres Dorfes geachtet wurden und als Nationalistinnen für die landesweite Einhaltung des *Pashtunwalis* eintraten (Kakar 2003, S. 6/8). Sie finden diese Achtung und Würdigung vor allem durch ihr Wesen als ‚Kriegsmutter‘ (vgl. Kapitel 2).

Jahrzehntelanger Krieg und Flucht haben jedoch zu einer Erosion des sozialen Kapitals sowie einigen Funktionen der sozialen Kontrolle geführt, was in einer teils massiven Einschränkung der weiblichen Bewegungsräume resultierte. Traditionelle weibliche Machträume werden so dezimiert, da deren Grundlage – die sozialen Netzwerke – in fremden und/oder feindlichen Umgebungen nicht gegeben sind. Hinzu kommt, dass dadurch bedingt die nachwachsenden Generationen ein anderes Leben als das stark restriktive oftmals nicht mehr kennen und es anstelle den geänderten Lebensbedingungen den Traditionen zuschreiben. Durch einen Mangel an Gemeinschaftseinbindung in erweiterter Familie als auch Clan und damit verbundenem Verlust von sozialer Kontrolle, die zu einem bestimmten Verhalten drängen, eröffnen sich ebenso neue Lebenskonzepte. So mehren

sich die Fälle, wo Afghanen ihre verwaisten oder verwitweten Verwandten nicht zu sich nehmen und für sie sorgen, Ältere oder Kinder aussetzen oder letztere gar verkauft werden. Ein Verhalten, das in den alten Gesellschaftsstrukturen vom sozialen Umfeld geahndet worden wäre. Durch diesen Verfall der traditionellen Sicherungsmechanismen, den kriegsbedingten Verlusten von Land, Arbeit, körperlicher, wirtschaftlicher und psychischer Sicherheit verlieren die Männer aber auch zunehmend ihren Anspruch als Familienoberhaupt, da das ‚Tauschgeschäft‘ Unterwerfung gegen Sicherheit und Versorgung nicht mehr gegeben ist. Dies führt nicht selten zu familiärer Gewalt, um auf diesem Wege den Oberhauptsanspruch durchzusetzen (Bernard, Schlaffer 2002, S. 79–81; Oates 2007, S. 8; Rashid 2001, S. 186).

4.3 Zwischenfazit

Es lässt sich somit zusammenfassen, dass Mann und Frau gemäß dem Koran zwar vor Allah gleichgestellt, aber überwiegend mit bestimmten, sich ergänzenden geschlechterspezifischen Fähigkeiten, Eigenschaften und Kompetenzen ausgestattet sind. Männer sind für die Versorgung und den Schutz der Frauen zuständig, während die Frauen sich gegenüber ihrem Mann oder Vater weitestgehend zu fügen haben, um ihnen diese Aufgabe zu ermöglichen. Dabei soll jedoch gegenseitiger Respekt und Partnerschaft vorherrschen und nichts erzwungen werden. Mit dieser Auslegung der Geschlechterverhältnisse war der Koran in seiner Entstehungszeit und lange Zeit danach überaus fortschrittlich. Die in vielen islamischen Ländern gelebte Geschlechterpolitik entspricht jedoch nicht den Vorgaben des Korans. Vielmehr werden die Frauen oftmals von vielen Aspekten des gesellschaftlichen Lebens ausgeschlossen. Dies wird zumeist mit der *Sunna* begründet, die jedoch aufgrund der Vielzahl an sich zum Teil widersprechenden *Hadithe* kein einheitliches Bild liefert. Nicht zuletzt dadurch fällt eine Bewertung der unterschiedlichen Auslegungen des Islams in ‚richtig‘ und ‚falsch‘ schwer.

In Afghanistan, in dem der überwiegenden Teil der Bevölkerung über Jahrhunderte autonom in Stammesverbänden lebte, nehmen Sozial- und Ehrenkodizes, die das Handeln des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft reglementieren, eine zentrale Rolle ein. In diesem Kapitel wurde stellvertretend das *Pashtunwali*, der Ehrenkodex der Paschtunen, vorgestellt. Denn obgleich sich die Paschtunen oh-

ne Einschränkung als Muslime verstehen, so richtete sich ihr soziales Leben doch über Jahrhunderte hinweg in erster Linie nach diesen Richtlinien und Wertvorstellungen, die den Weg zu als ehrenhaft verstandenem Handeln aufzeigen. Dabei unterscheiden sich die Weisungen mitunter sehr von den islamischen Vorgaben des Korans, wie unter anderem anhand des Erbrechts aufgezeigt wurde. Aber auch hier ist die Rolle des Mannes als Ernährer und Beschützer definiert. Er hat sein *nang* und *namus*, zu dem auch die Frauen gehören, zu schützen, und ist dazu verpflichtet, sich jederzeit zum Schutze der Familie und der Gemeinschaft im Kampf zu stellen. Gemäß dem *Pashtunwali* sind alle Männer zudem gleichgestellt, Beschlüsse werden in der *jirga* gemeinschaftlich getroffen. Eine Unterordnung wird als Zeichen der Schwäche gewertet. Ebenso wie der Verzicht auf Rache.

Frauen wiederum wird als Ehefrauen und Müttern eine zentrale Position in der Gemeinschaft zugesprochen, da sie den Haushalt, zum Teil die Versorgung des Viehs, die Bestellung des Land sowie die Kindererziehung übernehmen. Da sie in der Logik des Paschtunwalis jedoch auf den Schutz der Männer angewiesen sind, sind sie auf ein ‚Tauschgeschäft‘, nämlich Schutz und Versorgung gegen Gehorsamkeit, angewiesen. Hier zeigen sich offensichtlich stellenweise Überschneidungspunkte mit dem islamischen Geschlechterbild. Dabei räumt das *Pashtunwali* durchaus auch Machträume für Frauen ein, die jedoch nach Region und sozialer Klasse variieren können. Durch die kriegsbedingte Abwanderung in fremde Umgebungen, wie städtische Gebiete oder Flüchtlingslager, wurden diese jedoch weitestgehend eingeschränkt. Zudem haben jahrzehntelanger Krieg und Flucht zu einer Erosion des sozialen Kapitals sowie einiger Funktionen der sozialen Kontrolle geführt, was sich insbesondere auf die Wahrnehmung nachwachsender Generationen ihrer Umwelt auswirkt. Die den Umständen verschuldeten strengen und rigiden Einschränkungen des Bewegungsfreiraumes der Frauen wird von ihnen als normal perzipiert und so auch in einem anderen Umfeld weitergeführt.

5 Historisch-Politische Dimension der Geschlechterverhältnisse in Afghanistan

Nachdem im vorherigen Teil der Arbeit aufgezeigt wurde, wie sehr der kulturelle Hintergrund das Leben der Afghanen und insbesondere die Geschlechterverhältnisse bestimmt, ist es an dieser Stelle wichtig, auf die verstärkende Wirkung der politischen Entwicklungen in der Historie Afghanistan einzugehen.

Mit der in Kapitel 3 bereits beschriebenen Verquickung von Staat und Religion, bzw. der Entwicklung hin zu einem Staatsverständnis im Sinne des Religionschützers- und Bewahrsers, ging seit Beginn des 20. Jahrhunderts eine deutliche Politisierung und Instrumentalisierung der Familienpolitik einher. Kernelemente dieser waren sowohl das Ehegesetz als auch die Frauenpolitik. Letztere war dabei nicht nur Mittel zur Umgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung, sondern stellte vielmehr in Verbindung mit der kulturell-religiösen Dimension auch ein Identifikationselement und kollektivbildendes Instrument in Abgrenzung gegenüber anderen Gruppen (innenpolitisch oder ausländisch) dar.

Der politische Umgang mit der Geschlechterproblematik, bzw. der ‚Frauenfrage‘ und deren zentrale Bedeutung muss als Resultat einer spezifischen historischen Entwicklung gesehen werden. Um diese aufzuzeigen, wird in der nachfolgenden historisch-chronologischen Aufbereitung die Bedeutung der Frauenfrage seit dem 19. Jahrhundert bis zum Sturz der Taliban 2001 nachvollzogen. Damit einher geht eine Skizzierung der unterschiedlichen gesetzlichen Freiheiten und Einschränkungen gegenüber den afghanischen Frauen, die jeweils entweder im starken Kontrast oder im Einklang mit den religiösen und kulturellen Ansichten standen. Nur vor diesem Hintergrund lässt sich die aktuelle Situation in Afghanistan einbetten und in ihrer vollen Komplexität analysieren und verstehen. Denn die Problematik einer liberaleren Frauenpolitik ist durchaus kein neues Phänomen, geschweige denn durch rein traditionell-religiöse Motive zu erklären, so schwer diese für sich genommen auch bereits wiegen mögen.

5.1 Die politische Instrumentalisierung der ‚Frauenfrage‘ unter 'Abdur Rahman

Bis in das 18. und 19. Jahrhundert hinein unterschied sich die Situation der Frauen in Afghanistan von denen in Europa in Hinblick auf ihre verbrieften

Rechte nur unwesentlich. Erst mit der einsetzenden Industrialisierung und der damit einhergehenden Erosion feudaler Machtverhältnissen zugunsten einer neuen Sozial- und Wirtschaftsordnung veränderte sich die Situation in Europa, wodurch sich eine neue Basis für Frauenrechtsbewegungen entwickelte (Armstrong 2002, S. 48; Schmidt-Häuer 2000, S. 148–150).⁵⁷ In Afghanistan hingegen hatten die Folgen des *Great Games* und der internen Konflikte eine sozio-ökonomische Entwicklung in weite Ferne rücken lassen. Nach dem zweiten anglo-afghanischen Krieg versuchte der damalige Herrscher 'Abdur Rahman seinen Herrschaftsanspruch als religiöser Führer zu legitimieren (vgl. Kapitel 3.2), dessen vorrangige Aufgabe es sei, den sunnitischen Islam gegen Ungläubige zu verteidigen. In einem Versuch, das Land unter sich zu einen, erließ er strenge Gesetze nach islamischem Recht und im Sinne der kulturellen Vorgaben des *Pashtunwalis*. Dazu gehörte auch eine Reihe von Erlassen, die die Position der Frau betrafen. So sollten die Männer die strikte Kontrolle über ihre Frauen innehaben und die Frauen sich, insofern sie nicht die Erlaubnis von ihren Männern erhielten, nicht außerhalb ihrer Häuser aufhalten. Ehebruch wurde mit dem Tode bestraft. Gemäß 'Abdur Rahman dienten diese Regelungen dem Erhalt der Ehre der Nation, die eng an die Ehrerhaltung der Frauen geknüpft war: „The Honor of the people of Afghanistan consists in the honor of their women“ (Rahman zitiert nach (Armstrong 2002, S. 50). Hier wurde ähnlich wie in Kapitel 2 beschrieben die Frau zur Wertehüterin stilisiert, die es wiederum durch die Männer zu schützen galt. Die Ehre der Frauen war laut Rahman insbesondere durch potentielle ausländische Invasoren wie den Briten⁵⁸ in Gefahr. Die liberale Haltung derer gegenüber Frauen würde zu einem Kontroll- und somit Ehrverlust führen. Da seine eigene Frau jedoch weitgehende Freiheiten genoss, sich europäisch kleidete, ohne Männerbegleitung reiste und Rahman in vielerlei Angelegenheiten beratend zur Seite stand,⁵⁹ ist davon auszugehen, dass diese Aussagen zur Mobilisierung gegen äußere Mächte dienten. Denn gleichzeitig erließ er Gesetze,

⁵⁷ So erforderten die oft ärmlichen Lebensbedingungen in den industriellen Großstädten eine Erwerbstätigkeit der Frauen zur Sicherung des Lebensgrundlage und außerdem wurde eine zumindest grundlegende Bildung zur Voraussetzung einer erträglichen Beschäftigung sowie von Aufstiegschancen (Schmidt-Häuer 2000, S. 149).

⁵⁸ Dies mag auf den ersten Blick irritieren, da Abdur Rahman seine Macht in erster Linie der Unterstützung der Briten zu verdanken hatte (vgl. Kapitel 3). Doch gerade die darin begründete Kritik hinsichtlich seiner Legitimation machte diese Ablehnung als strategischen Schachzug naheliegend.

⁵⁹ In den Königsfamilien war es durchaus gängig, dass Frauen eine gute Ausbildung erhielten und den Herrschenden – ihren Söhnen, Ehemännern oder Vätern – beratend und unterstützend zur Seite standen (Wardak 2003).

die den Frauen mehr Rechte zusprachen, wie Witwen das Recht der freien Ehepartnerwahl und der Option, von Eltern geschlossene Verlobungen wieder auflösen zu können. Auch durften Frauen ihre Männer auf Alimente verklagen oder die Scheidung gemäß islamischem Recht einklagen, wenn der Mann seine ehelichen Pflichten ihr gegenüber vernachlässigte oder sie misshandelte. Außerdem konnte ein Mädchen, das noch vor der Pubertät verheiratet wurde im Erwachsenenalter der Ehe widersprechen. Damit brach er mit althergebrachten Traditionen. Zudem wurde der Wert des Lebens einer Frau bei Blutgeldzahlungen dem der Männer angepasst (Armstrong 2002, S. 49–51; Moghadam 1994c, S. 90–91). Die Instrumentalisierung des *Pashtunwalis*, bzw. dessen Komplex des *nang* und *namus* für seine eigenen Interessen ist demnach offensichtlich: Die Aspekte, die ihm dienten, wie die Verteidigung des Heimatlandes und der Frauen gegen äußere Kräfte, kamen ihm entgegen, um die partikularen Interessen unter seiner Führung zu vereinen. Auf der anderen Seite versuchte er die Autonomie der partikularen Gesellschaften sowie den strukturellen Zusammenhalt zu vermindern, indem er den Frauen neue Rechte zusprach, die sich zwar alle religiös legitimieren lassen, jedoch dem Brauchtum widersprachen.

5.2 *Modernisierungsansätze unter Amanullah*

'Abdur Rahmans Enkel Amanullah machte ebenfalls von der ‚Frauenfrage‘ Gebrauch, stand im Gegensatz zu seinem Großvater jedoch für einen Wandel der Gesellschaft nach westlichem Vorbild ein. Ähnlich wie schon sein Vater Habibullah Khan zuvor wollte er das Land auch gegen den Willen der religiösen und traditionellen Eliten modernisieren, ging dabei jedoch über den eher rein technischen Ansatz seines Vaters hinaus. Habibullah selbst hatte zwar bereits erste zaghafte Versuche unternommen, den Status der Frauen rechtlich zu verbessern, wie eine legale Beschränkung der Ehefrauenanzahl auf vier und eine klassenabhängige Höchstgrenze für Hochzeitsausgaben, doch erst sein Sohn sollte unter der Einwirkung des einflussreichen, westlich orientierten Intellektuellen und Frauenrechtlers Mahmud Beg Tarzi⁶⁰ und den *Jung-Afghanen* bedeutende Ände-

⁶⁰ Tarzi war davon überzeugt, dass Frauen einen entscheidenden Beitrag für die Gesellschaft leisten können und deshalb bei einer Partizipation auf breiter Basis unterstützt werden müssen. Er sah in einem größeren Freiraum für Frauen den Schlüssel für Fortschritt und steigende Lebensqualität künftiger Generationen und in der islamischen Lehre kein Hindernis für die Besserstellung der Frauen. Er verfasste dazu sowie über bedeutende Frauen der Geschichte und deren Fähigkeiten verschiedene Artikel (Moghadam 1994c, S. 91; Wardak 2003).

rungen angehen. Zentrales Element war bei Amanullah die Trennung von Staat und Religion nach kemalistischem Vorbild (Moghadam 1994c, S. 91; Schubert 2002, S. 19). Aber nicht nur dieses Ideal bewegte ihn zum Handeln, sondern auch die Tatsache, dass Afghanistan seit der Unabhängigkeit von Großbritannien auf die Zahlungen der Engländer verzichten musste und somit für die Finanzierung des Militärs, des Staatswesens sowie der angestrebten Reformen und Modernisierungen selbst aufkommen musste. Zwar war es Amanullah gelungen, durch den Einsatz seines Außenministers Mahmud Beg Tarzi in verschiedenen europäischen Ländern Botschaften zu eröffnen und von diesen kleinere Unterstützungshilfen zu erhalten, diese kamen jedoch nur unregelmäßig und waren unzureichend. Er sah sich zunehmend gezwungen, einen Weg zu finden, um den Anspruch der Zentralmacht gegenüber den partikularen Gesellschaften geltend zu machen „und damit eine effizientere Kontrolle der sozioökonomischen Ressourcen des Landes [zu] garantieren“ (Kreile 2002a, S. 44). Über die Schwächung der Familien- und Stammesstrukturen und der Einsetzung des Staates als neuem „Garant der Rechte der Individuen“ (Kreile 2002a, S. 46) sollte eine Umverteilung der Loyalitäten vonstatten gehen. Anstelle der Familien- und Clanstrukturen oder der traditionellen religiösen Eliten sollte zukünftig der Staat als wichtigste Institution in den Vordergrund gestellt werden. Um dies zu erreichen, führte Amanullah einige stark umstrittene Verfassungs- und Gesetzesänderungen durch. So sollten Mann und Frau fortan gleichberechtigt sein, Frauen ihren Körper nicht mehr ganz verschleiern müssen und die Polygamie sowie das Wegschließen der Frauen gemäß *pardah* sollte abgeschafft werden (Brechna 2005, S. 195–196; Kreile 2002a, S. 45; Schetter 2007c, S. 76). Wie Silke Wörmann und Renate Kreile betonen, orientierte sich Amanullah dabei jedoch streng an den religiösen Normen gemäß der *hanafitischen* Rechtsschule (siehe Kapitel 4.1), auch da er von einem Nebeneinander von Islam und Modernisierung überzeugt war. So verbot er auch entgegen der verbreiteten Meinung weder *pardah* noch die Polygamie, sondern wies lediglich aktiv auf die Vorzüge der Monogamie hin und missbilligte das Wegschließen der Frauen öffentlich. Auch wurde in den neu eingeführten Mädchenschulen⁶¹ lediglich Sprachunterricht, Geschichte und Ko-

⁶¹ Angemerkt sei hier, dass es insgesamt lediglich drei Mädchenschulen gegeben hat, an denen überwiegend Mädchen aus dem Königshaus sowie den höheren Schichten am Unterricht teilnahmen. Die erste Mädchenschule, die Platz für etwa 800 Schülerinnen bot, wurde von der Königin Soraya selbst verwaltet und war im Palast untergebracht. Weitere geplante Schulen konnte

rankunde unterrichtet. Die Lehrbücher vermittelten traditionelle Werte sowie das Bild der beispielhaften muslimischen Afghanin, die sich durch Tugendhaftigkeit und Gläubigkeit auszeichnet (Grevemeyer 1990, S. 256–257; Wörmann 2003, S. 97–100).

Seine Ehefrau Soraya, die Tochter Mahmud Beg Tarzis, lebte dieses ‚neue‘ Bild der Afghanin vor. Sie reiste in westlicher Kleidung unverschleiert an seiner Seite und bestärkte die Afghaninnen darin, ihrem Vorbild zu folgen. Sie verwaltete die erste Mädchenschule und gründete 1921 die Zeitschrift *Ershad an-neswan*, die sich vornehmlich mit Berichten über Kindererziehung und Gesundheitsthemen an Frauen richtete. Und auch andere Frauen, vornehmlich ebenfalls aus dem Königshaus stammend, wurden beruflich aktiv und übernahmen wichtige Verwaltungspositionen und engagierten sich öffentlich für mehr Bildung und Rechte für Frauen. So auch Amanullahs Schwester Seraj ul-Banat, die das erste Frauenkrankenhaus leitete und 1925 die erste Frauenschutzorganisation *Anjoman-e hemayat-e neswan* gründete, die Frauen vor allem gegen die ungerechte Behandlung ihrer Männer unterstützte (Grevemeyer 1990, S. 256; Wörmann 2003, S. 96,98-100).

Amanullah sprach den Frauen aber auch mehr Rechte zu, wie die Option der Klage gegen ihren Mann bei Nicht-Gleichbehandlung in einer polygamen Ehe. Als besonders gewichtig müssen jedoch die gesetzlichen Reglementierungen hinsichtlich der Eheschließung bewertet werden. Zwar gab er kein Mindestheiratsalter vor, plädierte aber dafür, dass Minderjährige nicht verheiratet werden sollten, da dies den Geboten des Islam widerspräche. Des Weiteren wurden sämtliche Hochzeitsrituale, wie die Dauer der Feierlichkeit, die Kosten als auch der Brautpreis und die *mahr* (Morgengabe) gesetzlich reguliert. Zudem mussten Braut wie Bräutigam der Ehe zustimmen, Witwen gegen ihren Willen weiterzuverheiraten blieb verboten. „Strukturfunktional betrachtet, heißt dies, die Eheschließung aus ihrem traditionellen Bedeutungskontext zu lösen, in dem die Heirat eine Allianz zwischen Familienverbänden konstituiert“ (Kreile 2002b, S. 42). Diese geplante Privatisierung der Eheschließung bedeutete deshalb eine fundamentale Gefahr für die bestehende Gesellschaftsstruktur, da die Ehe einem Geschäft gleich dazu diente, die Familien in einem reziproken Austauschsystem

Amanullah nicht umsetzen, ebenso wenig wie die Schulbildung für über 12jährige (Moghadam 1994c, S. 92–93; Wörmann 2003, S. 98–99).

und Abhängigkeitsverhältnis miteinander zu verbinden. Sowohl die nun streng vorgegebene Morgengabe als auch der abgeschaffte Brautpreis waren Ausdruck für den ‚Wert‘ der Frau, der sich wiederum aus dem Ansehen und der Ehre der Frau und ihrer Familie ableitete. Zudem wurden auf diesem Weg Familienfehden- und Konflikte beigelegt oder politische Allianzen besiegelt. Das soziale Gefüge und die Gesellschaftsordnung schienen so durcheinander zu geraten (Moghadam 1994c, S. 88; Wörmann 2003, S. 101–102).

Diese „staatsfeministischen“ Eingriffe in die Geschlechterverhältnisse [zielten] darauf ab, den strukturellen Zusammenhalt und die Autonomie der partikularen Gemeinschaften aufzubrechen. Der modernisierende Staat machte sich im Interesse des »nation-building« daran, den familiären, tribalen und religiösen Patriarchen die Kontrolle über »ihre« Frauen streitig zu machen (...) (Kreile 2005, S. 109).

Bei der Übernahme dieses Instruments orientierte sich Amanullah ebenfalls an der Region des ehemaligen Osmanischen Reiches, wo zu dieser Zeit die ‚Frauenfrage‘ oftmals zum Zweck des Nation-Building eingesetzt wurde (vgl. Kapitel 2.2). Dennoch stellte die afghanische Gesetzgebung zur damaligen Zeit die progressivste in der muslimischen Welt dar (Kreile 2007, S. 7; Moghadam 1994c, S. 92–93). Solch grundlegende Eingriffe in die bisherige Gesellschaftsordnung wurden jedoch als Gefahr für die Werte des Islams (obgleich sie der *hanafitischen* Rechtsschule entsprachen) und die der Gemeinschaft angesehen. Amanullah hatte es zudem nicht geschafft, neben den rechtlichen Bestimmungen auch adäquate begleitende sozialpolitische Leistungen zu schaffen. Dies musste in einer Gesellschaft, in der Sicherheit und Schutz lediglich über die Zugehörigkeit zum Kollektiv gegeben war, zwangsläufig zum Scheitern führen. Viele seiner Vorhaben und Reformen musste er auf Druck des traditionellen Establishments und in Reaktion auf blutige Revolten zurückziehen oder modifizieren, wie eine verbindliche Festlegung des Mindestheiratsalters auf 18 Jahre für Mädchen, bzw. 20 Jahre für Männer. Im Rahmen einer kleineren *loya jirga* mit ausgewählten Teilnehmern schaffte Amanullah es zwar, diese Reformen größtenteils bewilligt zu bekommen, doch die Mullahs mobilisierten das Volk gegen ihn (Brechna 2005, S. 197; Kreile 2002, S. 46; Moghadam 1994c, S. 93; Schetter 2007c, S. 76).⁶²

⁶² Teilweise werden Vermutungen laut, die eine Unterstützung der Mullahs durch die Engländer unterstellen. Konkrete Beweise gibt es dafür jedoch nicht (Brechna 2005, S. 199; Shahrani 2008, S. 171).

Da der staatliche Einfluss ohne die Unterstützung der traditionellen Eliten nicht über die städtischen Gebiete hinaus reichte, hatte Amanullah sie zu sogenannten ‚Mittelsmännern‘ zwischen Staat und Landbevölkerung ernannt und in den offiziellen Bürokratieapparat integriert. Dies verstärkte jedoch Amanullahs Abhängigkeit von ihnen und verstärkte deren Einflussgrad sowie Machtansprüche und führte somit zu einer Schwächung des Staates. Denn seine Gegner, wie unter anderem die Mullahs, hatten angesichts der vielfältigen Reformvorhaben Amanullahs Angst um ihre eigenen Machtansprüche. Sie übertrieben bewusst und verbreiteten Unwahrheiten, um somit den Eindruck zu verstärken, Amanullah sei vom Glauben abgefallen, seine Ehefrau verhielte sich untugendhaft und seiner Aufgabe als Religionsbewahrers würde er nicht mehr gerecht werden. So wurde z. B. von den religiösen Eliten verbreitet, Amanullah sei auf einer Europareise zum Christentum konvertiert, was sich besonders an dem westlichen Auftreten seiner eigenen Frau zeige,⁶³ und habe deshalb das Tragen des Schleiers verboten, obwohl es sich lediglich um die Abschaffung der Schleierpflicht handelte.⁶⁴ Dies führte zu einem Schrei des Aufruhrs. Die ‚Frauenfrage‘ bot sich als sichtbares Element dieser neuen Politik an, verband man doch mit einer verschleierten Frau eine muslimische Frau, mit einer unverschleierten eine ungläubige. Diese einfache vermeintliche Kausalität konnte man der überwiegend ungebildeten Landbevölkerung leicht nahebringen. Es wäre zwar unangemessen, Amanullahs westliche, säkulare Familien- und Frauenpolitik als verantwortliches Moment aus der Vielzahl an Änderungsmaßnahmen als diejenige zu identifizieren, die zu seinem Sturz geführt hat, dennoch bot sie seinen Gegnern eine Angriffsfläche (Huber 2007, S. 189; Schetter 2007c, S. 75–77; Wörmann 2003, S. 96–100).

Dies hatte auch sein Nachfolger, der Tadschike Habibullah, der selbst Analphabet war, verstanden. Er hatte als Anführer des Aufstandes die Entscheidung für Amanullah gleichgesetzt mit einer gegen den Koran und den Islam. Unmittelbar

⁶³ So wurden gezielt Kopien von westlichen Pressefotos der Königin in westlicher, unverschleierter Kleidung verteilt, auf denen sie zum Teil auch dekolletiert abgebildet war (Huber 2007, S. 189).

⁶⁴ Ähnlich verhielt es sich mit der Regelung zur Polygamie, wo sich die Historiker (wahrscheinlich aufgrund der unterschiedlichen Angaben) uneins sind, ob es sich um ein konkretes Verbot handelte, oder ob es eine Frage der Auslegung sei, dass alle Frauen gleich zu behandeln seien und sie darauf ein einklagbares Recht hatten. Wiederum andere Quellen geben an, dass ein konkretes Verbot lediglich für Regierungsoffiziere galt (Moghadam 1994c, S. 94; Schetter 2007c, S. 76; Wörmann 2003, S. 100).

nach seinem Sieg erließ er, wie zuvor den Mullahs im Gegenzug für ihre Unterstützung zugesagt, die Aufhebung verschiedener als ‚unislamisch‘ geltender Beschlüsse seines Vorgängers, allen voran diejenigen, die die Frauenpolitik betrafen; Mädchenschulen wurden wieder geschlossen, im Ausland studierende Frauen zurückberufen und die Schleierpflicht erneut eingeführt. So erhoffte er sich, die Unterstützung der breiten Bevölkerung, insbesondere des großen paschtunischen Teils zu sichern, war er doch der erste nicht-paschtunische Herrscher seit der Staatsgründung. Dass dies jedoch nicht der erhoffte Erfolgsgarant war, musste auch er bald spüren, als die Bevölkerung gegen ihn rebellierte und er nach nur neun Monaten gestürzt wurde. Die ausschweifenden Plündertouren seiner Truppen sowie seine Unfähigkeit, für Sicherheit zu sorgen, hatte die Bevölkerung gegen ihn aufgebracht (Schetter 2007c, S. 77; Wörmann 2003, S. 101). So lässt sich feststellen, dass die ‚Frauenfrage‘ zwar ein zentrales, wenn auch sicherlich nicht das einzige Element der Machtsicherung darstellte.

5.3 *Zwischen Tradition und Reformierung*

Der als Kriegsheld gefeierte Nadir Khan übernahm die Macht. Er machte den paschtunischen Stämmen gegenüber viele Zugeständnisse, welche zu deren weiterem Erstarren und weitgehender Autonomie führte. Wichtige Regierungsposten blieben ihnen jedoch verschlossen. Um auch die religiösen Eliten für sich zu gewinnen, wurde der Islam wieder zur Staatsreligion erhoben, die Rechtsordnung beruhte auf der *Sharia* und Sunniten wurden bei der Ämtervergabe bevorzugt. Zusätzlich wurde ein aus geistlichen Gelehrten bestehendes Gremium gegründet, das die Legislative auf ihre Rechtmäßigkeit hin überprüfen sollte. Bedeutende Regierungsämter wurden mit den wichtigsten religiösen Führern besetzt (Schetter 2007c, S. 79–80; Wörmann 2003, S. 104–105).

Es vermag deshalb nur wenig zu verwundern, dass sich zu Beginn nur wenig Positives in Hinblick auf die Frauenrechte entwickelte. So machte Nadir Schah alle Reformen Amanullahs rückgängig, hielt am Schleiergebot für Frauen fest und ließ die Mädchenschulen für die zwei ersten Jahre geschlossen,⁶⁵ bis 1931

⁶⁵ Die Quellen divergieren hier hinsichtlich der Zuordnung der veranlassenden Politiken. Die oben angeführte Variante ist die den vorliegenden Materialien nach gängige, es gibt jedoch auch Stimmen, die die Rücknahme der Reformen sowie die Einrichtung des religiösen Gremiums noch Amanullah zurechnen, der diese in einem letzten Versuch des Machterhalts veranlasst haben soll (Moghadam 1994c, S. 94).

die erste unter dem Deckmantel einer Hebammenschule wiedereröffnet wurde. Zeitschriften für Frauen blieben jedoch – bis auf eine stark religiös geprägte Ausnahme – weiterhin verboten. Die verfassungsgemäßen Rechte beider Geschlechter wurden auf die geltenden (rigiden) traditionellen Rechte eingeschränkt, bei denen die Frauen den Männern gegenüber als eindeutig unterlegen anzusehen sind. Spezifische Frauenrechte wurden nicht erwähnt. Nadir Schah – wie auch die folgenden Regierungsinhaber – zogen es vor, ihre Reformen auf weniger umstrittene Bereiche zu beziehen und diese in erster Linie in gut kontrollierten Gebieten umzusetzen um den eigenen sowie den Machtanspruch der Familie zu verfestigen (Grevemeyer 1990, S. 259/270; Rostami-Povey 2007, S. 10; Wörmann 2003, S. 104–105).

Dieses Vorgehen sollte sich auszahlen. Die folgenden Jahre waren so stabil wie lange zuvor nicht mehr. Während der Regierungszeit von Nadir Schahs Sohn Zahir Schah von 1933 bis 1973 sollte eine schrittweise Liberalisierung und teils eine zumindest zaghafte Demokratisierung des Landes von Statten gehen. Zwar kam es immer wieder zu Kontroversen zwischen liberalen und religiös-traditionellen Kräften, diese entluden sich jedoch nicht in dem gewaltsamen Ausmaß der Jahre zuvor. Zunächst hauptsächlich von Deutschland, Frankreich, Italien und Japan bei dem Auf- und Ausbau des Bildungs- wie Wirtschaftswesens unterstützt, brachten sich mit Beginn der 40er Jahre die USA und im Anschluss zu Beginn der 50er Jahre die Sowjetunion stärker ein. Geschickt gelang es Afghanistan im Rahmen des kalten Krieges das Engagement beider Seiten für sich zu nutzen und die Entwicklung des Landes voranzutreiben. Insbesondere in Kabul sprach man von ‚goldenen Jahren‘ (Schetter 2007c, S. 84–85; Schlagintweit 2007, S. 36).

Mit dem wirtschaftlichen kam auch der gesellschaftliche Wandel und damit einhergehend erweiterte Rechte für Frauen, wenn auch in erster Linie erneut für die städtischen Mittel- und Oberschichten. 1939 wurde die Schulpflicht für Mädchen eingeführt und während der 1940er Jahre begannen Afghaninnen sich zunehmend zu organisieren, auch in der neuen staatlichen Frauenwohlfahrtsorganisation. Neue Berufsfelder taten sich auf und ab 1950 durften Frauen die Universität zusammen mit Männern besuchen, wenn auch nur verschleiert. Viele ergriffen den Beruf der Lehrerin oder wurden Ärztinnen, Hebammen oder Pflegerinnen. Aufgrund der nach wie vor vorherrschenden Regeln der strikten Geschlechter-

trennung war in den Bereichen Bildung und Gesundheit besonderer Bedarf, denn vielerorts war es immer noch undenkbar, dass eine Frau sich von einem Mann untersuchen ließe oder unverschleiert von einem Lehrer unterrichtet wurde. Aber auch im Bereich des Journalismus wurden Frauen tätig: bei Zeitungen und erstmals auch im Radio als Moderatorinnen sowie Nachrichtensprecherinnen⁶⁶, was einer Revolution gleich kam, denn auch die weibliche Stimme fällt traditionell unter *purdah*. Ähnliches gilt für die Berufe als Sängerinnen, Schauspielerinnen oder Flugbegleiterin, doch selbst diese wurden zunehmend ergriffen. 1959 wurde die Schleierpflicht abgeschafft, dieses Mal ohne nennenswerten Widerstand.

Drei Jahre später wurde erneut der Vorstoß mit neuen Regelungen zum Familienrecht gewagt. Federführend dabei war Daud Khan, ein Neffe Zahir Schahs, der die Regierungsgeschäfte von 1953 bis 1963 leitete. Sein Ziel war eine Stärkung des Staates um eine ganzheitliche Modernisierung des Landes autoritär voranzutreiben. Conrad Schetter charakterisiert Daud wie folgt: „Daud entsprach dem damals weit verbreiteten Typ des selbstbewussten Dritte-Welt-Politikers und kann in eine Reihe mit Nasser, Nehru oder Sokarno gestellt werden“ (Schetter 2007c, S. 81). In den Frauen sah er eine ökonomische Ressource, deren Mitarbeit für seine Reformen dringend benötigt wurde. Deshalb bestärkte er die Afghaninnen darin, zur Schule zu gehen und einen Universitätsabschluss anzustreben, was vor allem unter der ärmeren Stadt- und Landbevölkerung auf Ablehnung stieß, die es vorzog, ihre Töchter möglichst frühzeitig zu verheiraten. Darüber hinaus unterstützte er ab 1959 Frauen, die aktiv an der Regierung teilnehmen wollten und versprach denen, die ohne Schleier in der Öffentlichkeit auftraten, Schutz durch die Regierung (Wörmann 2003, S. 109–114). Wie sein Vorgänger Amanullah versuchte er zudem, über Eingriffe in die Familienstrukturen den Einfluss des Staates auszuweiten. So erließ er 1961 eine Reihe an Gesetzen, die vor allem auf den Bereich der Eheschließung zielten. War es bisher gängig, dass lediglich der Vormund der Braut zustimmen musste, war es fortan vorgesehen, dass Braut und Bräutigam beide selbst zur Heirat einwilligen mussten. Die Ehe war fortan nur gültig, wenn neben der kirchlichen auch eine staatliche Trauung stattgefunden hatte, was beurkundet werden musste. Das Mindestalter wurde auf 15 Jahre festgelegt und geplante Eheschließungen konnten vom Staat zum

⁶⁶ Als erste Nachrichtensprecherin Afghanistans ging 1947 die Enkelin Tarzis, Latifa Kabir Saraj, in die Geschichte ein (Wörmann 2003, S. 113).

Wohle der Braut oder des Bräutigams angefochten werden. Zwar machte der Staat keinerlei Vorgaben zur Höhe des Brautpreises oder der *mahr*, aber mit der verpflichtenden Unterschrift auf dem staatlichen Ehevertrag ging letztere in den verbrieften Besitz der Braut über. Forderungen finanzieller Art oder nach ausschweifenden Hochzeitsfeierlichkeiten wurden verboten. Witwen durften ebenso wenig zur Wiederheirat gezwungen werden, wie ein Heiratsarrangement zur Tilgung von Schulden oder als Ausgleichsleistung im Konfliktfall eingesetzt werden durfte. Damit versuchte der Staat erneut tief in die existierenden Gesellschaftsstrukturen einzugreifen: Individualisierung der Eheschließung und staatliche Kontrolle über die Motive sollten die reziproken Bindungen und Loyalitäten außerhalb des Staatseinflusses unterminieren (Kreile 2002b, S. 42–43; Rahimi 1986, S. 63-77, 91-95; Wörmann 2003, S. 110–116).

Mit der neuen Verfassung wurde 1964 den Frauen rechtliche Gleichheit sowie das passive und aktive Wahlrecht gewährt. Die neu entstandene weibliche Bildungselite betätigte sich zunehmend auch im politischen Bereich, arbeitete in Ministerien,⁶⁷ in der *loya jirga*, im Parlament sowie im Kabinett, sowohl in der Verwaltung als auch im diplomatischen Dienst und vertrat Afghanistan so offiziell im Ausland sowie auf UN Ebene. Aber auch wenn es im Hinblick auf politische Beteiligung und gleiche Bezahlung in Afghanistan zu dieser Zeit besser bestellt war, als in einigen westlichen Ländern, kam diese Entwicklung im Endeffekt bestenfalls zehn Prozent der Bevölkerung, nämlich der Stadtbevölkerung, zugute. Und auch dort ging ein Großteil der Frauen in den siebziger Jahren noch verschleiert, so z.B. in Kabul noch ca. 70 Prozent. Weiter, also in die ländlichen Gebiete hinein, reichte der Einfluss der Regierung nicht. Es darf daher erneut angezweifelt werden, inwieweit die Reformen umgesetzt werden konnten. Fatima Wardak geht davon aus, dass lediglich fünf Prozent der Frauen von den neuen gesellschaftlichen Freiheiten profitieren konnten und zweifelt eine Entwicklung über die Kabuler Stadtgrenzen hinaus generell an (Kreile 2007, S. 13; Kreile 2002b, S. 43; Rahimi 1986, S. 56-65, 72-77; Wardak 2003; Wörmann 2003, S. 114–115).

⁶⁷ Die Mehrzahl der Frauen war in den Ministerien für Gesundheit und Erziehung tätig, einige jedoch auch in Ressorts der Außen-, Innen- sowie Verteidigungsministerien (Wörmann 2003, S. 114).

5.4 *Die Machtübernahme der Kommunisten – Frauenpolitik im Namen des sozialen Wandels*

Ab Mitte der 1960er verschlechterte sich jedoch die Situation in Afghanistan. Zum einen kam es zunehmend zu Reibungen zwischen den neu entstandenen, ursprünglich vom Land stammenden, städtischen Bildungseliten und dem traditionellen Establishment. Vor allem die Kabuler Studenten und Absolventen weiterführender Schulen und Universitäten waren frustriert darüber, dass ihnen trotz Qualifikation und Motivation aufgrund ihrer Abstammung keine Möglichkeit zur politischen Teilhabe eingeräumt wurde. In neuen, rechtlich illegalen Parteien⁶⁸ schlossen sie sich gegen die Regierung zusammen. Zum anderen stagnierte die Wirtschaft, vor allem da die ausländischen Investitionsgelder zurückgingen, Kredite zurückgezahlt werden mussten und sich viele Projekte als nur wenig rentabel erwiesen. Schätzungen zufolge deckten die ausländischen Zuwendungen 40 Prozent der öffentlichen Ausgaben, ein auch nur teilweiser Wegfall dieser Gelder führte zu einem schrumpfenden Haushalt und steigenden Preisen. Als zwischen 1969 und 1971 während einer lang anhaltenden Dürreperiode trotz zusätzlicher ausländischer Nothilfe mehrere tausend Menschen verhungerten, destabilisierte dies das Land zusätzlich, denn erstmals wurde der König Sahir Schah, der seit 1963 selbst aktiv die Regierungsgeschäfte führte, persönlich verantwortlich gemacht (Schetter 2007c, S. 87–89; Schlagintweit 2007, S. 37–38).

Mit Hilfe des gemäßigten Arms der leninistisch-marxistischen Demokratischen Volkspartei Afghanistan (DVPA) *parcham*⁶⁹ und einigen in der Sowjetunion ausgebildeten Offizieren putschte Daud am 17. Juli 1973 während einer Auslandsreise Zahir Schahs unblutig. Dies sollte der Startpunkt einer folgenschweren Wende in der Geschichte Afghanistans werden. Daud setzte auf einen repressiven, autoritären Regierungsstil, der sozialistische wie vor allem aber nationalistische Züge trug. Die Monarchie wurde abgeschafft und Afghanistan zur

⁶⁸ Die Parteienlandschaft bestand in erster Linie aus kommunistischen und islamistischen Gruppierungen, die sich entlang ethnischer Grenzen ausgebildet hatten. Zwischen diesen beiden Hauptströmungen kam es verhäuft zu Streitigkeiten bis hin zu blutigen Zusammenstößen, vor allem an den Universitäten, die als Hauptrekrutierungsstellen dienten. Dabei handelte es sich bei den Parteien um ein rein städtisches Phänomen und keinesfalls um eine landesweite Massenbewegung (Baraki 2002, S. 32–33; Schetter 2007c, S. 90–91).

⁶⁹ Die DVPA war die bedeutendste kommunistische Partei zu dieser Zeit. Sie hatte sich bereits 1966 in den gemäßigten, aus der traditionellen Kabuler Oberschicht bestehenden Arm *parcham* (Fahne) sowie in den radikaleren Arm *khalq* (Volk), dem ca. dreimal so viele Mitglieder – hauptsächlich bestehend aus den zugezogenen Studenten aus Süd- und Ostafghanistan – angehörten, aufgesplittert (Schetter 2007c, S. 90).

Republik ernannt. Die wichtigsten Kabinetts- und Regierungsposten übernahm er selbst oder besetzte sie mit nahen Militärs. Die Religion und ihre Repräsentanten verloren rapide an Einfluss, das staatliche wurde über das religiöse Gesetz gestellt.⁷⁰ Eine Landreform wurde initiiert, scheiterte jedoch am enormen Widerstand der Bevölkerung. In der neuen Verfassung von 1977 wurden Frauen ohne religiöse Einschränkungen den Männern gegenüber gleichgestellt. Dazu gehörte auch, dass Frauen eine juristische wie islamrechtliche Ausbildung erhalten konnten und als Richterinnen an unterschiedlichen Gerichten arbeiteten. Eheschließungen wie Scheidungen wurden nach westlichem Vorbild auf vertraglicher Basis geregelt, ohne religiöse oder kulturelle Werte und Traditionen mit einzu beziehen. Erstmals gab es auch Regelungen zum Unterhaltsrecht nach Scheidungen, die von Mann und Frau eingereicht werden durften sowie über das Sorgerecht der Kinder – ein Novum, denn bisher blieben die Kinder nach einer Scheidung gemäß traditionellem und entgegen dem religiösen Verständnis beim Vater. Die Reichweite der neuen Richtlinien darf aber auch hier angezweifelt werden, denn insbesondere im privaten Bereich und außerhalb der städtischen Gebiete blieben die Frauen benachteiligt (Schetter 2007c, S. 92–93; Wörmann 2003, S. 118–121).

Im Stadtbild von Kabul waren in den 70er Jahren sehr unterschiedliche Frauen zu sehen: westlich gekleidete, die zu einer kleinen städtischen Elite gehörten, Frauen, die lediglich die Haare verhüllt hatten, aber auch zahlreiche Frauen mit dem Ganzkörperschleier, der Burqa. Im Ganzen prägten jedoch die Männer das Straßenbild – und dies umso mehr, je größer die Entfernung zur Hauptstadt wurde (Schubert 2002, S. 21).⁷¹

Gegen die traditionellen wie religiösen Eliten, die sich mit ihrer neuen, rein kulturellen Rolle nicht zufriedengeben wollten, ging Daud mit Verfolgungs- und Verhaftungswellen vor, was zu ersten Flüchtlingswellen, vor allem nach Pakistan, führte. Für die Islamisten stellte dies den Beginn des Afghanistankrieges dar: in Pakistan bildete sich der Widerstand der Mujahedin gegen Daud und die Kommunisten. Aber auch mit seinen einstigen Unterstützern, den *parchamis*

⁷⁰ Die Umsetzung ist erneut kritisch zu bewerten: „Die geringe Zahl von Straftaten einer veröffentlichte Studie lässt die Schlussfolgerung zu, dass viele Straftaten durch Mittelmänner oder Dorfgeistliche geregelt wurden und eher das Gewohnheitsrecht zur Anwendung kam“ (Wörmann 2003, S. 119).

⁷¹ Hafizullah Emadi verweist darauf, dass gebrauchte westliche Kleidung in den 70ern insbesondere für die ärmeren Bevölkerungsschichten attraktiv war, da die gebrauchte Kleidung aus den USA im Vergleich zur in Handarbeit hergestellten Bekleidung Afghanistans qualitativ minderwertig, aber auch deutlich günstiger war. Überwiegend Familien der neuen und alten städtischen Elite hatten die Möglichkeit, sich qualitativ hochwertige westliche Kleidung zu kaufen (Emadi 2002, S. 22–23).

hatte er sich bereits 1975 überworfen. Zusätzlich in Bedrängnis geriet er durch eine wirtschaftliche Verschlechterung und zunehmende Nahrungsknappheit bei wachsender Bevölkerung. Es kam zunehmend zu gewaltsamen Zusammenstößen zwischen Landbevölkerung und Staatsbediensteten, auch da er es – ähnlich wie seine Vorgänger – trotz Bürokratieausbau nicht geschafft hatte, anerkannte staatliche Institutionen zu schaffen, die als Katalysator hätten dienen können. Den Sowjets war diese Entwicklung alles andere als Recht, zumal Daud sich weder eindeutig zur Sowjetunion bekannte, noch sich deren Willen hinsichtlich einer Erhöhung der sowjetischen Militärberater beugte. Im Gegenteil reduzierte er deren Anzahl, wodurch die sowjetische Machtbasis zunehmend schwand. Nichts desto trotz hatte die UdSSR keinerlei Interesse an einer Invasion, nicht zuletzt, da sie „die rudimentären Voraussetzungen, die für eine sozialistische Revolution notwendig waren“ (Schetter 2007c, S. 94), als nicht gegeben ansahen. Deshalb überraschte der blutige Putsch der beiden DVPA-Flügel *khalq* (Volk) und *par-cham* (Fahne) zusammen mit prosowjetischen Militärs im Anschluss an eine Massenverhaftung der führenden Persönlichkeiten der DVPA im April 1978 (April-Revolution oder auch Saur-Revolution) (Rostami-Povey 2007, S. 11; Schetter 2007c, S. 91–95; Schubert 2002, S. 22).

Waren Dauds Versuche der Machtausweitung ebenso wie die seiner Vorgänger noch hauptsächlich auf die städtischen Gebiete begrenzt, so wollte sich die neue Regierung unter Amin und Taraki damit nicht zufriedengeben. Landreform, Gleichstellung von Mann und Frau, eine Alphabetisierungskampagne sowie bessere Arbeitsbedingungen und Rechte für die ‚Arbeiterklasse‘ sollten gemäß dem sowjetischen Vorbild – jedoch unter Außerachtlassung der afghanischen oder religiösen und traditionellen Gegebenheiten – zu einer radikalen Umgestaltung der Gesellschaft innerhalb der nun Demokratischen Republik Afghanistans führen. Im Rahmen der Landreform wurde die traditionelle Dorfelite entmachtet, alle Landrechte über sechs Hektar wurden ohne Entschädigung aberkannt und sollten über den Staat der ländlichen Unterschicht zugute kommen. Diese war jedoch weder daran interessiert mehr Land zu erwerben, noch finanziell darauf vorbereitet. Zudem gilt Landbesitz gemäß islamischen Vorstellungen als unantastbar und verletzte die Ehre der enteigneten Paschtunen, die somit nicht in der Lage waren, ihr Land zu beschützen. Eine Umverteilung widersprach somit dem

traditionellen Leben. Während sich die gesetzlichen Änderungen⁷² in Hinblick auf die Privatisierung der Eheschließung formal nur unwesentlich von den vorherigen Anläufen unterschieden, war das Vorgehen bei der Umsetzung dieses Mal wesentlich entschlossener. So wurde nicht nur die traditionelle Hochzeit als „ein Rückfall in ‚vormoderne‘ Zeiten deklariert“ (Wörmann 2003, S. 124), sondern Verstöße gegen die neuen Regelungen auch mit Haftstrafen bis zu drei Jahren oder anderen Repressionen geahndet (Baraki 2002, S. 33; Kreile 2002b, S. 43; Schetter 2007c, S. 96–97; Wörmann 2003, S. 123–125). Erstmals hatte die Regierung durch die „Parteimitglieder und staatlichen Organe in den Provinzen (...) genügend Mittel [zur Hand, um] die Umsetzung der verkündeten Erlasse sicherzustellen, bisweilen auch gewaltsam“ (Kreile 2002b, S. 43).

Die Bewertung dieser Zeit fällt unterschiedlich aus. Valentine Moghadam stellt lobend heraus, dass zu dieser Zeit erstmals auf allen Ebenen auch Frauen aktiv die Politik mitgestalten und umsetzen konnten, sodass viele einkommensschaffende und gesundheitsfördernde Projekte sowie juristische Beratungsstellen eingerichtet wurden. Viele Frauen traten aktiv in das Berufsleben ein, nahmen Stellen im Staatsapparat an, engagierten sich in den Massenorganisationen des Regimes und traten öffentlich auf (Moghadam 1994c, S. 97). Andere, wie Renate Kreile, Hafizullah Emadi oder Silke Wörmann geben dahingegen an, dass die Frauen vielmehr stärker politisch instrumentalisiert wurden und als Arbeitskräfte für die technische und bürokratische Modernisierung des Landes dienten, insbesondere, da es aufgrund der zunehmenden Unruhen an männlichen Arbeitern fehlte. Anstelle einer fehlenden breiten Arbeiterklasse wurden die Frauen „gleichsam zum ‚Surrogat-Proletariat‘ und Motor des sozialen Wandels erkoren“ (Kreile 2002b, S. 43). Ziel war es, mit Hilfe der Frauen das Land gemäß den sowjetisch-sozialistischen Vorstellungen zu reformieren und die alten Strukturen zu durchbrechen. Diejenigen, die sich gegen die Regierung stellten wurden gefoltert, inhaftiert oder sogar exekutiert. Darunter befanden sich auch viele Frauen, unter anderem demonstrierende Studentinnen (Emadi 2002, S. xv–xvi; Kreile 2005, S. 110; Wörmann 2003, S. 125–126). Elaheh Rostami-Povey zweifelt in

⁷² In manchen Fällen wird aus der vorliegenden Literatur nicht ganz klar, was formal implementiert wurde und was nicht. Valentine Moghadam verweist darauf, dass z.B. geplante Gesetze zum Scheidungsrecht von Frauen, die zwar aufgrund des islamistischen Widerstandes nie offiziell erlassen wurden, von den an den Gerichten tätigen Richterinnen und Anwältinnen dennoch angewandt wurden und diese Frauen im Hinblick auf Unterhaltszahlungen für sie und ihre Kinder sowie bei Sorgerechtsangelegenheiten unterstützten (Moghadam 1994c, S. 98).

Anlehnung an Nancy Tapper eine effektive Beteiligung der Frauen bei der Reformentwicklung generell an: „[These reforms] all were formulated by the male Afghan elite, based on western models“ (Rostami-Povey 2007, S. 11). Und auch Renate Kreile gibt an, dass nach wie vor auf beiden Seiten die Männer die Normgeber waren, „denen sich die Frauen unterzuordnen hatten, sie beanspruchten die Kontrolle über die Frauen und instrumentalisierten sie für ihre politischen Ziele“ (Kreile 2002a, S. 48).

Besonderes Aufsehen und Widerwillen erregte das aggressive Vorgehen bei der Alphabetisierungskampagne. Unter Federführung von *khalq* und der parteinahen Frauenorganisation Democratic Organization of Afghan Women (DOAW) wurden bis August 1979 binnen kürzester Zeit 600 neue Schulen in Dörfern errichtet, in denen Frauen, Männer und Kinder, unabhängig von Alter und Stand, gemeinsam unterrichtet wurden.⁷³ Damit einher ging eine sowjetorientierte ideologische Indoktrination, die unter anderem den modernen, säkularen Stadtbewohner als überlegen deklarierte. Die Lehrer kamen oft aus städtischen Regionen, sodass sie als ortsfremd und teilweise arrogant gegenüber der Landbevölkerung wahrgenommen wurden. Conrad Schetter betont, dass bis zu diesem Zeitpunkt Bildung als etwas durchaus Positives wahrgenommen wurde, da es vor allem in den städtischen Gebieten bis zu einem bestimmten Grad neue gesellschaftliche Aufstiegschancen eröffnete. Die Landbevölkerung – Männer wie auch viele Frauen⁷⁴ – verweigerten sich jedoch gegen diese Verletzung von *pardah* und den sozialen Hierarchien. Für viele stellte diese Zwangsmaßnahme eine Verletzung ihrer Ehre und *sharm* dar, da die Kontrolle über ihre Frauen nicht mehr ihnen oblag. Auch hatten die Männer Angst, dass ihre Frauen die neuen in den Schulen verbreiteten Inhalte an die Kinder weitergeben würden und somit von einem tugendhaften Leben entfremden würden. Sie protestierten gegen die neuen Gesetze, worauf die Regierung mit Repressionen und gewaltsamen Druck reagierte,

⁷³ Zu erwähnen ist an dieser Stelle, dass durchaus nicht alle Mitglieder der DOAW und der DVPA das radikale Vorgehen bei der Umsetzung der Reformen guthießen. Jedoch mussten auch parteiinterne oder parteinahe Gegenstimmen mit Inhaftierung sowie Folter rechnen (Moghadam 1994c, S. 99).

⁷⁴ Für viele Frauen war vor allem der Ehrverlust durch die Verletzung von *pardah* sowie die Herabsetzung ihres Wertes bei den traditionellen Ehevereinbarungen, gekennzeichnet durch einen hohen Brautpreis sowie eine höhere *mahr*, ausschlaggebend. Vor allem dann, wenn ihre bereits getroffenen Hochzeitsarrangement in Gefahr gerieten, wieder aufgelöst zu werden. Sie sahen ihre traditionellen Rolle und Wertstellung in Gefahr, ohne erkennbar neue Verbesserungen zu entdecken, denn erneut konnten hauptsächlich jene städtischen Frauen von den neuen Regelungen profitieren, die auch ohne die Sicherheitsstrukturen ihrer Familie auskamen (Kreile 2002b, S. 43; Wörmann 2003, S. 124/127)

dem innerhalb weniger Monate zehntausende Menschen zum Opfer fielen (Glatzer 2000, S. 95–96; Huber 2007, S. 191; Moghadam 1994c, S. 96–97; Schetter 2007c, S. 97–98; Wörmann 2003, S. 125/129).

Dies machten sich wiederum die nun vom pakistanischen Exil aus agierenden Islamisten zunutzen: „Hier ergab sich für die Islamisten ein optimaler Ansatzpunkt, sie konnten die Unzufriedenheit der Bevölkerung sowie die vermeintliche Bedrohung ihrer Religion für ihre eigenen Ziele instrumentalisieren“ (Baraki 2002, S. 33). Die Unterstützung innerhalb des Landes sowie die Anzahl derer, die sich dem anti-kommunistischen⁷⁵ Widerstand im Ausland anschlossen, wuchs beständig. Und auch die geistliche Elite, die zuvor vorwiegend skeptisch gegenüber den Islamisten gestanden hatte, ließ sich durch die zunehmende feindlich-laizistische Haltung ihnen gegenüber mehr und mehr von politischen Ideen beeinflussen und leiten (Baraki 2002, S. 33; Wörmann 2003, S. 127). Die oftmals tödlich endenden Angriffe auf Staatsbedienstete, Lehrer und vor allem Lehrerinnen nahmen rasch zu. Die Angriffe richteten sich jedoch nicht genuin gegen einen modernen Staat oder gegen die Umsetzung der Frauenrechte, sondern vielmehr gegen die als fremdbestimmt oder zumindest fremdbeeinflusst empfundene Regierung: „(...) the 1978-1979 rebellion was aimed against the regime with strong ties to the Soviet Union rather than simply against women’s rights and a modernizing state” (Rostami-Povey 2007, S. 11).

Nichts desto trotz führte die starke Einbindung der Frauen in die politischen Maßnahmen zu einer folgenschweren Gleichsetzung von Frauenpartizipation und religionsfeindlichem Sozialismus, die bis heute nachwirkt (Miedler 2002, S. 35; Wörmann 2003, S. 127/138). „In Antithese zu den Kabuler Modernisierungseliten operierte der Widerstand der Mujahiddin im Rahmen traditioneller Wertemuster“ (Kreile 2002b, S. 43). Der überwiegende Teil der Bevölkerung lebte nach wie vor gemäß den Traditionen und für viele, auch Frauen, war es selbstverständlich, dass die Eltern das Ehearrangement schlossen und die Gesellschaft gemäß *purdah* lebte. In den dörflichen Strukturen fanden sie Schutz, Wertschätzung und materiellen Rückhalt, weshalb auch nur wenige Frauen außerhalb der Städte die neue Frauenbewegung und -emanzipation nach westli-

⁷⁵ An dieser Stelle wird bewusst auf einen anti-kommunistischen anstelle auf einen islamistischen Widerstand verwiesen, denn nicht alle Unterstützer schlossen sich aufgrund ideologischer, sondern teils auch aus ökonomischen Beweggründen an (Baraki 2002, S. 33–34).

chem Vorbild guthießen und unterstützen (Rostami-Povey 2007, S. 11–12; Wörmann 2003, S. 126–127). Viele der Flüchtlinge, die nach Pakistan gingen, gaben deshalb als einen der Hauptgründe für ihre Flucht die mit Zwangsmaßnahmen verbundenen Alphabetisierungsprogramme für ‚ihre‘ Frauen an. Die Ablehnung ging anderen Orts soweit, dass einige wenige Männer es vorzogen, alle weiblichen Familienangehörigen umzubringen, anstelle sie und sich dem vermeintlichen Ehrverlust auszusetzen (Moghadam 1994c, S. 98; Wörmann 2003, S. 133). Für sie sowie für die Widerstandsbewegung „repräsentierten die Frauen in ihrer traditionellen Rolle (...) die Integrität der Gemeinschaft und die Ehre der Männer“ (Kreile 2002a, S. 48).

Es mag angeführt werden, dass die vorherigen Versuche, Frauen stärker einzubinden, rechtlich zu stärken und ihnen eine Schulbildung zu ermöglichen aufgrund der weitgehenden Außerachtlassung der Landbevölkerung sowie die im weitesten Sinn auf Freiwilligkeit, bzw. Gutwillen der Männer beruhenden Reformumsetzung wenig erfolgreich war und dass ein gesellschaftlicher, revolutionärer Umbruch zu keiner Zeit und an keinem Ort friedlich und ohne Zwangsmaßnahmen vonstatten gegangen sei (Moghadam 1994c, S. 99). Dennoch bleibt festzustellen, dass das radikale und repressive Vorgehen den Frauen langfristig geschadet hat:

Der autoritäre Versuch, die Frauen "von oben" aus der Kontrolle der primären Gemeinschaften zu befreien und ihre Loyalitäten auf den Staat umzulenken, konnte kaum dazu geeignet sein, die Stellung der überwiegenden Anzahl der Frauen zu verbessern (...). Sicherlich mag die gesetzliche Festschreibung erweiterter Rechte für die Frauen auch etliche Frauen bestärkt, zur Erweiterung ihrer Handlungsspielräume beigetragen und ihnen neue Perspektiven eröffnet haben. (...) Für die Sache der Frauen insgesamt mag die Geschlechterpolitik des Regimes, welche die Gegebenheiten der afghanischen Gesellschaft wenig berücksichtigte und die Frauen für den Staatsbildungsprozess instrumentalisieren wollte, perspektivisch mehr Schaden als Nutzen gebracht haben (Kreile 2002b, S. 43).

Der Einmarsch der sowjetischen Truppen über die Weihnachtstage 1979 infolge des wachsenden blutigen Widerstandes und der zunehmenden internen Auseinandersetzungen verschärfte die Konflikte zusätzlich. Auch zunehmend mehr intellektuelle Frauen wandten sich gegen die Regierung, da sie desillusioniert durch die sowjetische Besatzung und die manipulative Instrumentalisierung der Frauen zu politischen Zwecken waren. Im islamistischen Widerstand wurden sie aufgrund ihres ‚verwestlichten‘ Wesens jedoch nicht akzeptiert, zudem stellte

die Verhaftung einer Frau in Folge von Protesten oder Demonstrationen eine Ehrverletzung für ihre männlichen Familienangehörigen dar. Zumal eine aktive Beteiligung im Kampf gegen die Kommunisten bedeutet hätte, die eigenen Ideale und Werte gemäß *purdah* und des Rollenverständnisses zu negieren. Ihnen blieb oft nur der passive Widerstand durch das Anlegen des Schleiers und der Einhaltung von *purdah* (Kreile 2002a, S. 47; Wörmann 2003, S. 133–135).

Zwar wurde die Umsetzung der Reformvorhaben verlangsamt und in einigen Bereichen des Familienrechts,⁷⁶ mit der Wiedereinführung des Religionsunterrichtes sowie der Abschaffung der Koedukation den reaktionären Kräften gegenüber entgegenkommend eingelenkt, jedoch verlor die Regierung somit vollends ihre Legitimation – und somit auch die Option auf die Umsetzung ihrer Vorhaben. Der anhaltende Bürgerkrieg trug zusätzlich dazu bei, dass sich die Implementation der Gesetze hinzog und letztendlich erneut hauptsächlich auf die kontrollierten städtischen Gebiete beschränkte. Denn auch mit der militärischen Unterstützung der Sowjets gelang es der afghanischen Regierung nicht, das Land im Ganzen unter ihre Kontrolle zu bringen. Es vermag deshalb nur wenig zu verwundern, dass sich das Leben der Afghaninnen im Land sowie an der Grenze zu Pakistan während der sowjetischen Besetzung regional stark unterschied. Während sich auf dem Land nur wenig geändert hatte, genossen die parteitreuen Frauen in Kabul und 23 weiteren Städten weitgehende Freiheiten und Autonomie. Sie betätigten sich weiterhin in öffentlichen und sozialen Organisationen, arbeiteten in fast allen Berufsfeldern⁷⁷ – einschließlich dem des Militärs und Geheimdienstes⁷⁸ – und nahmen dabei auch wichtige Vorgesetztenpositionen ein. Dies war in den nichtstaatlichen Betrieben jedoch hauptsächlich dem Umstand verschuldet, dass durch die Einberufung sowie eine hohe Anzahl an Todesopfern auf beiden Seiten die Arbeitsplätze lediglich durch Frauen besetzt

⁷⁶ Valentine Moghadam verweist hier beispielsweise auf die Wiederherstellung des muslimischen Familienrechts (Moghadam 1994c, S. 99). Dafür schildert Silke Wörmann, dass gemäß Artikel 15 der neuen vorübergehenden Verfassung von 1990 der Staat fortan „alle Maßnahmen übernimmt, um die Gesundheit von Mutter und Kindern zu garantieren und für die Erziehung und Bildung der Kinder zu sorgen“ (Wörmann 2003, S. 134).

⁷⁷ So hatten 150 Frauen eine Geschäftserlaubnis, etwa 25000 waren in Industriebetrieben tätig und rund 7300 in Berufs- und Bildungsinstitutionen beschäftigt. Zusätzlich waren etwa 75 Prozent der Studenten weiblich, was jedoch auch an den hohen Todeszahlen unter den Männern sowie dem abzuleistenden Militärdienst lag, was zu einer Verschiebung der Relationen geführt hat (Moghadam 1994a, S. 865–866; Wörmann 2003, S. 130/136).

⁷⁸ „Die Eingliederung von Frauen in militärische Bereiche wurde als ‚Fortschritt‘ für die weibliche Bevölkerung dargestellt“ (Wörmann 2003, S. 131). Eine neugegründete Organisation namens *Russian-Afghan Women's Friendship Society*, die unter direktem russischen Einfluss stand, zielte so speziell darauf ab, Frauen für den Geheimdienst zu gewinnen (Wörmann 2003, S. 131).

werden konnten. In Peshawar hingegen, wo die Mujaheddin die vorherrschende Macht darstellten, durften sich Frauen unter Gewalt- und Todesandrohung nicht in der Öffentlichkeit zeigen, geschweige denn für Frauenrechte oder auch im Widerstand aktiv werden (Baraki 2002, S. 34; Miedler 2002, S. 35; Moghadam 1994a, S. 864–866; Moghadam 1994c, S. 99–105; Wörmann 2003, S. 130–133).

5.5 *Erzwungene Re-Traditionalisierung unter den Mujaheddin und Taliban – Frauenpolitik als Strategieersatz*

Während des jahrelangen Bürgerkrieges kam es zu einer weitgehenden Destruktion der bestehenden Infrastruktur. Dörfer wurden zerstört, etwa 60 Prozent des Gesundheitssystems sowie rund 2000 Schulen, darunter alle 1452 Dorfschulen (Wörmann 2003, S. 129). Viele Frauen verloren ihre Ehemänner, Söhne oder Brüder – der Großteil der rund eine Millionen Todesopfer waren Männer zwischen 20 und 25 Jahren. Es kam zu massiven Flüchtlingsströmen. Dazu gehörten sowohl Angehörige aller politischen wie unpolitischen Gruppen, die entweder gezielt verfolgt wurden oder zwischen die Fronten geraten waren. Etwa 90 Prozent der über drei Millionen Flüchtlinge, die nach Pakistan gegangen waren, gehörten den Paschtunen an, die sich schon bald auf rund 340 Flüchtlingslager aufteilten, in denen jeweils eine der verschiedenen Widerstandsgruppen das Sagen hatte. Das Leben in den Lagern, bestimmt durch räumliche Enge und mangelnde Ausstattung, verschlechterte die Situation für die Frauen. Das Flüchtlingsdasein hatte außerhalb der Stammesstrukturen zu einer gesellschaftlichen Erosion geführt. Die zum Überleben so wichtigen Clan-/Stammes- und Familienstrukturen wurden nachhaltig gestört. Ähnliches lässt sich für innerafghanische Binnenflüchtlingsbewegungen sagen (Rashid 2001, S. 189; Schetter 2007c, S. 104–105; Wörmann 2003, S. 128-130/134). Zudem versuchten viele der Männer, den Ansehensverlust, der ihnen nach paschtunischem Wert- und Normvorstellungen gemäß dem *Pashtunwali* durch den Verlust ihrer Autonomie und ihres Landes drohte, durch die Hinwendung zum Islam deobandischer Schule sowie der Kontrollausübung über ihre Frauen zu kompensieren. Gemäß *pardah* wurde der Bewegungsfreiraum der Frauen massiv eingeschnitten. Durch diesen Rückbezug kam es zu der Entwicklung eines „Islam[s] paschtunischer Prägung“ (Kreile 2007, S. 14; Schetter 2007c, S. 105).

Durch die Schwächung tribaler Organisationsformen und Ideale gewannen die islamistischen Widerstandsparteien und ihre militanten Vorstellungen vom Islam an Einfluss. So fand eine Machtverschiebung von den Stammesführern zu religiösen Würdenträgern statt (Schetter 2007c, S. 105).

Die Vielzahl an jungen Männern und Waisen, die in den Folgejahren in den Flüchtlingslagern die *madrassas* (religiösen Schulen) ⁷⁹ besuchten, wurden besonderes Ziel dieser neuen Art der islamistischen Ideologie. Sie waren oftmals entwurzelt und ohne die Gesellschaft weiblicher Angehörigen aufgewachsen. „Unterrichtet wurden sie in den ausschließlich männlichen ‚Bruderschaften‘ den Koranschulen, in denen Mullahs ihnen beibrachten, dass Frauen eine Versuchung darstellten, die Männer unnötigerweise vom Dienst für Gott abhalten“ (Kreile 2002a, S. 51–52). Und auch diejenigen, die außerhalb der *madrassas* bei ihren Familien und Angehörigen lebten, kannten oft nur die strenge Geschlechtertrennung und Restriktionen gegenüber Frauen (vgl. Kapitel 4.2). Diese Entwicklung aus einer „Mischung von sozialer Entfremdung und Ideologisierung“ (Kreile 2002a, S. 52) sollte auch die spätere Generation der Taliban entscheidend beeinflussen (Krebs 2002, S. 27–28; Kreile 2002a, S. 51–52; Rashid 2001, S. 194; Schetter 2007c, S. 106).

„Dieser Frauenkonflikt ist in politischem Glauben und Ideologien verwurzelt, nicht im Islam oder in kulturellen Normen. Die Taliban sind eine neue Generation von Muslimen, Produkt einer Kriegskultur, die ihr Erwachsenenleben weitestgehend in völliger Trennung von ihrer eigenen Gemeinschaft verbracht haben.“ (Simi Wali, Leiterin der afghanischen NGO Refugee Women in Development, zitiert nach (Rashid 2001, S. 194–195).

In den pakistanischen Flüchtlingsgebieten verschlechterte sich die Situation der Frauen so zunehmend, was jedoch nur ein Vorbote für das war, was nach der Machtübernahme durch die Mujaheddin 1992 folgen sollte. Dies erkannte vor allem die in Opposition zur kommunistischen Regierung Afghanistans als auch zu der Mujaheddin-Herrschaft in den Flüchtlingslagern stehende maoistische Revolutionary Association of Afghan Women (RAWA). In breit angelegten Kampagnen warnten sie vor der Unterstützung der ‚anti-demokratischen‘ und ‚anti-Frauen‘ ausgerichteten Mujaheddin, die zu dieser Zeit von internationaler Seite echauffiert wurden. Dieses Werben gegen einen ‚fundamentalistischem Faschismus‘ führte jedoch schnell zu gewaltsamen Übergriffen auf die Aktivis-

⁷⁹ Ahmed Rashid gibt für das Jahr 1988 eine Anzahl von 8000 registrierten und 25000 nicht registrierten *Madrasas* aus, die insgesamt etwa eine halbe Millionen Schüler unterrichteten. Viele davon in ländlichen Regionen angesiedelt, geleitet von „halbgebildeten Mullahs“ (Rashid 2001, S. 164).

tinnen, die als Maoisten in das Feindbild der Kommunisten fielen, der Kampagnenleiterin kostete es sogar das Leben (Moghadam 2006, S. 78–79).

Nach der Machtübernahme durch die Mujaheddin wurde in erster Konsequenz unmittelbar die geltende Verfassung außer Kraft gesetzt. Bekämpften sich die Mujaheddin aufgrund unterschiedlicher Vorstellungen und Machtansprüchen auch erbittert, so waren sie sich in Hinblick auf die ‚Frauenfrage‘ doch einig. Frauen wurde das aktive wie passive Wahlrecht aberkannt und strenge Bekleidungs Vorschriften eingeführt. Silke Wörmann weist darauf hin, dass die Angaben zu den Verschleierungsvorgaben nicht einheitlich sind, so dass nicht klar wird, ob eine Ganzkörperverschleierung durch eine *burqa* verpflichtend war – vor allem da die *burqa* eher ein städtisches Phänomen war, auf dem Land trugen die Frauen weiterhin lediglich Kopftücher. Der Druck auf die Frauen, sich bedeckt und außerhalb der Öffentlichkeit, insbesondere der Medien, zu zeigen, stieg jedoch (Wörmann 2003, S. 138–141; Miedler 2002, S. 35–36). Dies galt vor allem auch für den Bildungsbereich, der mehr als alle anderen mit dem verhassten und jahrelang bekämpften Kommunismus gleichgesetzt wurde:

Im Auftrag von Rabbani wurde eine Fatwa zur Frauenfrage erlassen. Diese Fatwa, eine verbindliche Antwort auf eine an ein geistliches Gremium gestellte Frage zur Auslegung des islamischen Rechts, befand: Bildung von Frauen ist eine Quelle der Verführung und Verworfenheit. Und für eine Frau bestehe keine Notwendigkeit, das Haus zu verlassen (Miedler 2002, S. 36).

In Bezug auf diese *fatwa* wurden die meisten verbliebenen Schulen und Ausbildungsstellen für Mädchen und Frauen geschlossen und ein Besuch der nicht-staatlichen Einrichtungen untersagt. Mädchen sollten zuhause von ihren Angehörigen unterrichtet werden und zwar in anderen Bereichen als die Jungen, da sich die Art des Lernens unterscheidet. Hinzu kommt, dass vor dem Arbeitsverbot alleine in Kabul 70-80 Prozent des Lehrpersonals weiblich war, es fehlte demnach erheblich an Personal, um beide Geschlechter unterrichten zu können. Vielen Mädchen blieb nur die Hoffnung auf familiäre oder internationale Unterstützung. Es kam schnell zu einem massiven Anstieg der Schulabbrüche, lediglich 19 Prozent der Mädchen erhielten 1991 über die vierte Klasse hinaus Unterricht. 28 Prozent der Mädchen wurde bereits nach der ersten Klasse wieder von der Schule genommen, nach dem zweiten Schuljahr waren es bereits 50 Prozent. Für den Großteil der Bevölkerung kam die neue Gesetzeslage gelegen, denn ‚zuviel‘ Bildung für Mädchen wurde von vielen Eltern abgelehnt, da die Mädchen

entweder zuhause als Arbeitskräfte gebraucht wurden, oder auf eine für die Familie möglichst lukrative Hochzeit vorbereitet wurden. Um diese sicherzustellen, musste ab dem zehnten Lebensjahr *pardah* beachtet und finanzielle Rücklagen gebildet werden (Bauer 2002, S. 17–18; Krebs 2002, S. 30; Wörmann 2003, S. 138–141). „Des Weiteren wurde zuviel Bildung bei Frauen von Männern oft abgelehnt, sowohl von den Vätern als auch von den potenziellen Ehemännern“ (Wörmann 2003, S. 139).

Mädchen und Frauen, sowie deren Familien, die sich nicht entsprechend den neuen Vorgaben verhielten, mussten mit massiven Übergriffen rechnen: Vergewaltigungen, Entführungen, Morde und die Erpressung von Familien mit Töchtern im heiratsfähigen Alter (Miedler 2002, S. 36; Wörmann 2003, S. 142). „In their cheap opinion, the women struggle for any right and freedom is regarded as infidelity which must be suppressed brutally [sic!]“ (RAWA zitiert nach (Moghadam 1994c, S. 104). Antje Bauer verweist darauf, dass die gewaltsamen und sexuellen Übergriffe gezielt zur Demoralisierung der jeweiligen Widersacher eingesetzt wurden:

Die Mudjahidin verübten sexuelle Übergriffe gegen Frauen – auch als Mittel zur Demoralisierung des jeweiligen Gegners. Vergewaltigungen und Entführungen waren weit verbreitet. Deshalb begann in diesen Jahren der Rückzug der Frauen aus der Öffentlichkeit (Bauer 2002, S. 17).

Schnell hatten sich die ursprünglich vermeintlich ‚moralischen Gotteskrieger‘ in Warlords, in Kriegsfürsten verwandelt, die innerhalb ihrer Machtzonen in einem anarchischem Raum ungestraft ihren eigenen Interessen nachgingen, ohne Rücksicht auf die dort lebende Bevölkerung (Moghadam 2006, S. 79). Diese Umstände führten dazu, dass die Bewegungsfreiheit der Frauen weiter massiv eingeschränkt wurde, denn auch viele der Familien, die nicht aus Überzeugung handelten, reagierten nun aus Angst um deren und die eigene Sicherheit (und somit Ehre) mit dem Wegschließen der weiblichen Familienangehörigen (Rostami-Povey 2007, S. 21–22).

So wurde der Körper der Frau als Medium der Kommunikation zwischen Männern genutzt. Eine vergewaltigte, verletzte oder entführte Frau hielt dem Vater, Bruder oder Ehemann und seiner Umgebung die Unfähigkeit, seine Tochter, Schwester oder Ehefrau – ihr *namus* – zu beschützen, vor. So wurden Männer und ganze Gemeinschaften aus Angst um ihre eigene Ehre dazu gebracht, sich

den neuen Machtinhabern zu fügen und dies wiederum durch die Maßregelung ihrer Frauen zu zeigen.

Die Profiteure dieser Entwicklung waren die sich in den pakistanischen Exilgebieten sowie den südlichen Stammesgebieten bildenden Taliban. Die Mujaheddin, die durch ihr Handeln schon längst an Legitimation und Rückhalt in der Bevölkerung verloren hatten, konnten dem schnellen Vorrücken der Taliban nur wenig entgegensetzen. Das erneute Kriegschaos, die Übergriffe auf Frauen sowie der Abfall der Mujaheddin von den Idealen der islamistischen Bewegung motivierte die Gründungsväter der Taliban um Mullah Omar⁸⁰ dazu, gegen die ehemaligen Glaubensbrüder in den Krieg zu ziehen. „Wir kämpften gegen Muslime, die den falschen Weg gegangen waren. Wie konnten wir ruhig bleiben, wenn wir sahen, wie Verbrechen gegen Frauen und die Armen begangen wurden?“ (Mullah Omar zitiert nach (Kreile 2002b, S. 44). Der Schutz der Frauen spielte demnach im Legitimationsanspruch der Taliban eine zentrale Rolle. Mehr noch, sollte die ‚Geschlechterfrage‘ bei einem neuen Anlauf der Staatsbildung als Bindeelement sowie als „Ersatz für jegliche Entwicklungsstrategie“ (Kreile 2002b, S. 44) dienen (Kreile 2002b, S. 44; Wörmann 2003, S. 59).

Um für Sicherheit, Recht und Ordnung gemäß ihren eigenen islamistischen Vorstellungen zu sorgen, führten sie unmittelbar nach ihrer Amtsübernahme die *Sharia* sowie weitreichende Vorschriften zum alltäglichen Verhalten, insbesondere in Hinblick auf die Geschlechterordnung ein, welche vor allem die Frauen betrafen. Diese Maßnahmen sollten die afghanische Gesellschaft zurück zu einem moralischen Leben führen, wodurch die Gesamtsituation im Land verbessert werden sollte. So mussten sich Männer einen Bart nach strengen Vorgaben wachsen lassen, traditionelle Kleidung tragen, die Haare in einer bestimmten Form geschnitten und mit einer Kappe oder einem Turban bedeckt haben. Homosexualität wurde streng bestraft, nachdem die Betroffenen der Sodomie schuldig gesprochen wurden. Für Frauen wurde die *burqa*, die keinerlei Körperform, Fußknöchel oder Handgelenke zeigen oder aus buntem Stoff bestehen

⁸⁰ Mullah Omar – wie auch andere Gründungsväter um ihn herum – stammten aus dem Umfeld der religiösen, traditionellen Eliten aus dem paschtunisch geprägten ländlichen Süden Afghanistans. Sie waren die Profiteure der kriegbedingten „Desintegration der traditionellen Autoritätsstrukturen und [der] Entmachtung eines Teils der tribalen Notabeln“ (Kreile 2002b, S. 45). Sie vermochten es, ihren Einfluss als religiöse Vertreter eines konservativen Islams unter paschtunischer Prägung des *Pashtunwalis*, zu vergrößern und Anhänger in den religiösen Lehranstalten im Süden Afghanistans sowie in den pakistanischen Koranschulen im Grenzgebiet zu rekrutieren (Kreile 2002b, S. 45–46).

durfte, verpflichtend. Das Auflegen von Make up oder Nagellack wurde mit Körperstrafen geahndet, ebenso wie das Tragen von hochhackigen Schuhen, da die dabei entstehenden Geräusche dem Anspruch, dass sich Frauen würdig und ruhig zu verhalten haben, entgegenstehe. Gemäß der Indoktrination in den Koranschulen galten Frauen als Ablenkung, weshalb sie sich möglichst wenig in der Öffentlichkeit zeigen sollten und wenn, dann so unauffällig wie möglich. Diese Reglementierung enthielt auch, dass es Frauen untersagt war, in der Öffentlichkeit oder in Hörweite fremder Männer laut zu lachen.

Das Leben gemäß *purdah* wurde im ganzen Land fester Bestandteil. Die Berufstätigkeit für Frauen wurde entgegen der religiösen Vorgaben grundsätzlich verboten,⁸¹ ebenso wie der Schulbesuch und selbst das Betreten eines Geschäftes – sie mussten nehmen, was ihnen gereicht wurde. Hob eine Frau die *burqa* an, um ihren Einkauf kontrollieren zu können, und wurde dabei von einem Taliban erappt, musste sie mit Schlägen und der Verkäufer mit der Schließung seines Ladens rechnen. Deshalb weigerten sich manche Verkäufer grundsätzlich, an Frauen zu verkaufen. Allgemein war das Verlassen des Hauses nur in Begleitung eines *mahram* (eines engen männlichen Verwandten) gestattet. Die Einhaltung dieser Regeln wurde von bewaffneten Taliban auf den Straßen überwacht, wer dagegen verstieß, musste mit Peitschenhieben oder Schlägen rechnen. Die Brutalität im Umgang mit den afghanischen Frauen war in der Historie des Landes beispiellos, galt es doch traditionell, Frauen zu ehren und zu schützen. Doch traf dies aus Sicht der Taliban nur auf die ‚ehrbaren‘ Frauen zu, welche sich nicht entgegen ihren Verordnungen in der Öffentlichkeit zeigen würden (Armstrong 2002, S. 116–118) Wörmann (Kreile 2002b, S. 45; Rashid 2001, S. 186–187/200; Rostami-Povey 2007, S. 26–27):

(...) hatten doch die jungen Taliban-Kämpfer in den pakistanischen Flüchtlingslagern und Koranschulen von ultrakonservativen Mullahs ein Frauenbild vermittelt bekommen, wonach ‚gute Frauen‘ zuhause blieben und Frauen, die

⁸¹ Zur Begründung wurde zum einen auf die gesamtwirtschaftliche Situation verwiesen, die dazu geführt habe, dass es aufgrund der Kriegszerstörungen nicht genug Arbeitsplätze für Männer als auch Frauen gäbe (was angesichts des aus dem Arbeitsverbots resultierenden Defizits im Gesundheits- wie Bildungssektors offenkundig nicht stimmte). Zum anderen führte die Taliban-Regierung an, dass die afghanischen Frauen unter der Sowjetbesetzung an ihren Arbeitsplätzen sexuell belästigt worden und nur als gefügte Gespielinnen angesehen waren und nicht als gleichberechtigte Kolleginnen (Wörmann 2003, S. 86-87/). Zudem fehle es aktuell an den Mitteln, eine separate Unterrichtung und Berufstätigkeit sowie den getrennten Transport von Männern und Frauen zu ermöglichen, insbesondere da andere Anliegen dringender seien (Rashid 2001, S. 187).

sich unverschleiert in der Öffentlichkeit zeigten, als moralisch verderbt und gleichsam als ‚Freiwild‘ einzustufen seien (Kreile 2002b, S. 45).

Die rigorose Einhaltung der Verordnungen diene deshalb in gewissem Sinne auch dem Selbstschutz der Bewegung. Hätte man die Taliban dabei ertappt, wie sie sich ebenso wie ihre Vorgänger an den Frauen vergangen hätten, hätte dies ihre Legitimation, eine sichere Gesellschaft nach islamischer Ordnung⁸² zu schaffen, diskreditiert und damit den Machtanspruch und die breite Unterstützung innerhalb der Gesellschaft in Frage gestellt (Kreile 2002b, S. 45). Auf der anderen Seite war ihnen, vor allem den aus den Koranschulen in Pakistan stammenden Taliban, erklärt worden, dass es ein Zeichen von Männlichkeit sei, die Frauen zu kontrollieren und so zu schützen: „Es ist, als besitze man eine Rose. Man gibt ihr Wasser und hält sie zu Hause, um sie zu betrachten und an ihr zu riechen. Es ist nicht vorgesehen, daß sie das Haus verläßt und von anderen berochen wird“ (Wilke-Launer zitiert nach Wörmann 2003, S. 71; Rashid 2001, S. 194).

Gleichwohl gibt es Berichte, dass auch unter den Taliban Frauen vergewaltigt oder zur Ehe mit einem Taliban gezwungen wurden. Elaheh Rostami-Povey sowie Sally Armstrong verweisen zudem auf Fälle, wo Afghaninnen als ‚sex workers‘ außer Landes gebracht wurden, oftmals in die Golfregion. Dies betraf vor allem die sogenannten *Zanane bee Sarpaparast*, die unbeschützten Frauen in den Städten (darunter allein geschätzte 30.000 Witwen in Kabul) oder in den Flüchtlingslagern außerhalb der Städte, deren männlichen Verwandten im Bürgerkrieg oder unter der Talibanherrschaft ums Leben kamen. Zum Teil betraf dies allerdings auch eine Minderheit der gebildeten Mittelschichtfrauen aus den Städten. Zudem sollen die Taliban bei ihrem Vorstoß Richtung Kabul die auf dem Weg liegenden (überwiegend von *Hazara* bewohnten) Dörfer geplündert, niedergebrannt und deren männlichen Bewohner umgebracht haben, bevor sie sich an deren Frauen vergangen.⁸³ Ohne männlichen Schutz waren sie auf sich alleine

⁸² Ahmed Rashid verweist darauf, dass es sich dabei vor allem um eine sunnitisch-islamische Ordnung handelte: „Erklärtes Ziel der Taliban war, den Norden von den Schiiten zu säubern. (...) den Schiiten blieben drei Möglichkeiten: sie könnten zu den Sunniten konvertieren, in den schiitischen Iran abwandern oder sterben. (...) ‚Die Hasaras sind keine Muslime, und darum müssen wir sie töten‘“ (Rashid 2001, S. 139). Berichte über Massakern an Usbeken und Tadschiken liegen ebenfalls vor. Ahmad Rashid schätzt die Anzahl der Toten alleine in den Monaten Juli bis August 1998 auf 6.000-8.000, das Internationale Rote Kreuz geht von etwa 5.000-6.000 aus (Rashid 2001, S. 140).

⁸³ Wie bereits in Kapitel 4.2 erwähnt, gehen *Hazara*-Frauen oftmals nur gering oder vollständig unverschleiert und bewegen sich relativ frei. Zudem nahmen *Hazara* Frauen im Widerstand ge-

gestellt. Um sich und ihre verbliebene Familie zu schützen blieb ihnen oftmals nur die Flucht ins Ausland oder die Zustimmung zu einer Heirat mit einem Taliban-Kämpfer, auch wenn selbst dies nicht immer ein Garant für ihre Sicherheit war. Ahmed Rashid spricht in diesem Zusammenhang von etwa 400 *Hazara*-Frauen, die von den Taliban verschleppt und als Konkubinen gehalten worden sind. Wer sich wehrte, beschwerte oder sein Leid öffentlich machen wollte, musste mit dem Tode rechnen oder mit einem Ehrverlust als vergewaltigte Frau oder als Angehöriger einer solchen, da man sie nicht beschützen konnte. Zudem liefen vergewaltigte Frauen Gefahr, gesteinigt zu werden, wenn sie keine vier männlichen Zeugen für die Tat aufzutun konnten, da sie so als unkeusch galten. Nicht selten verstießen oder töteten die Familien die Frauen auch um ihre Ehre wiederherzustellen, insbesondere wenn eine Schwangerschaft aus der Vergewaltigung resultierte. Wohl auch deshalb hielt sich lange die Mär, dass es unter der Talibanherrschaft sicherer gewesen sei, insbesondere für Frauen (Armstrong 2002, S. 125-126/130/137-139; Rashid 2001, S. 138–141; Rostami-Povey 2007, S. 26; Wörmann 2003, S. 51/79).

Die Begleitung durch einen *mahram* galt auch als Voraussetzung für einen Arztbesuch, denn Frauen war es nicht gestattet, sich ohne einen solchen Begleiter von einem männlichen Arzt untersuchen zu lassen und selbst dann nur bis zu einem gewissen Grad (das Entkleiden zum Zweck einer Untersuchung oder Behandlung war auch unter den dringendsten Umständen nicht gestattet⁸⁴). Von Januar 1997 an wurden Männer und Frauen in getrennten Krankenhäusern untergebracht. Dies führte zu einer chronischen Unterversorgung, da es nur wenige Frauen-Krankenhäuser, insbesondere mit annehmbarer Ausstattung gab. Wer ohne einen solchen Begleiter zu einem der wenigen intakten Frauen-Krankenhäuser kam, oder falsch gekleidet war, wurde von den schwer bewaffneten Wachen vor der Tür abgefangen und abgewiesen, wenn nicht zusätzlich noch körperlich gezüchtigt. Dies galt auch für die wenigen weiblichen Angestellten,

gen die Taliban eine gewichtige Rolle ein. Sie waren nicht nur in verschiedenen Berufsfeldern tätig (darunter einige Professorinnen und Mitarbeiterinnen bei UN-Programmen), sondern auch politisch in der Hizb-e-Wahadat-Partei aktiv und kämpften an der Waffe gegen die Taliban. Zudem kleideten sie sich mit Absatzschuhen und Röcken aus Sicht der Taliban zu freizügig (Rashid 2001, S. 131). Gemäß der Indoktrination in den islamistischen Koranschulen kamen sie somit den unmoralischen Frauen – ‚Freiwild‘ – gleich.

⁸⁴ So durfte ein Arzt trotz seines Einsatzes und dem Hinweis, dass eine Patientin, deren Haut zu 80 Prozent verbrannt war, ohne seine Hilfe sterben würde, die Frau nicht angemessen behandeln, da dies ein Entkleiden erfordert hätte (Schulz, Schulz 1999, S. 245–246).

denen es nach massivem Protest 1999 unter strengen Auflagen wieder erlaubt war, im Gesundheitswesen zu arbeiten. Nach dem Arbeitsverbot für Frauen war fast das gesamte Gesundheitswesen zusammengebrochen. Ausländische Ärztinnen, die unter den Taliban bereit gewesen wären zu arbeiten, ließen sich nicht finden. Zuvor waren allein in Kabul über 40 Prozent der Angestellten im Gesundheitssektor weiblich. In Folge des Krieges waren zudem viele Krankenhäuser sowie die für den reibungslosen Betrieb notwendige Wasser- und Stromversorgung beschädigt worden. 45 bis 60 Prozent⁸⁵ der Afghaninnen konnten sich darüber hinaus eine Behandlung finanziell nicht leisten, nicht zuletzt da durch das Berufsverbot viele alleinstehende, insbesondere verwitwete Frauen, auf das tägliche Betteln angewiesen waren, um sich und ihre Kinder zu versorgen (Bauer 2002, S. 17; Rostami-Povey 2007, S. 25; Schulz, Schulz 1999, S. 245–247; Wörmann 2003, S. 73–75).

Die strengen Bestimmungen hinsichtlich *pardah* führten dazu, dass viele Afghaninnen während der Talibanherrschaft unter Knochenerweichung (resultierend aus Vitamin-D Mangel aufgrund fehlendem Sonnenlichts) litten, da sie nur selten das Haus verließen, sich nicht auf den Balkonen ihrer Häuser aufhalten durften, die *burqa* tragen mussten und selbst die Fenster geschwärzt werden mussten, um einen Blick in das Innere der Häuser auf die Frauen zu verhindern. Die *burqa* führte zudem oftmals zu Hautkrankheiten, Haarausfall, Kopfschmerzen oder auch zunehmend zu kardiologischen Problemen und Depressionen (Armstrong 2002, S. 116–117; Krebs 2002, S. 30; Schulz, Schulz 1999, S. 242–247). Alleinstehenden Frauen fehlte es oft an allem, insbesondere, wenn sie betteln mussten oder in den Flüchtlingslagern lebten. Manche Frauen sahen sich aufgrund des Arbeitsverbotes dazu gezwungen, der Prostitution nachzugehen, auch wenn dies von den Taliban bestritten wurde. Mangelernährung und Folgeerkrankungen wurden vielerorts zur Norm. Ebenso sorgte die schlechte hygienische Versorgung dafür,⁸⁶ dass sich Haut-, Augen- und Atemwegserkrankungen, Tetanus, Diphtherie, Tuberkulose sowie Masern leicht ausbreiteten. Hinzu kamen

⁸⁵ Schulz und Schulz sprechen von über 60 Prozent, die Organisation Physicians for Human Rights (PHR), die 2001 eine Studie zur Gesundheits- und Menschenrechtssituation für Frauen in Afghanistan durchgeführt hat, geht von 45-55 Prozent aus (Physicians for Human Rights (PHR) 2001, S. 45; Schulz, Schulz 1999, S. 245–247).

⁸⁶ Durch die Schließung aller öffentlichen Badeanstalten für Frauen verloren insbesondere die Angehörigen unterer Schichten oftmals jeglichen Zugang zu adäquaten sanitären Anlagen (Kreile 2002b, S. 44). Dies scheint paradox, erfordert das Gebet gen Mekka doch eine vorhergegangene rituelle Waschung.

kriegsbedingte Verletzungen wie der Verlust von Gliedmaßen, was den Frauen oftmals die gesellschaftliche Anerkennung sowie eine Vermählung erschwerte (Krebs 2002, S. 30–31; Wörmann 2003, S. 84).

Verschärft wurde die Situation durch die massiven Einschränkungen im Bereich der Aufklärungsarbeit, z. B. im Bereich der Minengefahr. So durften keinerlei Materialien genutzt werden, die Abbildungen oder Darstellungen von menschlichen Körpern beinhalteten – angesichts der vielen Analphabeten im Land oft die einzige Möglichkeit, um die breite Bevölkerung zu erreichen. Dies führte dazu, dass die Anzahl der Minenopfer stetig anstieg (Schulz, Schulz 1999, S. 237–243).

Die vielen neuen Verhaltensregeln, die vorgeblich zum Schutz der Frauen und deren Tugendhaftigkeit dienen sollten, zielten also überwiegend auf das Verhalten der Frauen anstelle auf das der Männer ab und beschnitten die Afghaninnen nicht nur empfindlich in ihren Rechten (Skaine 2002, S. 38), sie erzeugten auch einen gegenteiligen Effekt: Die allgemeinen Lebensbedingungen, die strengen Bestimmungen von Seiten der Taliban gegenüber Frauen, die ständige Angst, etwas falsch zu machen, der Verlust des Selbstwertgefühls bedingt durch den Verlust der Arbeitsstelle und dem damit verbundenen Einkommen, Perspektivlosigkeit, die körperlichen Beschwerden sowie der Verlust von Angehörigen führten vermehrt zu massiven Depressionen. Zudem herrschten in vielen Haushalten aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Situation bedingt durch Arbeitslosigkeit und Kriegsschäden Verzweiflung und Gewalt vor, die sich insbesondere gegen die Frauen richtete. Schulz und Schulz verweisen darauf, dass etwa 84 Prozent der Afghaninnen ein oder mehrere Familienmitglieder im Krieg verloren hatten, über ein Drittel davon gaben als Todesursache eine explodierte Landmine an. Zudem hatten 86 Prozent der Frauen Erfahrungen mit physischer Züchtigung durch die Taliban gemacht. Aber auch das erzwungene Erleben der öffentlichen Strafen und Hinrichtungen löste bei vielen ein Trauma aus, insbesondere bei den nahestehenden Verwandten, die sich erneut außer Stande sahen, ‚ihre‘ Frauen zu schützen (Schulz, Schulz 1999, S. 237–253; Wörmann 2003, S. 78-79/86).

Obgleich die Taliban von einer Verbesserung der Versorgung um 200 Prozent sprachen (Wörmann 2003, S. 88), macht eine Studie der Organisation Physicians for Human Rights (PHR) von 2001 zur Gesundheitssituation für Frauen in den

von Taliban kontrollierten Gebieten im Vergleich zu denen, wo die Taliban nicht die Macht übernehmen konnten, deutlich, dass sich die Situation im Gegenteil frappierend verschlechtert hatte. Während sich die gesundheitliche Situation in physischer sowie psychischer Hinsicht massiv verschlechterte, wurde der Zugang zu entsprechenden Einrichtungen nur unzureichend sichergestellt (vgl. Anhang 5 und 6). Dies führte auch zu einem erheblichen Anstieg der Suizidrate, einem zuvor relativ seltenem Phänomen in Afghanistan. Dabei griffen die Frauen zu leicht zu beschaffenden Materialien wie Batteriesäure oder Haushaltsreiniger (Wörmann 2003, S. 80/85).

Besonders stark waren die Frauen im Bereich der Geburtsvorsorge/-begleitung sowie von allgemeinen gynäkologischen Erkrankungen betroffen. Familienplanung war strengstens untersagt, so dass junge Frauen im Alter von 20 Jahren oftmals schon mehrere Kinder hatten, was zu einer außergewöhnlichen körperlichen Belastung führte, in deren Folge viele an Blutarmut litten. Bedingt durch den schlechten Zugang zur nötigen Versorgung mussten viele Frauen oft tagelang mit teils massiven Schmerzen ausharren, bis entweder eine Ärztin gerufen werden konnte oder Familienangehörige sie nach tagelangem Marsch in das nächste Krankenhaus bringen konnten. Neben dem generell schlechten Zugang zur medizinischen Versorgung kam zusätzlich hinzu, dass *purdah* auch das Reden über spezifisch Weibliches umfasste und auch innerhalb der Familien nicht über Körperliches gesprochen wurde. So hatten viele Frauen ein nur unzureichendes Wissen über ihren Körper, sodass hygienische Maßnahmen nur unzureichend getroffen wurden und Symptome oft nur verspätet erkannt wurden. Und wenn sie in Begleitung ihres *mahram* zur Ärztin kamen, konnten sie aufgrund seiner Gegenwart ihre Beschwerden nicht schildern. Dadurch entstanden oftmals Folgeerkrankungen die lebensgefährlich werden konnten, was dazu führte, dass die Kindersterblichkeit sowie die Morbiditätsrate zur höchsten in der ganzen Welt avancierten. Nicht selten verloren die Frauen ihre Gebärfähigkeit. Dies hatte weitreichende Folgen für die betroffenen Frauen, die so für ihren Mann und ihre Familie an Wert verloren, insbesondere, wenn sie zuvor noch keine Kinder, insbesondere Söhne, geboren hatten. Nicht selten wurden sie von ihrem Mann verlassen oder musste neben einer neuen Frau fortan den Status einer Bediensteten ertragen (Armstrong 2002, S. 116/131-132).

Doch auch wenn die Taliban immer wieder die islamische Religion und insbesondere die *Sharia* und den Koran als Legitimationsbasis für ihr Handeln angaben, so zeigt vor allem das von ihnen etablierte Rechtssystem deutliche Diskrepanzen zwischen den heiligen Texten und der Umsetzung auf. Die neugegründete ‚Religionspolizei‘⁸⁷, die sogenannte *Abteilung für die Pflege der guten Sitten und Verhütung von Laster*, sollte die Einhaltung der neuen Gesetze und Richtlinien überprüfen und Verstöße dagegen entweder anzeigen oder unmittelbar abstrafen. Die meisten Mitarbeiter der Abteilung sowie die Richter waren Analphabeten oder nur mangelhaft im islamischen Recht ausgebildet und urteilten Größtenteils nach eigenem Rechtsempfinden und auf Grundlage ihrer Herkunft. So wurden oft unverhältnismäßige Strafen für Vergehen ohne ausreichende Prüfung der Sachlage verhängen. Frauen wurden z. B. ausgepeitscht, wenn sie die *burqa* nicht trugen, auch wenn sie es deshalb nicht taten, weil sie sich diese nicht leisten konnten. Dabei steht in Sure 33, Vers 60, die in Bezug auf die Verschleierungspflicht für (ehrbare) Frauen angegeben wird (vgl. auch Kapitel 4.1), ausdrücklich, dass Allah „versöhnend und barmherzig“ (Ullmann, S. 344) sei. Hinrichtungen, Steinigungen sowie Amputationen wurden oftmals nach nur wenigen Hinweisen vollstreckt. Geständnisse wurden durch Folter erwirkt und es bestand kein Anspruch auf einen Rechtsbeistand. So wurden beispielsweise ein Mann und eine Frau öffentlich gesteinigt, nachdem ein Nachbar ihnen eine außereheliche Beziehung vorgeworfen hatte (Wörmann 2003, S. 66-67/76-78). Wie bereits zuvor im Kapitel 4.1 beschrieben, wird im Koran jedoch in Sure 4, Vers 16 auf mindestens vier Aussagen bestanden, sowie die Option der Versöhnung erwähnt:

Wenn euere Frauen sich durch Unzucht vergehen und vier Zeugen aus eurer Mitte bezeugen dies, dann kerkert sie in euerem Hause ein, bis der Tod sie befreit oder Allah ihnen sonst einen Versöhnungsweg weist (Ullmann, S. 72).

Sally Armstrong führt zudem auf, dass die Taliban Steinigungen besonders grausam gestalteten, indem sie große Steine, die einen möglichst schnellen Tod ermöglicht hätte, ablehnten (Armstrong 2002, S. 135).

So rigide wie sie bei der Umsetzung ihrer Vorgaben gegenüber dem Volk auch waren, so nachlässig waren sie sich selbst gegenüber. Nicht nur blieben die oben geschilderten Verbrechen an der Bevölkerung wie Vergewaltigung, wahllose Tötungen sowie der Frauenhandel unbestraft, sondern auch ein Blick auf das

⁸⁷ Beispielgebend dafür war die wahhabitische Institution der ‚Tugend-Polizei‘ Saudi Arabiens (Kreile 2002a, S. 59).

alltägliche Leben der Führungselite offenbart, dass sie die Einhaltung dieser Vorgaben selbst nicht all zu verbindlich nahmen. So schickten sie ihre Kinder auf Privatschulen, rauchten Zigaretten (die ansonsten streng verboten waren) und insbesondere im Zusammenhang mit Osama Bin Laden wurde vermehrt beobachtet, wie ausschweifende Feiern mit lauter Musik, festgehalten mit neuester Technik, stattfanden (Armstrong 2002, S. 113).

Auch die Ablehnung gegen den Westen und seinen Lebensstil erscheint in einem geteilten Licht, wenn man bedenkt, dass bis Ende 1997 ein Abkommen mit der US-Ölgesellschaft Unocal über den Bau mehrerer Öl- und Gaspipelines durch Afghanistan bestand. Dieses Projekt versprach nicht nur eine jährliche Rente von 100 Millionen US-Dollar, sondern auch den Aufbau einer funktionierenden Infrastruktur. Renate Kreile verweist nicht zuletzt in diesem Zusammenhang darauf, dass die Motivation der Talibanbewegung somit nicht nur in der Verteidigung und Etablierung des ‚wahren Islams‘ lag, sondern auch in der „Hoffnung auf Teilhabe am sich herausbildenden Rentensystem“ (Kreile 2002b, S. 44; Kreile 2002b, S. 36). Zudem wurden durch den seit der Machtübernahme der Taliban von ihnen kontrollierten Opiumanbau (obgleich Drogenmissbrauch, -anbau sowie -verkauf offiziell streng verboten war) enorme Erlöse erzielt, ebenso wie durch einen Ausbau des Waffenschmuggels und -handels (Kreile 2002b, S. 36–44). Dies entspricht auch den politisch-ökonomischen theoretischen Ausgangsüberlegungen zur Forschung der Außenpolitik von Rentier- und Semirentierstaaten, bei der davon ausgegangen wird, dass die Maximierung von externen Renteneinkünften das zentrale Interesse und Ziel der politischen Elite darstellt (vgl. beispielsweise Pawelka 1994).

Zunächst war die Einstellung Unocals gegenüber den Taliban durchaus wohlwollend – so begrüßte der Vizepräsident des Unternehmens ihren Vormarsch ausdrücklich. Nachdem jedoch auf vermehrte Aktivitäten der internationalen Frauenrechtsbewegung hin mehr und mehr öffentliches Entrüsten gegenüber den massiven Menschenrechtsverletzungen unter dem Talibanregime geäußert wurde, dem sich die Prominenz in Hollywood sowie die damalige First-Lady Hilary Clinton⁸⁸ anschlossen, wandte sich das Blatt. Sowohl die EU als auch die UN⁸⁹

⁸⁸ Hilary Clinton, die zu dieser Zeit im Rahmen ihrer eigenen Wahlkampagne auf die Stimmen der feministischen Gruppierungen angewiesen war, äußerte sich mehrmals abmahnend zu den Bedingungen in Afghanistan (Kreile 2002a, S. 55–56).

sowie zahlreiche NGOs mahnten die Taliban an, ihre Geschlechterpolitik zu ändern. Der öffentliche Druck auf das Taliban-Regime, einhergehend mit zunehmenden Sanktionen, erhöhte sich kontinuierlich, was diese als Provokation und als „Einmischung in die inneren Angelegenheiten“ sowie als ‚Eurozentrismus‘ oder ‚Kulturimperialismus‘ zurückwies“ (Kreile 2002a, S. 39–40). Dies bestärkte sie nunmehr in ihrer Überzeugung, dass die afghanische Gesellschaft durch äußere Kräfte in Gefahr sei indem sie die Forderungen als Verschwörung des Westens gegen den Islam auffassten, bzw. als solche propagierten (Kreile 2002a, S. 39–40; Rashid 2001, S. 125/199).

„Es geht dabei um die große Politik der Ungläubigen, die den Frauen solch obszöne Freiheiten gewährt, die zu Ehebruch führen – ein Vorbote der Zerstörung des Islam. Jedes islamische Land, in dem Ehebruch an der Tagesordnung ist, wird zerstört und fällt unter die Herrschaft der Ungläubigen, weil ihre Männer wie Frauen werden und Frauen sich nicht selbst verteidigen können“ (Generalstaatsanwalt Maulvi Jalilullah Maulvizada, zitiert nach Rashid 2001, S. 195–196).

Gegenüber Ahmed Rashid gaben mehrere Führer der Taliban zu, dass wenn sie Frauen größere Freiheiten im öffentlichen Raum einräumen oder sie die Schule besuchen lassen würden, „würden sie sich selbst gefährden, weil diejenigen, die sie stützten, sich von einem Führer abwenden würden, der wegen äußerem Drucks Kompromisse eingegangen war“ (Rashid 2001, S. 195). Zudem würde es den Kampfgeist ihrer Kämpfer mindern, wenn sie durch diese „Möglichkeiten sexueller Gunst“ (Rashid 2001, S. 195) abgelenkt werden würden.

Hier wird besonders deutlich, wie eng im ideologischen Konzept der Taliban der Ehrerhalt und die Eigenständigkeit der ganzen Nation auf der Einhaltung der Geschlechterrollen, insbesondere in Hinblick auf die Frauenrollen, beruht. Und wie sehr insbesondere die Frauenfrage bei der Konstruktion von ‚Freund‘ und ‚Feind‘, von ‚wir‘ und ‚sie‘, in den Mittelpunkt rückt.

Der Geschlechterkonflikt wurde zum Symbol für den Widerstand der Taliban gegen die Versuche der UNO und der westlichen Regierungen, sie zum Kompromiss und zur Mäßigung ihrer Politik zu bewegen. Einen Kompromiss mit dem Westen einzugehen bedeutete eine Niederlage, mit dem Eingeständnis, die eigene Sicht wäre falsch gewesen, während ihr trotziges Beharren Sieg signalisierte (Rashid 2001, S. 195).

⁸⁹ Während Renate Kreile das Ausmaß der internationalen Entrüstung sowie die Arbeit der UN positiv bewertet, prangert Sally Armstrong insbesondere die UN an, zu wenig getan zu haben und berichtet davon, wie die Politik der Taliban lange unter der Angabe, dass dies den Traditionen des Landes entspreche, verteidigt wurde (Armstrong 2002, S. 114).

Ein Abfall von der bisher betriebenen Geschlechterpolitik kam für die Taliban aus ideologischer Sicht demnach nicht in Frage, was dazu führte, dass sich der Konzern auf Drängen seiner Aktionäre vom geplanten Pipeline-Projekt distanzierte. Dies erscheint aus theoretischer Perspektive dysfunktional und irrational, insbesondere wenn man bedenkt, dass sie sich selbst nur bedingt an ihre eigenen Normen hielten, was ein vorrangiges Macht- und Renteninteresse wahrscheinlich erscheinen lässt.

Diese Sichtweise lässt jedoch außer Acht, dass nicht nur die Entstehung der Taliban, sondern auch deren Fortbestand von zwei zentralen Elementen abhingen: Zum einen von der Unterstützung oder zumindest Akzeptanz eines Großteils der Bevölkerung sowie zum anderen von den Rentenzahlungen der transnationalen und internationalen Partner. Zu letzteren zählten die islamischen und islamistischen Netzwerke wie die Moslembrüder, die Islamische Weltliga, die Deobandibewegung, Saudi Arabien oder auch die pakistanische Jamiat-e Ulema-i Islam. All diese Akteure vertreten eine restriktive Frauenpolitik, die auch als Voraussetzung für eine finanzielle Unterstützung gesehen wird. Mehr noch verlangte die Ulema in Kandahar und Pakistan die Ausweisung aller Entwicklungshelfer im Land, da sie als Feinde des Islams und als Spione für den Westen anzusehen seien (Kreile 2002a, S. 53–54; Rashid 2001, S. 127).

Zudem entsprachen ihre Vorstellungen im Allgemeinen denen eines Großteils der paschtunischen Bevölkerung, da sie sich nahe am *Pashtunwali* orientierten. Dies sicherte ihnen nicht nur deren Unterstützung, sondern bot sich auch als Kernelement eines *Nationbuildings* wie auch zur Kontrollausweitung über die primären Gesellschaften an:

Die Moralpolitik, deren Kernelement die Frauenfrage darstellte, war konstitutiv sowohl für die Machtkonsolidierung und Staatsbildung als auch für die Erhaltung zumindest der ursprünglichen Massenbasis in der Region von Kandahar. Durch die Mechanismen von ‚Schutz‘ und ‚Kontrolle‘ der Frauen knüpften die Taliban an traditionelle Wertvorstellungen an, die sie nun aber zentralstaatlich durchsetzen wollten (Kreile 2002a, S. 54).

So verloren die Taliban durch ihre Geschlechterpolitik zwar ihre Rentenoptionen von Seiten des Westens, konnten so aber ihre Unterstützung aus dem saudischen und dem islamistischen Lager sichern. Darüber hinaus erlaubte sie ihnen, die unterschiedlichen sozialen und politischen Kräfte im Inneren zu integrieren, sowie all jene Männer, für die die Kontrolle über ihre Frauen, beschränkt auf den

privaten Raum, nach Kriegswirren, Arbeitslosigkeit und Flucht oftmals das letzte traditionelle Refugium darstellte, in dem sie noch über Macht verfügten (Kreile 2002a, S. 54).

Vor diesem Hintergrund bezweifelte Heike Bill von der Welthungerhilfe im Rahmen einer Konferenz die Effizienz von Sanktionen und äußerem Druck:

Es wird in Zweifel gezogen, ob ein wie immer gearteter afghanischer Staat, ob eine wie immer geartete, sei es auch wohlgemeinte, Einmischung von außen die Lage der afghanischen Frauen verändern wird. Zumindest solange, wie sich in den traditionellen Strukturen und Beziehungen kein Wandel vollzieht. Afghanische Männer tolerieren und arrangieren sich mit Veränderungen im öffentlichen Bereich (*bîrûnî*), solange ihre Herrschaft im inneren, privaten Bereich (*andarûnî*) nicht angetastet wird. Berücksichtigen politische Machthaber diese Interessen, wird es ihnen möglich sein, auf die Passivität und Duldung breiter Kreise der männlichen Bevölkerungen zu setzen, nicht zuletzt, da die Masse der männlichen afghanischen Bevölkerung nicht an einer Beseitigung der traditionellen Verhältnisse interessiert ist, diese vielleicht sogar objektiv die einzige Stütze für das Überleben des traditionellen Familienmodells in der gegenwärtigen Situation darstellen (Bill 2000).

Doch gerade denen gingen die staatlichen Eingriffe schon bald zu weit, bedeutete es doch einen ebenso schwerwiegenden Eingriff in die Privatsphäre wie die Politiken zuvor, wenn auch mit anderer Ausrichtung. Erneut sahen sie die Kontrolle über ‚ihre‘ Frauen durch die von oben geleitete Re-Traditionalisierung in Gefahr, die starke Segmentierung der Afghanen steuerte ihr Übriges dazu. Auch mehrte sich die Kritik an Korruption und mangelnder Betroffenheit über die anhaltenden Mängel, unter denen die Bevölkerung zu leiden hatte (auch in Folge der internationalen Sanktionen), sowie über die Kaltblütigkeit und anhaltende Kriegstreiberei. In den vier östlichen Provinzen Paktia, Khost, Paktika und Gardez lehnten sich im Januar 2000 400 Stammesführer gegen die Taliban auf, nachdem diese den Wehrdienst und zentrale Steuerabgaben eingeführt hatten. Der Unmut über die Regierung wuchs. Dies erklärt auch, warum es regionale Unterschiede bei der Umsetzung der Verordnungen gab. Insbesondere dort, wo „die traditionelle tribale Autoritätsstruktur intakt geblieben war, konnten die Taliban ihre rigoristischen Konzepte weitaus weniger durchsetzen als in den Städten, in denen es weniger Gegenkräfte gab und die ‚Abteilung zur Förderung und zur Verhinderung des Lasters‘ weitgehend freie Hand hatte. So blieb in einigen ländlichen Gebieten auch die Schulbildung für Mädchen unangetastet“ (Kreile 2002b, S. 44). Ahmed Rashid verweist in diesem Zusammenhang auch auf die regional unterschiedlichen Einstellungen der Paschtunen. So war die Ein-

schulung von Kindern, auch der Mädchen, im Osten zumeist hoch geschätzt, ähnlich wie bei andere Ethnien in der Region (Bauer 2002, S. 18; Kreile 2002b, S. 44; Rashid 2001, S. 148/195).

Aufgrund der Kriegsschäden an der Gebäudesubstanz sowie dem personellen Ausstand aufgrund des Arbeitsverbotes für Frauen kam es jedoch zu einer Erosion des Bildungssektors, die neben den Mädchen auch die Jungen traf. So berichtete UNICEF Ende 1998, dass neun von zehn Mädchen und zwei von drei Jungen keine Schule besuchten. Dies führte dazu, dass vielen Familien als einzige Bildungsoption für ihre Söhne die *madrassas* blieben, was wiederum zu einer Reproduktion der zugrundeliegenden Ideologie innerhalb der nachwachsenden Generation führte (Rashid 2001, S. 187/190; Rostami-Povey 2007, S. 25). Selbst die Schüler und Absolventen dieser Schulen, die die Taliban nicht unterstützten, tragen so die repressive Ideologie fort.

5.6 Zwischenfazit

Wie in Kapitel 4 geschildert, sind die afghanische Kultur und Tradition stark durch die religiösen Normen des Islam geprägt, aber ebenso fließen die mündlich tradierten Wertvorstellungen gemäß den Ehrenkodizes wie dem *Pashtunwali* maßgeblich mit ein. Beide Elemente – Islam und *Pashtunwali* – bestimmen den Alltag eines Großteils der afghanischen Bevölkerung, insbesondere der Landbevölkerung, die nach wie vor ca. 90 Prozent ausmacht. Die Geschlechterrollen nehmen in beiden einen zentralen Platz ein.

In diesem Kapitel wurde aufgezeigt, wie die verschiedenen politischen und religiösen Kräfte insbesondere in den letzten 100 Jahren versucht haben, sich dies zu nutze zu machen. Über den gezielten Eingriff in die Familienpolitik versuchten die amtierenden Machthaber immer entweder die kulturellen und religiösen Eliten an sich zu binden oder aber deren Macht zu schwächen. So wurde die Geschlechterpolitik in Afghanistan schnell zu einem zentralen Aspekt im Kampf um Einfluss, Macht und Bevölkerungsunterstützung.

Durch die Verbindung der Geschlechterpolitik mit der religiösen und traditionellen Tugendhaftigkeit auf der einen Seite und der Modernisierung sowie der Säkularisierung auf der anderen, wurde insbesondere die ‚Frauenfrage‘ zum Politikum. Verstärkung erfuhr dieses Moment durch Konfliktsituationen mit äußeren

oder inneren Feinden sowie sozio-ökonomischen Problemlagen. Nur in Zeiten der Sicherheit und des wirtschaftlichen Aufschwunges unter einem weitestgehend anerkannten Herrscher, wie während Mitte des 20. Jahrhunderts, konnten Reformen des Familienrechts ohne massiven Widerstand umgesetzt werden. Dies zeigt, dass die Geschlechterfrage immer dann für die jeweiligen Zwecke instrumentalisiert wurde, wenn bereits andere Fehllagen/Streitfragen existierten und es darum ging, die jeweils eigene Position von der anderen abzugrenzen und in ihrer Richtigkeit zu bestärken, um auf diesem Wege die kollektive Identität und die Kohärenz der Gruppe zu stärken. Besonders deutlich wurden diese Identitätsbildungsprozesse während der sowjetischen Besatzung, der Bürgerkriegszeit sowie unter den Taliban. Die Werte der eigenen Gruppe wurden stilisiert, die der anderen negiert. Frauen (und ihre Körper) wurden zum Medium der Gruppenzugehörigkeit. Sexualisierte, gewaltsame Übergriffe wurden gezielt zur Druckausübung genutzt und die Frage nach der Verschleierung und Bewegungsfreiheit zu Kernfragen. In dem traditionsgeprägten Land Afghanistan, in dem die Geschlechterverhältnisse von jeher einen zentralen Stellenwert im Gefüge aus Ehre und Sicherheit einnahmen, zeichnete sich so die Trennlinie zwischen den Parteien deutlich am Status der Frauen ab – die Geschlechterrollen wurden zum Politikum, untrennbar verknüpft mit den machtpolitischen Interessen dahinter. Dies stellt eine Entwicklung dar, die bis heute nachwirkt und den Alltag sowie das politische Leben nach wie vor prägt, wie das nachfolgende Kapitel aufzeigen wird.

6 Afghanistan nach 2001

In Reaktion auf die Ereignisse vom 11. September 2001 begann im Oktober der Afghanistankrieg. Osama Bin Laden, der als Kopf der Terroristischen Organisation *al-Qaida* für die Anschläge auf New York, Pennsylvania und Washington ausgemacht wurde, hatte unter den Taliban in Afghanistan Unterschlupf gefunden, da diese sich weigerten, ihn an die Amerikaner auszuliefern. Im Rahmen der Operation *Enduring Freedom* bombardierte die US Luftwaffe Stellungen der Taliban, während die *Allianz für die Rettung des Vaterlands*, auch als Nordallianz bekannt, mit logistischer Unterstützung durch die USA und Großbritannien am Boden vorrückte. Mehrere tausend Menschen kamen dabei ums Leben. Die von den USA initiierte *Coalition against Terrorism* bestand nicht nur aus NATO-Mitgliedern und Russland, sondern umfasste auch ehemalige Unterstützer der Taliban wie Pakistan und Saudi Arabien. Innerhalb kürzester Zeit gelang es dem Bündnis, die Taliban zu entmachten.

Um schnellstmöglich eine neue Regierung einzusetzen und einen baldigen Wiederaufbau zu initiieren, lud der einberufene UN Sonderbeauftragte Lakhdar Brahimji vom 27. November bis zum 5. Dezember zu einer internationalen Afghanistan Konferenz auf dem Bonner Petersberg ein. Unter den Teilnehmern waren Repräsentanten der verschiedenen Volksgruppen Afghanistans, insbesondere aber Vertreter der Nordallianz und der größtenteils im Exil lebenden Anhänger des früheren Königs Mohammed Sahir Schah sowie die sogenannte Rom-Gruppe. Die Taliban waren nicht eingeladen. Unter dem Druck der UN und der USA einigten sich die Anwesenden schließlich nach zähen Verhandlung auf einen Zeitplan für den politischen Wiederaufbau sowie auf eine Übergangsregierung unter Hamid Karsai (Merey 2008, S. 26; Schetter 2007b, S. 78–82; Wörmann 2003, S. 89–90). Im Petersberger Abkommen (international als *Bonn Agreement* bekannt) wird von den Teilnehmern abschließend bekundet, „(...), einen dauerhaften Frieden, Stabilität und die Achtung der Menschenrechte im Lande zu fördern’ [und das] Recht des afghanischen Volkes [anzuerkennen], ‚seine politische Zukunft im Einklang mit den Grundsätzen des Islams, der Demokratie, des Pluralismus und der sozialen Gerechtigkeit in Freiheit selbst [zu] bestimmen’“ (Merey 2008, S. 26). Zudem wurde beschlossen, dass ein internationales Kontingent an Truppen die Umsetzung begleiten soll.

Bei der Vergabe der Ministerposten der Übergangsregierung wurde auf eine möglichst repräsentative Verteilung gemäß den ethnischen Volksgruppen geachtet,⁹⁰ *de facto* wurden die meisten Ämter jedoch nach Vorschlägen der Nordallianz besetzt (ca. 70 Prozent), gefolgt von denen der Rom-Gruppe, die sich aufgrund ihres Nachsehens unzufrieden mit den Verhandlungen zeigten (Kulick 06.12.2001).

Karsai, der bevorzugte Kandidat der Amerikaner, gehört zur Volksgruppe der Popalzai-Paschtunen und ist in einer Nebenlinie mit dem Durrani-Königshaus verwandt. Er entstammt einer Politikerfamilie und verbrachte den Großteil der Kriegsjahre im Ausland, überwiegend in Indien. Er unterstützte die Mudschaheddin im Kampf gegen die Sowjets und trat einer Widerstandsgruppierung bei, die von Pakistan aus die Rückkehr zur Monarchie anstrebte. Nach der Machtübernahme durch die Mudschaheddin kehrte er nach Afghanistan zurück und übernahm von 1992 bis 1994 das Amt des Vizeaußenministers unter Burhanuddin Rabbani. Auch die Taliban unterstützte er zunächst, wandte sich dann aber 1995 von ihnen ab und schloss sich einer Gruppe von Exilafghanen des traditionellen Establishments an – der Rom-Gruppe (Der Fischer Weltalmanach 2008; Schetter 2007b, S. 85).

Für viele Afghanen, insbesondere für einige Stammesführer und Generäle, die nicht teilgenommen hatten, kamen diese weitreichenden Entscheidungen überraschend, hatten sie dem Treffen in Bonn diese maßgeblichen Personalentscheidungen offenbar nicht zugetraut. So beschwerten sie sich im Nachhinein über die durch die USA und die UN beeinflussten Ergebnisse und forderten nachträglich ihren Einbezug ins Machtgefüge (Kulick 06.12.2001).

Ebenfalls für Aufsehen sorgten die von der internationalen Gemeinschaft geforderten Änderungen am Status der Frauen. Die Verbesserung der Lebenssituation von Frauen wurde als eines der zentralen Anliegen formuliert und zur Legitimation des Einsatzes mitgenutzt. So erklärte die damalige First Lady Laura Bush in einem Radiointerview: „Der Kampf gegen den Terrorismus ist auch ein Kampf für die Rechte und Würde von Frauen“ (zitiert nach Spiegel Online 17.11.2001). Und auch die siegreiche Nordallianz ließ nach ihrem Einmarsch in Kabul verlautbaren, dass der Burqa- sowie der Mahramzwang abgeschafft sei, Frauen fort-

⁹⁰ So sollten die Paschtunen elf Posten erhalten, die Tadschiken acht, die Hazara fünf und die Usbeken drei. Die restlichen Plätze gingen an kleinere Volksgruppen (Kulick 06.12.2001).

an wieder arbeiten und Mädchen wieder zur Schule gehen dürften, ganz „im Einklang mit den Lehren des Islams und den ehrenwerten Traditionen Afghanistans“ (zitiert nach (Kreile 2002b, S. 40). Dadurch erhofften sie sich gegenüber den westlichen Kräften, insbesondere vor den Amerikanern, legitimieren zu können. Der Kampf gegen die Taliban und Al-Qaida wurde zur Analogie für die Durchsetzung von mehr Frauenrechten (Kreile 2002b, S. 40; Rostami-Povey 2007, S. 1).

Nach den entsetzlichen Terroranschlägen in den USA (...) sind die Taliban als Gastgeber Osama Bin Ladens (...) nicht nur in der Rhetorik der US-Administration, sondern auch in der öffentlichen Meinung zumindest im Westen gleichsam zur Verkörperung ‚des Bösen‘ stilisiert worden. Der Krieg, den die ‚Internationale Allianz gegen den Terrorismus‘ (...) gegen das Afghanistan der Taliban führte, wurde weithin über die Metapher eines vermeintlichen Kampfes ‚Zivilisation vs. Barbarei‘ legitimiert. Als Beleg hierfür und bisweilen auch als impliziter oder gar expliziter zusätzlicher Rechtfertigungsgrund für den Krieg wurde dabei in Medien und Politik immer wieder die katastrophale Situation der Frauen in Afghanistan angeführt, die im ‚Reich der Finsternis‘ ein unterjochtes und freudloses Dasein führten. Zweifellos hat die Geschlechterpolitik der Taliban, indem sie einen wichtigen Baustein, wenn nicht gar den Grundstein für die internationale Delegitimierung und Isolierung der früheren Machthaber in Afghanistan gelegt hat, die Konstruktion Afghanistans als eines ‚Gegenpols der zivilisierten Welt‘ (vgl. Schetter 2001a) ermöglicht und befördert“ (Kreile 2002a, S. 34–35).

Renate Kreile sieht darin eine neue Variante der Identitätspolitik. Die Grenzziehung zwischen Zivilisation (USA) und Barbarei (Taliban) – für uns oder gegen uns⁹¹ – sollte zum maßgeblichen Kriterium in der Haltung zur US Außenpolitik werden. Kreile spricht in diesem Zusammenhang von einer Rückkehr „einschlägiger kolonialer Legitimationsmuster“ (Kreile 2007, S. 2) und Elaheh Rostami-Povey verweist vor diesem Hintergrund in ihrem Vorwort zu *Afghan Women. Identity & Invasion* auf eine „culture of neo-liberalism and neo-conservatism that promotes western superiority and the imperial strategy of ‚saving Afghan and Muslim women“ (Rostami-Povey 2007). Kritiker dieses Vorgehens prangern an, dass so das "Anliegen vieler Frauen und Männer im Westen, mit den Frauen in Afghanistan solidarisch zu sein, (...) zugunsten einer militärischen dominanten Hegemonialstrategie, die die Lebensbedingungen zahlloser Frauen in Afghanistan weiter verschlechtert, [instrumentalisiert wurde]" (Kreile 2002a, S. 57) und auf diesem Wege versucht wurde, die Unterstützung von Feministin-

⁹¹ So verkündete der damals amtierende US Präsident George W. Bush in seiner Rede vor dem Kongress, dass es fortan nur zwei Optionen gebe, entweder für die USA oder gegen sie. Wer die Taliban unterstütze, würde fortan als feindliches Land angesehen werden (Bush vor dem Kongress, 21.09.2001).

nen für den Kriegseinsatz zu gewinnen und diesen in Zeiten der ersten Berichte über zivile Opfer zu legitimieren (Kreile 2002a; Rostami-Povey 2007, S. 1).

In der normativen Zielsetzung, Frauen- und Menschenrechte weltweit durchzusetzen, finden militärische Interventionen im Interesse der hegemonialen Weltordnungspolitik der US-Administration ihre ideologische Rechtfertigungsformel. Auf den Spuren Lord Cromers und der britischen Kolonialpolitik stilisieren sich heute die Neokonservativen in Washington, die für die US-Gesellschaft eine durchaus konservative Frauenpolitik verfechten, ironischerweise zu Vorkämpfern für Frauenrechte in der islamischen Welt (Kreile 2007, S. 2–3).

Dementsprechend groß war der Druck auf die neue afghanische Regierung, entsprechende Gesetze und Verordnungen zu verabschieden. Im Einklang mit den Menschenrechten und den von Afghanistan unterzeichneten internationalen Konventionen und Verträgen (vgl. Anhang 7 und 8) sowie der UN Resolution 1325 wurde die gesetzliche Gleichstellung der afghanischen Frauen eingefordert, sowie ihre Beteiligung im politischen Wiederaufbauprozess. So wurden auf dem Petersberg zwei Frauen zu Ministerinnen der Übergangsregierung erklärt, eine davon für das neugegründete Ministerium für Frauenangelegenheiten und die zweite für das Gesundheitsressort. 12 Prozent der Delegierten der anschließenden Emergency Loya Jirga 2002 sowie 20 Prozent der Abgeordneten der Constitutional Loya Jirga 2004 waren zudem weiblich. Darüber hinaus wurde das passive und aktive Frauenwahlrecht wiedereingeführt und eine Quote für die Beteiligung der Frauen im Zweikammernsystem festgelegt, 27 Prozent⁹² (68 der 249 Sitze, was zwei weiblichen Abgeordneten pro Provinz entspricht) für die *Wolesi Jirga* (dem Unterhaus) und 33 Prozent für die *Meshrano Jirga*⁹³ (dem Oberhaus) (Der Fischer Weltalmanach 2007, 2006, S. 45; Kulick 06.12.2001; Oates 2007, S. 12).

Der Anspruch auf Einbezug und Gleichbehandlung der Afghaninnen findet sich in auch in der aktuellen Verfassung aus dem Jahr 2004 wieder (vgl. Anhang 9a). So sind Mann und Frau gemäß Artikel 22 vor dem Gesetz gleichberechtigt, haben als Bürger und Bürgerinnen Afghanistans die gleichen Rechte wie Pflichten und eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechtes ist nach Artikel 25 untersagt, es sei denn, es dient dem Schutz von Frauen und Kindern. Das Wohlerge-

⁹² Durch diese Quotenregelung rangiert Afghanistan weltweit in den Top 20 in Hinsicht auf die politische Frauenbeteiligung und lässt dabei Industriestaaten wie die USA und Großbritannien hinter sich (Gerner 12.09.2005).

⁹³ Ein Drittel der Mitglieder der *Meshrano Jirga* werden vom Staatspräsidenten bestimmt, wovon die Hälfte Frauen sein müssen (Malyar, S. 17/33).

hen der Afghanen soll jedoch unabhängig vom Geschlecht vom Staat geschützt werden (Artikel 38). Jeder Afghane hat laut Artikel 48, 49 und 50 das Recht auf Arbeit und beim Zugang zum Staatsdienst dürfen keinerlei diskriminierende Zugangsvoraussetzungen bestehen. Zudem verpflichtet sich die Regierung, den Zugang für Frauen zu Bildung zu verbessern (Artikel 44) und Traditionen, die Mutter und Kind gefährden und gegen die Bestimmungen des Islam widersprechen, zu beseitigen (Artikel 59). Jedoch darf keines der Gesetze im Widerspruch zu den Vorgaben des Islams (gemäß des Korans und der Sunna) stehen (Artikel 227)⁹⁴ – ein Umstand den viele Frauenrechtsgruppen kritisieren – und gemäß Artikel 35 und 58 gilt die Familie als zu schützender Grundpfeiler der Gesellschaft (Malyar 2007: 15-17). Wie Conrad Schetter treffend erkennt, war dieser Zusatz jedoch dringend erforderlich, ebenso wie die Ausrufung zur Islamischen Republik, um einflussreiche islamistische und traditionelle Kräfte zu befriedigen (Schetter 2007b, S. 82).

Und auch auf den Geberkonferenzen 2001 in Tokyo, 2004 in Berlin sowie im *Afghanistan Compact* von 2006 wurde das Anliegen, Frauen mit einzubeziehen und ihre Rechte zu stärken, nochmals unterstrichen und auf deren Wichtigkeit hingewiesen. Nichts desto trotz kommen Frauen-/Menschenrechtsorganisationen, Forschungsinstitute, freie Beobachter sowie UN Institutionen übereinstimmend zu dem Schluss, dass die bisherigen Bemühungen und Ergebnisse wenig überzeugen können und als unzureichend erachtet werden müssen (Oates 2007, S. 14). Aus ihrer Sicht hat sich die Situation für Afghaninnen in ihrem Land nur unwesentlich verändert. Zwar sind gemäß der internationalen Vorgaben, Verträge und der eigenen Verfassung entsprechende Gesetze erlassen worden, die die Stellung der Frau in der Gesellschaft verbessern sollen, jedoch sind die Effekte bisher bestenfalls als gering zu bezeichnen.

Und obgleich es auch an weiterführenden Gesetzen und Erlässen fehlt, liegt dies insbesondere an der mangelnden Umsetzung, Aufklärung sowie vor allem an der desaströsen Sicherheitslage. So beklagten die Afghanen mitunter bereits 10 Wochen nach der Vertreibung der Taliban aus Kabul einen massiven Sicherheitsverlust (Kolhatkar 2002, S. 20). Denn auch wenn es am Anfang den Anschein erregt

⁹⁴ Wobei keine der islamischen Bestimmungen Personenstandsrechte von Nichtmuslimen/Nichtmusliminnen beeinträchtigt. Gemäß Artikel 20, 21 und 22 wird darüber hinaus die freie Religionsausübung ohne diskriminierende Einschränkungen oder Bevorteilungen versichert (Malyar, S. 17).

haben mag, so gaben sich die Taliban mit Nichten geschlagen. War es die ersten Jahre noch verhältnismäßig ruhig in der Region, so häufen sich die Meldungen über Angriffe und eine erneute Einflussnahme der Taliban in den letzten Jahren tagtäglich. Die ursprüngliche Annahme, dass es sich bei den Taliban lediglich „um eine künstliche, von Pakistan geschaffene militant-islamistische Bewegung handle, die kaum Rückhalt in der Bevölkerung genieße“ (Schetter 2007b, S. 77), erwies sich schnell als unzureichend.

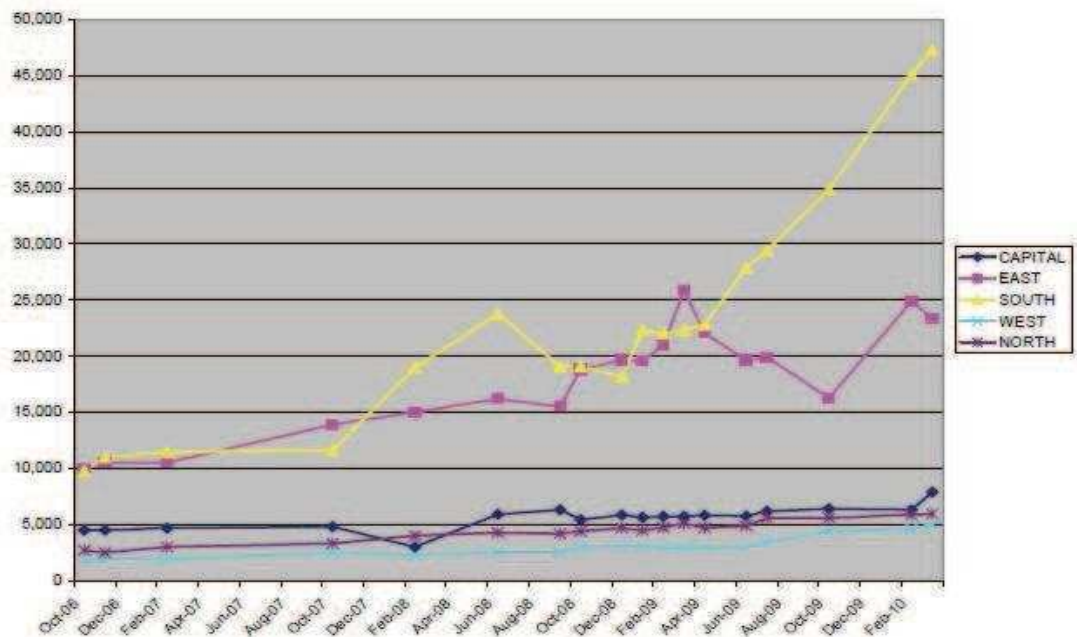
Zunehmend gelang es den Taliban in den letzten Jahren, die internationalen Truppen durch Selbstmordattentate und Guerillataktik zu treffen. Die Wahlen im Spätsommer 2005 waren überschattet von Gewaltandrohungen. Zudem verstanden auch einige der Kandidaten selbst, darunter zahlreiche ehemalige Kriegsfürsten, verstrickt in Kriegsverbrechen oder organisierte Kriminalität, den Begriff ‚Wahlkampf‘ nur zu wörtlichen (Schetter 2007b, S. 84). Alleine im Jahr 2006 starben bei Auseinandersetzungen zwischen NATO-Truppen und Taliban über 4000 Menschen. Und auch Kriegsfürsten wie Raschid Dostum, Ismail Khan, beide ehemals Mitglieder der Nordallianz, sowie zahlreiche andere ehemalige Mujaheddin teilten das Land schon bald in blutigen Kämpfen unter sich auf, ohne auf die zentralen Staatsbildungsbemühungen der Regierung Rücksicht zu nehmen, zu der sie teils selbst gehörten. In den Provinzen herrschten bald erneut Überfälle, Enteignungen und willkürliche Gewalt vor, unter denen die Bevölkerung zu leiden hat. Hinzu kommen die vielen zivilen Opfer in Folge des NATO-Einsatzes. Can Merey, Elaheh Rostami-Povey und Lauryn Oates verweisen in diesem Zusammenhang auf die Verbitterung und das verloren gegangene Vertrauen in die Regierung, die nicht nur weitgehend untätig zusieht, wie sich die Sicherheitslage verschlimmert, sondern vielmehr deren eigene Angehörig daran aktiv beteiligt sind.

‘It is painful for us to see that the same commanders and warlords who committed crimes such as rape, murder and forced us out of our land, our home and our property are now in power. We demand from this government to distribute the lands, homes, properties to the rightful owners’ (zitiert nach (Rostami-Povey 2007, S. 53–54).

Die internationalen Truppen, die bis 2006 nur etwa einem Drittel der sowjetischen Truppenstärke entsprachen, konnten teils nur mit Mühe die urbanen Zentren halten. So gelang es den Taliban im Sommer 2006 kurzzeitig Kandahar von Kabul abzuschneiden und im Herbst zogen sich britische Truppen notgedrungen

aus einigen durch die Taliban kontrollierten Distrikten vollständig zurück (Meyre 2008, S. 270–271; Oates 2007, S. 8/11; Rostami-Povey 2007, S. 53–54; Schetter 2007b, S. 86–88). Vor diesem Hintergrund sah sich die internationale Gemeinschaft gezwungen, ihr Kontingent stetig zu erhöhen, insbesondere in den umkämpften südlichen Provinzen sowie an der Grenze zu Pakistan (vgl. Abbildung 1).

Abbildung 1: Truppenstärke nach Regionalkommando von Oktober 2006 - Februar 2010



* Abbildung ohne Einbezug der U.S. Einheiten, die an der Operation Enduring Freedom beteiligt sind. Die Datenpunkte repräsentieren Monate, für die präzise Schätzungen vorliegen.

Quelle: (Livingston et al. 2010, S. 11).

Die Folgen der Zerstörungen von drei Jahrzehnten Krieg sind jedoch auch für die afghanischen Männer spürbar. So haben viele ihre Land, ihre Häuser und ihr Vieh (und somit ihre Lebensgrundlage) oder nahe Familienangehörige verloren. Gerade die heranwachsende Generation ist mitunter schwer traumatisiert. Ahmed Rashid verweist auf ein Gutachten der UNESCO, demnach zwei Drittel der Kindern in Kabul einen Menschen haben sterben sehen und über 70 Prozent zumindest einen Familienangehörigen verloren haben. Ihr Vertrauen in die ältere Generation und untereinander ist fast vollkommen verstört. Hinzu kommt, dass mitunter bereits 12jährige selbst zur Waffe gegriffen haben (Rashid 2001, S. 191–192).

Hinzu kommt eine hohe Arbeitslosenquote von geschätzten 35 Prozent (CIA The World Factbook 2009). Dies führt zu einem Gefühl der Scham und des Versagens bei vielen Männern, da sie ihrer religiösen wie auch kulturellen Verpflichtung als Versorger und Beschützer von *nang* und *namus* nicht nachkommen sind, bzw. nicht mehr nachkommen können.

Die Unfähigkeit, für sich und ihre Familien sorgen zu können, hat viele in ihrem Stolz tief verletzt. Nicht wenige von ihnen mögen ihren existenziellen Kontrollverlust mittels einer verschärften Kontrolle über die ‚Ehre‘ der Frauen zu kompensieren und so ihre Selbstachtung symbolisch aufrecht zu erhalten suchen (Kreile 2007, S. 14).

Zum Teil stoßen Berufsförderungsprogramme, die exklusiv auf Frauen zielen, deshalb auf Ablehnung, nicht nur unter Männern. Die Familienehre würde darunter leiden, wenn die Frauen im Haushalt die Männer versorgen würden.⁹⁵ Elaheh Rostami-Povey kritisiert deshalb eine einseitige Frauenförderung, anstatt eine gesamtgesellschaftliche, sozioökonomische Entwicklung zu fördern. Nach wie vor haben 39 Prozent der städtischen und 69 Prozent der ländlichen Bevölkerung keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser und über die Hälfte der Afghanen lebt unterhalb der Armutsgrenze. Investitionen in Landwirtschaft und Infrastruktur fallen zu gering aus, wie die Wiederaufbauhilfe allgemein. Zudem bemängelt sie, dass internationale Organisationen und Firmen in erster Linie Nicht-Afghanen einstellen und Afghanen mitunter nicht einmal Zutritt zu dem jeweiligen Gelände erhalten. Dadurch entstehe das Gefühl, im eigenen Land zurückgestellt zu werden, während ausländische Arbeitskräfte und Organisationen sich an ihrer statt bereichern (Rostami-Povey 2007, S. 42–53).

Beobachter weisen zudem darauf hin, dass nicht zuletzt aus Mangel an Alternativen und mangelnder Ausbildung ein Großteil der Männer entweder als Söldner, oder im Opiumanbau beschäftigt ist. Wobei auch darauf hingewiesen wird, dass nicht nur die Alternativlosigkeit, sondern auch die Straflosigkeit und das verhältnismäßig geringe Risiko diese Entwicklung unterstützen (Merey 2008, S. 136–140; Rostami-Povey 2007, S. 43).

⁹⁵ So gab eine Afghanin im Interview gegenüber Elaheh Rostami-Povey Folgendes an: „They keep saying women should work. They don’t understand that women are not happy that they provide work for women and not for men. It does not work like this in our culture. We want to work side by side with our man. We cannot ignore our men. Men also need education and employment” (Rostami-Povey 2007, S. 40).

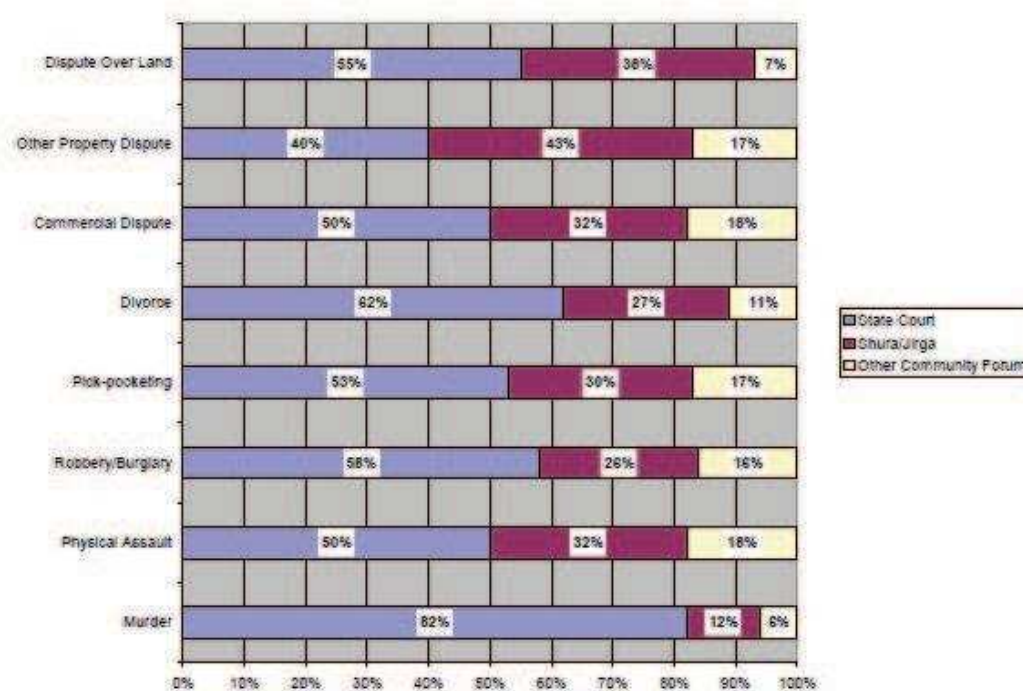
Die Dauerpräsenz von internationalen Truppen wie Arbeitskräften, die mitunter eine offenkundige Ablehnung gegenüber der afghanischen Kultur zu Tage tragen, sowie der Mangel an Sicherheit verstärken das Gefühl der Unzulänglichkeit sowie der Beschmähung zusätzlich. Männer, die ihre Angehörigen, insbesondere Frauen und Kinder, während des Konfliktes seit 2001 verloren haben, ob bei Anschlägen oder unter dem Beschuss der internationalen Truppen, sind neben ihrer Trauer oftmals in ihrer Ehre gekränkt, zumal sie zumeist weder eine Entschuldigung, noch eine Entschädigung erhalten – und wenn dann nur eine als unzureichend empfundene (Merey 2008, S. 263–272; Rostami-Povey 2007, S. 45–53). Dies wirkt sich verstärkend auf das Empfinden erheblicher Enttäuschung gegenüber ausländischen Mächten aus, die Afghanistan in den letzten Jahrhunderten zum Spielball ihrer Machtpolitik gemacht hatten. Insbesondere die erlebte Enttäuschung durch die Amerikaner, die sie nach dem Kalten Krieg fallen ließen, sitzt bei den ehemaligen Kämpfern gegen die Sowjets tief (Rashid 2001, S. 316-336).

Das verletzte Ehrempfinden der Männer ist ein guter Nährboden für die Propaganda islamistischer Extremisten. Die Männer sehen hier oftmals die Möglichkeit Zuwendung und Verständnis zu erfahren, sowie die Option, als ‚Krieger des Islams‘ die Ehre und das Land zu verteidigen und dabei in aller Regel deutlich mehr zu verdienen, als bei einer der wenigen regulären Arbeitsstellen. Dies betrifft vor allem die öffentlichen/staatlichen Stellen. So erhalten Polizisten, Lehrer, Beamte und Militärs mitunter nur einen Bruchteil ihres an sich schon geringen Lohnes, was einer effektiven Korruptionsbekämpfung – und somit auch einem effizienten Aufbau des Staatsapparates, der Judikative und der Exekutive – entgegensteht. Es verwundert daher kaum, dass ein Vertrauen in den Staat und seine Einrichtungen weitgehend nicht vorhanden ist und sich die Betroffenen im Konfliktfall an nicht-staatliche Konfliktlösungsstellen wenden (Merey 2008, S. 250/267-268).

Die Rechte, die Frauen gemäß des aktuellen Familienrechts haben, enthalten in den Artikeln 56-336 des geltenden Zivilgesetzbuches von 1977 (vgl. Kapitel 5.4), sowie jene, die ihnen der Islam gewährt, sind den meisten Afghanen unbekannt. So führt das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC) in einer Studie zur Umsetzung der Frauenrechte in Afghanistan von 2007 in diesem Zusammenhang mit einem Verweis auf die Angaben des UN-

Organs Internationales Forschungs- und Ausbildungsinstitut zur Förderung der Frau (INSTRAW) an, dass 70 Prozent der Männer und 85 Prozent der Frauen sich der durch die Religion gewährten Rechte nicht bewusst sind (Malyar, S. 23/24). Dies ist kein unbedeutender Aspekt, greift doch die staatliche Rechtsprechung eher selten,⁹⁶ sondern wird zumeist durch eine Mischung aus traditionellem Recht/Stammesrecht, unkodifiziertem islamischen Recht und Gewohnheitsrecht ersetzt (vgl. Abbildung 2) (Malyar, S. 9; Oates 2007, S. 14). Zudem wird in Artikel 2 des Zivilgesetzbuches von 1977 darauf hingewiesen, dass „etwaige Lücken des Gesetzes primär mit Hilfe der ‚hanafitischen Lehre des Islamrechts‘, und erst in zweiter Linie unter gewissen Einschränkungen durch das Gewohnheitsrecht, zu schließen sind“ (Malyar, S. 18).

Abbildung 2: An welche Rechtsinstitution sich die Afghanen im Streitfall wenden würden⁹⁷



Quelle: (Livingston et al. 2010, S. 23).

Doch auch beim staatlichen Recht herrscht weitgehend Unwissenheit und dies auch unter den für seine Umsetzung Verantwortlichen. So können viele Richter weder lesen noch schreiben und urteilen weitestgehend nach eigenem Gutdünken vor dem Hintergrund des lokal geltenden Gewohnheitsrechts oder gemäß

⁹⁶ So sollten eigentlich in jedem Distrikt Familiengerichte eingeführt werden, bis 2007 gab es jedoch lediglich ein einziges in Kabul (Oates 2007, S. 14).

⁹⁷ Die Abbildung beruht auf den Ergebnissen einer Umfrage unter etwa 6200 Afghanen. Die Angaben beziehen sich auch hypothetische Fragen, nicht auf aktuelle Fälle.

ihrem Verständnis des religiösen Rechts. Vielen fehlt auch eine entsprechende Ausbildung sowie Zugang zu den Rechtsgrundlagen (vgl. Tabelle 1).

Tabelle 1: Richterlicher Zugriff auf Gesetzesgrundlagen

Zugang zu...	Ja	Nein
... Statuten oder anderen staatlichen Verordnungen	63,7 %	36,3 %
... Gesetzesbücher	45,2 %	54,8 %
... verschriftlichte Entscheidungen des Obersten Gerichtshofes	17,2 %	82,8 %
... professionelle Betreuung durch erfahrende Mentoren	19,1 %	80,9 %

Quelle: Übersetzt nach (UNFPA et al. 2008, S. 45)

Gerade diese Unwissenheit stellt sich jedoch als essentiell heraus. Denn die Aufklärung über die religiösen Rechte der Frauen wäre ein wichtiger Schritt zur De-legitimation der Taliban sowie alter Denkmuster und zur Legitimation der aktuellen Regierung und den internationalen Truppen als Religionsbewahrer. Denn nicht selten sieht sich die Regierung unter Karzai durch die konservativen und reaktionären Kräfte (auch aus den eigenen Reihen) herausgefordert. Islamisten wie Burhanuddin Rabbani oder Rasul Sayyaf versuchten von Anfang an, Einfluss auf die Regierung zu nehmen (Schetter 2007b, S. 86).

Die Regierung Karsai muss nämlich den Drahtseilakt vollziehen, einerseits vor der internationalen Gemeinschaft ein einigermaßen >>frauenfreundliches<< >>gender-bewusstes<< Bild abzugeben; andererseits müssen die Anti-Taliban-Kräfte der islamistischen Mujahiddin-Fraktion eingebunden werden, deren Ansichten zur Frauenfrage sich nicht grundsätzlich von denen der Taliban unterscheiden (Kreile 2005, S. 115).

Dieser Balanceakt zeigt sich beispielsweise daran, dass auf der einen Seite ein Frauenministerium eingerichtet wurde, auf der anderen Seite jedoch das Amt des obersten Richters an Fasl Hadi Schinwari, bekannt für seine ultrakonservativen und islamistischen Ansichten, ging. Letzterer setzte sich auch dafür ein, dass die erste Frauenministerin Sima Samar bald wieder abgesetzt wurde, da er die Islamisten in einer Hetzkampagne gegen sie unterstützte. Zudem wurde auch das Ministerium zur Förderung der Tugend und zur Verhinderung des Lasters in Form des Ministeriums für Religiöse Angelegenheiten wiederbelebt, dessen Mitarbeiter die Frauen auf der Straße dazu auffordern, sich möglichst bedeckt zu kleiden (Kreile 2005, S. 103–115). Besonders deutlich zeigte sich diese Diskre-

panz zwischen den geschlechterpolitischen Gegensätzen jedoch anhand des 2009 stark in die internationale wie nationale Diskussion geratenen Ehegesetzes für die schiitische Bevölkerung Afghanistans, dass Ehefrauen unter anderen zum mehrmaligen wöchentlichen Geschlechtsverkehr mit ihren Männern verpflichtet. Während die internationale Gemeinschaft das Gesetz schwer verurteilte und Karzai das Gesetz schlussendlich stoppte, unterstützen die Taliban und konservative Schiiten die Vorlage. Demonstrantinnen gegen das Gesetz wurden als „Abtrünnige und Sklaven der Christen“ sowie als „Hündin der Westler“ (Welt Online 15.04.2009) beschimpft und mit Steinen beworfen (Gebauer 04.04.2009; Welt Online 15.04.2009).

Probleme zeigen sich auch bei Justizbeamten und Polizisten. So beklagen viele Frauenrechtsorganisationen, das oftmals die Schuld im Verhalten der Frau gesucht wird oder sie für Handlungen bestraft wird, die nach aktueller Gesetzesgrundlage kein Verbrechen darstellen, wie beispielsweise das Fortlaufen von zu Hause, um einer Zwangsvermählung zu entgehen. Zudem liegen vielfache Berichte über gewaltsame und sexuelle Übergriffe vor sowie über die Verweigerung ärztlicher Versorgung, was mitunter auch von weiblichen Gefängniswärterinnen geduldet oder sogar unterstützt wird. Frauen im Gefängnis gelten als ‚ehrlos‘ und als ‚Freiwild‘. Ob sie nach geltendem Recht oder nach traditionellen Ansichten falsch gehandelt hat, spielt dabei kaum eine Rolle, ebenso wenig, ob sie Opfer oder Täter sind. So liegen Frauenrechtsorganisationen wie medica mondiale e.V. vielfältige Berichte vor, in denen Opfer von Vergewaltigungen, Zwangsprostitution oder nicht rechtmäßigen Eheschließungen (was jeweils als Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe gewertet wird) als Täter inhaftiert bleiben, teils zusammen mit den eigentlichen Tätern. Hilfe können sie oftmals nur von Frauenorganisationen erwarten, da nicht selten die eigenen Eltern, der Ehepartner oder die Schwiegereltern die Verhaftung veranlasst haben (beispielsweise wenn die Frau sich einer Zwangsvermählung entziehen wollte). Hinzu kommt, dass „Anwälte vom Frauenministerium, die regelmäßig in die Gefängnisse gehen, sich gewöhnlich jedoch weigern sich um Fälle zu kümmern, die ihrer Ansicht nach vom moralischen Standpunkt unklar sind“ (medica mondiale e. V. 2003, S. 9; Merey 2008, S. 253).

Hinzu kommt ein hohes Maß an Korruption (vgl. Tabelle 2), was nicht selten zum Erliegen der Strafverfolgung führt oder zur einseitigen Sonderbehandlung.

Dies wirkt sich negativ auf das Vertrauen in die Justiz und die staatlichen Stellen im Allgemeinen aus. Nicht zuletzt deshalb vermeiden es viele Frauen Anzeige zu erstatten, aus Angst um ihren eigenen Ruf und der Ehre ihrer Familie (medica mondiale e. V. 2003, S. 6–9; Oates 2007, S. 13-14/23-24; UNFPA et al. 2008, S. 43–50).

Tabelle 2: Afghanistans Platzierungen im Transparency International's Annual Corruption Perceptions Index (CPI) 2005-2009

Jahr	Platzierung	Anzahl der untersuchten Länder
2009	179	180
2008	176	180
2007	172 (T)	180
2006	Keine Angabe	163
2005	117 (T)	159

* (T) gibt an, in welchen Jahren Afghanistans Wert an ein oder mehrere Länder geknüpft ist.

Quelle: (Livingston et al. 2010, S. 28).

Deshalb fordern Frauenorganisationen vermehrt gendersensitives Training für Justizangehörige als auch eine vermehrte Einstellung von Frauen als Polizistinnen, Gefängniswärterinnen und Richterinnen. Denn bisher sind die Einstellungsquoten eher gering, was auch dem schlechten Ruf der Polizei zugeschrieben wird. Renate Kreile verweist darauf, dass bis 2007 lediglich 40-45 Richterinnen tätig waren, wovon die Großzahl in Kabul arbeitet (Kreile 2007, S. 15). Und laut einer Studie von medica mondiale e.V. in Zusammenarbeit mit der Gender Abteilung der United Nations Assistance Mission in Afghanistan (UNAMA), dem United Nations Development Fund for Women (UNIFEM) sowie dem afghanischen Innenministerium wurden bis Ende 2006 lediglich etwa 180 Frauen im Polizeidienst und nur neun Polizeieinheiten waren für Familienangelegenheiten geschult worden. Vielen Familien ist es deshalb nicht Recht, wenn ihre Töchter Polizistinnen werden wollen. Dabei wären mehr weibliche Polizistinnen – insbesondere im Außeneinsatz – dringend erforderlich, um bei Hausdurchsuchungen die Geschlechtertrennung nicht zu verletzen und somit das Ehrgefühl der Familien nicht zu beschädigen (Oates 2007, S. 14–16).

Angesichts der sich verschlimmernden Sicherheitslage, dem mangelnden Vertrauen in die Justiz und Staatlichkeit, bedingt durch Korruption und Erfahrungen der Willkür und Gewalt, der sich nicht verbessernden Lebensbedingungen sowie aufgrund der steigenden zivilen Todesopferzahlen, steigt die Anzahl derer, die mit der aktuellen Situation unzufrieden sind. Die Taliban avancierten schnell zum Sammelbecken all jener Kräfte, die sich gegen die Regierung und die internationalen Truppen, die als Besatzer aufgefasst werden, wandten.

Talib zu sein, avancierte nun im Unterschied zu den 1990er Jahren zu einem life style, der sich jenseits ethnischer, religiöser und sozialer Grenzen gegen jegliche Einmischungen von außen richtete – ob durch militärische Präsenz, durch Vernichtung von Schlafmohnfeldern oder durch die Einrichtung von Mädchenschulen. (...) (Schetter 2007b, S.88–89).

7 Fazit

In Rahmen der vorliegenden Arbeit wurde am Beispiel Afghanistans dargelegt, dass es einen deutlichen Zusammenhang zwischen inter- wie intrastaatlichen Konflikten und Geschlechterrollen gibt. Denn Gender, das soziale Geschlecht, ist als inhärentes und systemimmanentes Element zu verstehen, dass eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von *individueller* als auch *kollektiver Identität* einnimmt. *Kollektive Identitäten* wiederum kommt eine bedeutende Rolle bei sozialen Konflikten zu, da sie essentiell sind für die Konstruktion von ‚wir‘ und ‚ihr‘, ‚Freund‘ und ‚Feind‘.

Diese Zusammenhänge von Gender, Identität und Konflikt lassen sich im arabo-islamischen Raum besonders deutlich verfolgen. Seit dem 19. Jahrhundert haben die Geschlechterverhältnisse eine zunehmende Politisierung erfahren. Die Kolonialmächte nutzten die Geschlechterfrage mit zur Legitimation ihrer Taten als ‚zivilisatorische Mission‘, obgleich es in erster Linie um eine Schwächung der primären Beziehungen und Strukturen der Familien oder Clans ging. Diese antworteten mit einer Gegenreaktion: die Frauen und ihre Tugendhaftigkeit wurden zum ‚symbolischen Kapital‘, zur ‚Metapher der traditionellen Sozial- und Familienstrukturen‘ und zu ‚Hütern arabo-islamischer Werte‘. So auch in Afghanistan, wo schon bald auch die inländischen politischen und religiösen Kräfte versuchten, sich dies zu Nutze zu machen und sich diese Denkweise somit mit der Zeit auch auf die innergesellschaftlichen Konfliktlinien und den innenpolitischen Diskurs, insbesondere zwischen konservativen Hardlinern und liberalen Modernisierern, übertrug. Vor allem in den letzten 100 Jahren wurde die Geschlechterpolitik in Afghanistan so schnell zu einem zentralen Aspekt im Kampf um Einfluss, Macht und Bevölkerungsunterstützung.

Denn in dem Gebiet des heutigen Afghanistans ist eine Vielzahl an ethnischen Gruppierungen mit unterschiedlichem kulturellen, religiösen und sprachlichen Hintergrund beheimatet, deren zentrales verbindendes Element die Zugehörigkeit zum Islam ist. Die verschiedenen Volksgruppen sind traditionell in Stämme und Clans organisiert und lebten in den ländlicheren Regionen über Jahrhunderte hinweg in weitgehender Autonomie von der jeweiligen Zentralregierung. Eine Vereinigung der Clans gelang zumeist nur gegen Bezahlung oder wenn zur Verteidigung der Religion zum *Jihad* gegen innere oder äußere Bedrohungen ausge-

rufen wurde. Dabei kam es zu einem verquickten Verständnis von Religion und Staat durch die Instrumentalisierung des Islams – bzw. dessen Schutzes – zur zentralen Herrschaftslegitimation, was wiederum zu einem folgenschweren Fehlverständnis der Funktion des Staates geführt hat, nämlich der des Religionsbewahrs. Dies stellt bis heute ein zentrales Moment in der Beurteilung der Machthaber dar. Ob und inwieweit ein Herrscher der Aufgabe des Religionshüters nachkam, wurde dabei insbesondere an der ‚Frauenfrage‘ festgemacht.

Dies hängt vor allem damit zusammen, dass sich die zentralen Normen und Werte für die Afghanen nicht nur aus dem Koran ableiten, sondern auch aus Überlieferungen, wie etwa dem mündlich tradierten *Paschtunwali* und der *Sunna*. Dass Koran, *Paschtunwali* und *Sunna* dabei sich teils widersprechende Vorgaben enthalten, wird von den Afghanen nicht zwangsläufig als Widerspruch wahrgenommen, vielmehr werden diese drei Komponenten als eine Einheit gesehen. Und auch wenn die konkrete Auslegung der religiösen und traditionellen Vorgaben je nach Region, sozialer Klasse und Stammeszugehörigkeit variiert, so ist ihnen doch zumindest die grundlegende Interpretation der Geschlechterrollen gemein: Männer sind für die Versorgung und den Schutz der Frauen sowie der gesamten Gemeinschaft verantwortlich, während Frauen als Ehefrauen und Müttern eine zentrale Position in der Gemeinschaft zugesprochen wird. Sie sind die ‚Hüterinnen der Ehre‘.

Dadurch hat die Verknüpfung von Geschlechterrollen und Staatsbildungsprozessen im zurückliegenden Jahrhundert zunehmend an konstitutiver und struktureller Bedeutung gewonnen. Zum einen haben die Machthaber über den gezielten Eingriff in die Familienpolitik immer wieder versucht, die kulturellen und religiösen Eliten entweder an sich zu binden oder aber deren Macht zu schwächen, indem eine Verbindung zwischen Geschlechterpolitik mit der religiösen und traditionellen Tugendhaftigkeit auf der einen Seite und der Modernisierung sowie der Säkularisierung auf der anderen geschaffen wurde. Auf diesem Wege wurde die ‚Frauenfrage‘ in Afghanistan über Jahrzehnte hinweg zum zentralen Politikum.

Zum anderen wurde erfährt der Diskurs um die Geschlechterrollen durch Konfliktsituationen mit äußeren oder inneren Feinden sowie in Zeiten sozioökonomischer Problemlagen eine Verstärkung. Dies verdeutlicht, dass die Ge-

schlechterfrage immer dann für die jeweiligen Zwecke instrumentalisiert wurde, wenn bereits andere Fehllagen/Streitfragen existierten und es darum ging, die jeweils eigene Position von der anderen abzugrenzen und in ihrer Richtigkeit zu bestärken, um auf diesem Wege die kollektive Identität und die Kohärenz der Gruppe zu stärken. Besonders deutlich wurden diese Identitätsbildungsprozesse während der sowjetischen Besatzung, der Bürgerkriegszeit sowie unter den Taliban. Wie in Kapitel 5 und 6 aufgezeigt wurde, wurden die Werte der eigenen Gruppe stilisiert, die der anderen negiert. Frauen (und ihre Körper) wurden zum Medium der Gruppenzugehörigkeit. Sexualisierte, gewaltsame Übergriffe wurden gezielt zur Druckausübung genutzt und die Frage nach der Verschleierung und Bewegungsfreiheit zu Kernfragen. In dem traditionsgeprägten Land Afghanistan, in dem die Geschlechterverhältnisse von jeher einen zentralen Stellenwert im Gefüge aus Ehre und Sicherheit einnahmen, zeichnete sich so die Trennlinie zwischen den Parteien deutlich am Status der Frauen ab – die Geschlechterrollen wurden untrennbar verknüpft mit den machtpolitischen Interessen dahinter – insbesondere aus islamistischer Sicht.

So beruhte im ideologischen Konzept der Taliban der Ehrerhalt und die Eigenständigkeit der ganzen Nation auf der Einhaltung der Geschlechterrollen, insbesondere im Hinblick auf die Frauenrollen. Die ‚Frauenfrage‘ rückte für sie bei der Konstruktion von ‚Freund‘ und ‚Feind‘, von ‚wir‘ und ‚sie‘, in den Mittelpunkt. Eine Abkehr von ihrer rigiden Geschlechterpolitik wäre für sie einer Niederlage gleichgekommen.

Doch auch in der Rhetorik der US-Administration findet sich diese Trennlinie Einzug. So wurde der Krieg, den die ‚Internationale Allianz gegen den Terrorismus‘ gegen die Taliban führte, weitgehend auch über die Metapher eines vermeintlichen Kampfes ‚Zivilisation vs. Barbarei‘ legitimiert. Die Geschlechterrollen wurden hierfür als Beleg und als impliziter oder gar expliziter zusätzlicher Rechtfertigungsgrund herangezogen.

Wie in Kapitel 6 dargelegt, sieht sich die Regierung Karzai deshalb heute in der schwierigen Situation, mit ihrer Geschlechterpolitik sowohl die westlichen als auch die traditionellen und konservativen inneren Kräften zufriedenstellen zu müssen. Eine zu liberale Politik wird ihr als Abkehr vom Islam ausgelegt und gefährdet ihre Legitimation, die aufgrund anderer Problemlagen, wie der katast-

rophalen Sicherheitslage sowie einer fehlenden sozioökonomischen Entwicklung, ohnehin gefährdet ist. Nur durch eine Aufbrechung der Denkmuster, beispielsweise durch die Aufklärung der Bevölkerung bezüglich der religiösen Frauenrechte, könnte diesen Kreis durchbrechen.

Glossar

Abdali	Stammeskonföderation der Südwestpaschtunen. 1747 Umbenennung in Durrani unter König Achmad Schah und Gründung des Durrani-Reichs. Abgeleitet vom Titel <i>durri-i</i> (Perle des Zeitalters), den Achmad Schah als Zeichen der Bescheidenheit gegenüber seinen Landsmännern in <i>durr-i durran</i> (Perle unter Perlen) abgeändert haben soll.
Agnaten	Blutsverwandte, die in männlicher Linie von einem gemeinsamen Stammesvater abstammen.
amir-al mu'minin	Führer der Gläubigen. Selbstverliehener Titel Dost Mohammads im Kampf gegen die Sikhs.
aql	Bestandteil des Komplexes <i>nang</i> im Pashtunwali. Steht für Vernunft und soziale Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft.
badal	Verpflichtung zur Rache, die gemäß <i>Pashtunwali</i> nur durch eine drastische gleichgewichtige Strafe, einem Tausch (z. B. einer Tauschehe) oder den Tod abgegolten werden kann, auch wenn es sich dabei um ein Familienmitglied handelt.
burqa	Ganzkörperschleier, der keinerlei Körperform erkennen lässt. Die Sicht ist lediglich eingeschränkt durch ein kleines quadratisches Stoffnetz auf Augenhöhe möglich.
chaddari	Siehe <i>burqa</i> .
Dari	Östliche Variante des Farsi (Persisch), neben Paschto offizielle Amtssprache in Afghanistan.
Durand-Linie	Grenze zwischen Afghanistan und Pakistan (ehemals Britisch-Indien). Teilt die paschtunischen Stammesgebiete in der Region. Festgelegt im <i>Durand-Vertrag</i> .
Durand-Vertrag	Zwischen 'Abdur Rahman und der britisch-

	indischen Verwaltung 1893 geschlossener Vertrag, der die Grenze (<i>Durand-Linie</i>) zwischen Pakistan (ehemals Britisch-Indien) und Afghanistan bewusst durch die Siedlungsgebiete verschiedener Stämme, insbesondere aber der Paschtunen zieht.
Durrani	Siehe Abdali.
fatwa	Religiöses Rechtsgutachten zu einem konkreten Thema.
Ghilsai	Stammeskonföderation der Südostpaschtunen.
Great Game	Historischer Konflikt zwischen Großbritannien und Russland um die Vorherrschaft in Zentralasien.
hadanah	Sorgerecht/Erziehungszeit der Mutter. Die Dauer der <i>hadanah</i> variiert nach Geschlecht und Rechtsschule. Zumeist wird auf ein Alter von sieben Jahren bei Jungen (oder zum ersten Samenerguss) und auf den Eintritt ins Pubertätsalter (bzw. auf Eintritt der ersten Menstruation oder gemäß <i>hanafitischer</i> Rechtsschule auf ein Alter von etwa neun Jahren) bei Mädchen verwiesen.
Hadith	Überlieferte Worte und Handlungen des Propheten. Die Sammlung der Hadithe wurde im 8. und 9. Jahrhundert vorgenommen. Zu Beginn eines jeden <i>Hadiths</i> steht der Überlieferungsweg, der idealer Weise bis auf Mohammed selbst oder seine engen Vertrauten zurückgeht. Die Bestimmung der Echtheit stellt zuweilen jedoch ein Problem dar.
Hanafiten	Anhänger einer der vier sunnitischen Rechtsschulen. Geht zurück auf Imam Abu Hanîfa. Die <i>hanafitische</i> Rechtsschule ist die am weitesten verbreitete, der etwa die Hälfte der Sunniten folgt.
haram	Bezeichnung für religiös Verbotenes. Das Gegenteil ist <i>halal</i> .
Hazara	Größte schiitische Volksgruppe in Afghanistan.

Hazaragi	Persischer Dialekt, der von den in Afghanistan angesiedelten <i>Hazara</i> gesprochen wird.
Isnad	Kette der Überlieferer eines <i>Hadiths</i> .
Jirga	Beratende und beschlussfassende Versammlung.
khalq	‚Volk‘-Flügel der Demokratischen Volkspartei Afghanistan. Ideologisch radikaler und ca. dreimal so groß wie der <i>parcham</i> Flügel. Hauptsächlich aus paschtunischen Studenten aus dem ländlichen Süden und Osten Afghanistans bestehend. Führer: Mohammad Taraki und Hazifullah Amin.
Kognaten	Weiterer Kreis der Blutsverwandten gegenüber den <i>Agnaten</i> , mütterliche Verwandtschaftslinie inbegriffen.
Madrassa	Religiöse Schule/Koranschule.
mahr	Arabisch für Morgengabe oder auch Mitgift.
mahram	Verwandte des jeweils anderen Geschlechts, die einem so nahe stehen, dass eine Heirat ausgeschlossen ist sowie der Ehepartner.
Namus	Bestandteil des <i>Pashtunwalis</i> . Steht für die Unversehrtheit des eigenen und des Stammeslandes sowie im engeren Sinne für die Ehrbarkeit der Frau und ihren Schutz durch die verwandten Männer. Damit steht <i>namus</i> im engen Zusammenhang mit dem Schutz, Erhalt, Ruf und der Würde der ganzen Familie und des Stammes.
nang	Zentraler Bestandteil des <i>Pashtunwalis</i> . Steht für Ehre, Würde, Mut sowie Tapferkeit eines Pashtunen. Bestandteile des Komplexes <i>nang</i> sind <i>turá</i> , <i>turalai</i> und <i>aql</i> , welche vor allem das Verhalten der Männer bedingen.
Niqab	Schwarzer Ganzkörperschleier, der nur einen schmalen Streifen auf Augenhöhe freilässt.

nuschuz	Steht für Auflehnung/Ungehorsam/Widersetzen.
pardam	‚Fahne’-Flügel der Demokratischen Volkspartei Afghanistan. Überwiegend aus dem traditionellen Kabuler Establishment rekrutiert. Führer: Babrak Karmal.
Paschto	Ostiranische Sprache der Paschtunen. Neben Dari offizielle Amtssprache in Afghanistan.
Paschtunen	Bevölkerungsstärkste Ethnie Afghanistans. Stellten bisher die meisten Herrscher. Leben auch im pakistanischen Grenzgebiet zu Afghanistan.
Pashtunwali	Ehrenkodex der Paschtunen.
pardah	Strikte Geschlechtertrennung im Alltag. Heißt übersetzt Vorhang oder Schleier.
qaryadar	Amt der weiblichen Dorfführerin. Sie wohnt Frauenzeremonien bei, organisiert religiöse Feste und begleitet und bereitet Beerdigungen vor. Auch zur Brautwahl sowie bei Ehekonflikten wird sie aufgesucht.
Schiiten	Anhänger der <i>Schia</i> . Die <i>Schia</i> ist eine Grundrichtung des Islams
Sharia	Wird oftmals mit ‚islamisches Recht‘ gleichgesetzt. Sie beruht auf dem Koran, den <i>Hadithen</i> und ihrer normativen Auslegung durch die Rechtsschulen. Deshalb kann ihr Inhalt variieren, weshalb es keine einheitlich festgeschriebene <i>Sharia</i> gibt.
sharm	Steht in enger Verbindung zum Begriff des <i>nang</i> und steht für Scham und Schande.
Sunna	Arabisch für gewohnte Handlung, eingeführter Brauch. Die <i>Sunna</i> ist die Überlieferung des Lebens und Wirkens sowie der Aussprüche des Propheten Mohammeds. Sie stellt im Islam die zweite Quelle religiöser Normen nach dem Koran dar.

Sunniten	Sie machen die überwiegende Mehrheit der Muslime aus. Der Bezeichnung leitete sich vom Begriff der <i>Sunna</i> her.
ulama	Religiöse Rechtsgelehrte.
Tafsir	Erklärung und Kommentierung zum Koran, bzw. zu ausgewählten Koranstellen durch islamwissenschaftliche Gelehrte
Taliban	Pluralform von <i>talib</i> , was für Koranschüler steht.
turá	Bestandteile des Komplexes <i>nang</i> im <i>Pashtunwali</i> . Steht für Kampfbereitschaft und Mut.
turalai	Bestandteile des Komplexes <i>nang</i> im <i>Pashtunwali</i> . Steht für keine Rücksicht auf Verluste.
waqf	Islamisches Stiftungsland.

Literaturverzeichnis

Al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Frankfurt a.M./ New York: Campus Verlag.

Armstrong, Sally (2002): Veiled Threat. The Hidden Power of the Women of Afghanistan. New York: Four Walls Eight Windows.

Auswärtiges Amt (Hg.) (2009): Afghanistan. Online verfügbar unter <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/01-Laender/Afghanistan.html>, zuletzt aktualisiert am Dezember 2009, zuletzt geprüft am 10.12.2009.

Baberowski, Jörg (2007): Afghanistan als Objekt englischer und russischer Fremdherrschaft im 19. Jahrhundert. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 22–31.

Baecker, Alexandra (2008): Sexuelle Gewalt als Kriegswaffe. Geschlechtsspezifische Fluchtgründe für Frauen aus Kriegs- und Krisengebieten. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.

Baraki, Matin (2002): Islamismus und Großmachtpolitik in Afghanistan. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. B 8, S. 32–38. Online verfügbar unter http://www.bpb.de/publikationen/ZSMPEG5,0,0,Islamismus_und_Gro%DFmacht_politik_in_Afghanistan.html, zuletzt geprüft am 20.01.2010.

Bauer, Antje (2002): Handlungsräume und Hindernisse für die Beteiligung von Frauen am demokratischen Aufbau in Afghanistan. Ergebnisse und Interviewtexte aus einer journalistischen Recherche vor Ort. Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung. Berlin. (Berghof Arbeitspapier, Nr. 20). Online verfügbar unter <http://www.berghof-center.org/uploads/download/boc20d.pdf>, zuletzt geprüft am 20.07.2009.

Berghoff, Peter (1997): Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse. Berlin: Akademie Verlag (Politische Ideen, 7).

Bernard, Cheryl; Schlaffer, Edit (2002): Die Politik ist ein wildes Tier. Afghani-
sche Frauen kämpfen um ihre Zukunft. Unter Mitarbeit von Asifa Homayoun.
München: Droemer.

Bill, Heike (2000): Afghanistan: Land ohne Staat – Macht das für die Frauen
wirklich einen Unterschied? Zusammenfassungen der Vorträge der Konferenz
"Afghanistan: Land ohne Staat?" vom 15. - 18. Juni 2000. München. Online ver-
fügbar unter <http://www.ag-afghanistan.de/files/abstrcts.htm>, zuletzt geprüft am
20.03.2010.

Brechna, Habibo (2005): Die Geschichte Afghanistans. Das historische Umfeld
Afghanistans über 1500 Jahre. 2. aktualisierte und erweiterte Ausgabe. Zürich:
vdf Hochschulverlag.

Bush vor dem Kongress. Wer nicht für uns ist, ist gegen uns (2001). In: Spiegel
Online, 21.09.2001. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,158495,00.html>, zuletzt geprüft am 03.03.2010.

Caprioli, Mary (2005): Primed for Violence: The Role of Gender Inequality in
Predicting Internal Conflict. In: International Studies Quarterly, H. 49, S. 161–
178.

CIA The World Factbook (Hg.) (2009): Afghanistan. Central Intelligence
Agency. (The World Factbook).

Online verfügbar unter <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>, zuletzt aktualisiert am 30. November 2009.

Demir-Schmitt, Cäcilia (2001): Leben und Glauben der Muslima in der BRD. In:
Kienzler, Klaus; Riedl, Gerda; Schiefer Ferrari, Markus (Hg.): Islam und Chris-
tentum. Religion im Gespräch. Münster: LIT Verlag (Augsburger Schriften zu
Theologie und Philosophie, 1), S. 12–22.

Der Fischer Weltalmanach (2008): Karzai, Hamid. (Fischer Weltalma-
nach: Biographien). Online verfügbar unter http://www1.bpb.de/wissen/9X8IT4,0,0,Karzai_Hamid.html, zuletzt geprüft am 20.12.2009.

Der Fischer Weltalmanach 2007. [Zahlen - Daten - Fakten] (2006). Frankfurt
a.M.: Fischer.

Der Tagesspiegel (2009): Afghanistan: Ehe-Gesetz vorerst gestoppt. In: Der Tagesspiegel, 04. April 2009. Online verfügbar unter <http://www.tagesspiegel.de/politik/international/afghanistan/Afghanistan-Ehe-Gesetz;art15872,2767094>.

Dupree, Nancy Hatch (1998): Afghan Women under the Taliban. In: Maley, William (Hg.): Fundamentalism Reborn. Afghanistan and the Taliban. New York: New York University Press, S. 145–166.

Ebert, Hans-Georg (2005): Tendenzen der Rechtsentwicklung. In: Ende, Werner; Steinbach, Udo; Laut, Renate (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung; Kultur und Religion; Staat, Politik und Recht. 5., aktualisierte und erw. Aufl. München: Beck, S. 199–228.

Emadi, Hafizullah (2002): Repression, Resistance, and Women in Afghanistan. Westport/London: Praeger.

enfal.de (Hg.): Der Tafsir von Teil 2. Von Suura 2 "Die Kuh" Aja 142-252. Online verfügbar unter <http://www.enfal.de/Tafsirde/Teil2.htm>, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

enfal.de (Hg.): Jusuf 'Allii. Online verfügbar unter <http://www.enfal.de/Tafsirde/Yusuf%20%27Ali.htm>, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

enfal.de (Hg.): Qur'an -Tafsir. Qur'an Erklärung in deutscher Sprache. Online verfügbar unter <http://www.enfal.de/Tafsirde/Tefsir.htm>, zuletzt geprüft am 30.08.2009.

Engels, Bettina; Chojnacki, Sven (2007): Krieg, Identität und Konstruktion von Geschlecht. In: gender...politik...online, H. November 2007. Online verfügbar unter http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/en_choj/engels_chojnacki.pdf, zuletzt geprüft am 15.08.2009.

FAZ.NET (2009): Bundeswehr-Einsatz. Merkel: „Kriegsähnliche Zustände“ in Afghanistan. In: FAZ.NET, 13. November 2009. Online verfügbar unter <http://www.faz.net/s/Rub594835B672714A1DB1A121534F010EE1/Doc~E4A39D0BA02B94BF29F1110DE90792FAD~ATpl~Ecommon~Scontent.html>, zuletzt geprüft am 13. November 2009.

Focus online (2005): Hadith: Aussagen des Propheten Mohammed. Islam-Lexikon. Online verfügbar unter http://www.focus.de/wissen/bildung/Islamlexikon_A-J/hadith_aid_12275.html, zuletzt geprüft am 20.07.2009.

Gebauer, Matthias (2009): Frauenrechte in Afghanistan. Bundesregierung schockiert über drastisches Ehegesetz. In: Spiegel Online, 04.04.2009.

Gerner, Martin (2005): Urnengang mit Risiko - das afghanische Wahlsystem. In: Das Parlament, Ausgabe 37, 12.09.2005. Online verfügbar unter <http://www.bundestag.de/dasparlament/2005/37/ThemaderWoche/003.html>, zuletzt geprüft am 10.01.2010.

Ghadban, Ralph (2002): Das Kopftuch in Koran und Sunna. Das Frauenbild hinter dem Kopftuch. Bundeszentrale für politische Bildung. (Debatte Konfliktstoff Kopftuch). Online verfügbar unter http://www2.bpb.de/themen/IYRYVB,4,0,Das_Kopftuch_in_Koran_und_Sunna.html#art4, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

Glassner, Rainer (2007): Paktia und Kundus. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 148–157.

Glatzer, Bernt (2000): Zum Pashtunwali als ethnischem Selbstportrait. In: Best, Günter; Köbler, Reinhart (Hg.): Subjekte und Systeme: Soziologische und anthropologische Annäherungen. Festschrift für Christian Sigraist zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main: IKO-Verlag, S. 93–102.

Gordon, Matthew S. (2006): Islam. In: Coogan, Michael D. (Hg.): Weltreligionen. Köln: Taschen (Evergreen, Weltgeschichte), S. 88–123.

Grevemeyer, Jan-Heeren (1990): Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert. Nachdruck der Ausgabe von 1987. Berlin: VWB Verlag für Wissenschaft und Bildung.

Groll, Anke (2007): Die Friedenssicherungsmissionen der Vereinten Nationen. Eine kritische Überprüfung der Beteiligung von Frauen am Beispiel Afghanistans. Diplomarbeit. Frankfurt am Main. Johann Wolfgang von Goethe-Universität.

Haarmann, Herman (2002): Sprachenalmanach. Zahlen und Fakten zu allen Sprachen der Welt. Frankfurt/Main: Campus-Verlag.

Harders, Cilja (2002): Geschlechterverhältnisse in Krieg und Frieden – eine Einführung. In: Harders, Cilja; Roß, Bettina (Hg.): Geschlechterverhältnisse in Krieg und Frieden. Perspektiven der feministischen Analyse internationaler Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich, S. S. 9-27.

Hermann, Rainer (2009): Kopftuchstreit am Nil. Der Großscheich der Azhar-Universität in Kairo hat den Niqab, den Vollscheier, als unislamisch verboten. Ägypten steckt nun in einer religiösen Kontroverse. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe 237, 13. Oktober 2009, S. 3.

Hippler, Jochen (1997): Afghanistan: Von der "Volksdemokratie" zur Herrschaft der Taliban. In: Betz, Joachim; Brüne, Stefan (Hg.): Jahrbuch Dritte Welt 1998. München, S. 165–184.

Huber, Judith (2007): Eine Frage der Ehre: Rollenbilder von Frauen und Männern in Afghanistan. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 188–195.

Inglehart, Ronald; Norris, Pippa (2003): The True Clash of Civilizations. In: Foreign Policy, H. March/April. Online verfügbar unter http://www.foreignpolicy.com/articles/2003/03/01/the_true_clash_of_civilizations, zuletzt geprüft am 02.04.2010.

Joachim, Ingeborg (2004): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. In: Griesse, Karin; medica mondiale e. V. (Hg.): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main: Mabuse-Verlag, S. 57–94.

Kakar, Palwasha (2003): Tribal Law of Pashtunwali and Women's Legislative Authority. Herausgegeben von Harvard Law School. The Islamic Legal Studies Program (ILSP). Cambridge. Online verfügbar unter <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/research/kakar.pdf>, zuletzt geprüft am 16.07.2009.

Khan, Rahman R.: Pashtunwali: No Matter What Be Said, Something for Every Pashtun. Afghanic: Afghanistan Information Center e.V. Online verfügbar unter <http://afghanic.de/index.php/content/view/59/2/lang,de/>, zuletzt geprüft am 06.07.2009.

Klein-Hessling, Ruth; Nökel, Sigrid; Werner, Karin (1999): Weibliche Mikropolitiken und die Globalisierung des Islam. In: Klein-Hessling, Ruth; Nökel, Sigrid; Werner, Karin (Hg.): Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne - Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa. Bielefeld: Transcript (global + local Islam), S. 11–34.

Klinger, Cornelia (2006): Zwischen Auflösung und Verfestigung. Zur Transformation des Begriffs Kultur im Prozess von Globalisierung. In: Braun, Christina von; Brunotte, Ulrike; Dietze, Gabriele; Hrzan, Daniela; Jahnert, Gabriele; Pruin, Dagmar (Hg.): "Holy War" and gender. "Gotteskrieg" und Geschlecht. Violence in religious discourses. Gewaltdiskurse in der Religion. Berlin: LIT Verlag (Berliner Gender Studies, 2), S. 179–200.

Knieps, Claudia (2005): Schreibt der Koran das Kopftuch vor? Die religiöse Debatte. Bundeszentrale für politische Bildung. (Debatte Konfliktstoff Kopftuch). Online verfügbar unter http://www2.bpb.de/themen/0S0DT8,0,0,Schreibt_der_Koran_das_Kopftuch_vor.html, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

Kohnke, Andrea (2001): Das islamische Sorgerecht am Beispiel der Türkei. Betreut von Rainer Prof. Dr. Keller, Ulrich Prof. Dr. Magnus und Katharina Stasch. Hamburg. Universität Hamburg, Fachbereich Rechtswissenschaft. Online verfügbar unter <http://www.jurawelt.com/sunrise/media/mediafiles/14123/islamisches-sorgerecht.pdf>, zuletzt geprüft am 20.08.2009.

Kolhatkar, Sonali (2002): The Impact of U.S. Intervention on Afghan Women's Rights. Herausgegeben von University of California. Berkeley Women's Law Journal.

Koranforschungsgruppe (2006): Uydurulan din ve Kuran'daki din. Die erfundene Religion und die Koranische Religion. 10. Auflage. Istanbul: Istanbul Yayınevi. Online verfügbar unter <http://islam.alahman.de/die-erfundene-religion-die-koranische-religion.pdf>, zuletzt geprüft am 04.08.2009.

Krebs, Melanie (2002): Zeit der Verbote - Zeit des Terrors. Afghanistan unter der Herrschaft der Taliban. In: Terre Des Femmes e.V. (Hg.): Frauen in Afghanistan. Hoffnung auf Wandel. Tübingen: Terre Des Femmes e.V., S. 25–32.

Kreile, Renate (2002a): Dame, Bube, König ... — Das neue große Spiel um Afghanistan und der Gender-Faktor. In: Leviathan, Jg. 30, H. 1, S. 34–64.

Kreile, Renate (2002b): Die Taliban und die Frauenfrage - eine historische strukturelle Perspektive. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, H. B 3-4, S. 40–46. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/files/IRG596.pdf>, zuletzt geprüft am 09.02.2009.

Kreile, Renate (2002c): Scharia oder Pashtunwali? Der Einfluss des traditionellen paschtunischen Rechts- und Wertesystems auf die Geschlechterdiskurse in Afghanistan. In: Terre Des Femmes e.V. (Hg.): Frauen in Afghanistan. Hoffnung auf Wandel. Tübingen: Terre Des Femmes e.V., S. 37–44.

Kreile, Renate (2005): Befreiung durch Krieg? Frauenrechte in Afghanistan zwischen Weltordnungspolitik und Identitätspolitik. In: Internationale Politik und Gesellschaft, H. 1, S. 102–120. Online verfügbar unter http://www.fes.de/ipg/IPG1_2005/KREILE.PDF, zuletzt geprüft am 09.02.2009.

Kreile, Renate (2007): Der Kampf um die Frauen. Politik, Islam und Gender im Vorderen Orient. Freie Universität Berlin. Berlin. In: gender...politik...online. Online verfügbar unter http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/r_kreile/renate_kreile.pdf, zuletzt geprüft am 24.02.2009.

Kulick, Holger (2001): Zwei Ministerinnen und 27 umstrittene Ministerposten. Wer wird was in Afghanistan. In: Spiegel Online, 06.12.2001. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,171489,00.html>, zuletzt geprüft am 20.12.2009.

Livingston, Ian S.; Messera, Heather L.; O'Hanlon, Michael (2010): Afghanistan Index. Tracking Variables of Reconstruction & Security in Post-9/11 Afghanistan. Herausgegeben von The Brookings Institution. Washington D.C. (22. März 2010). Online verfügbar unter <http://www.brookings.edu/~media/Files/Programs/FP/afghanistan%20index/index20100322.pdf>, zuletzt geprüft am 20.03.2010.

Locher-Dodge, Birgit (1999): Identität in den Internationalen Beziehungen. Von der geschlechtersensiblen Kritik zur Rekonzeptionalisierung. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, H. 3, S. 269–284.

Luxenberg, Chrisoph (2004): Der Koran zum “islamischen Kopftuch”. Zu Sure 24:31. In: imprimatur, H. 2. Online verfügbar unter <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040204.html>, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

Maley, William (2000): The Foreign Policy of the Taliban. Council on Foreign Relations. New York. Online verfügbar unter http://www.cfr.org/publication/8609/foreign_policy_of_the_taliban.html, zuletzt geprüft am 30.03.2010.

Malyar, Zerka: Frauenrechte - Länderprofil Afghanistan. Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländer der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit. Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC). Wien. (genderbox, Februar). Online verfügbar unter <http://dp.vidc.org/fileadmin/Bibliothek/DP/pdfs/lpafghanistan.pdf>, zuletzt geprüft am 10.01.2010.

medica mondiale e. V. (Hg.) (2003): In der Traditionsfalle. Frauen und Mädchen in Haft in Kabul Weleyat. Online verfügbar unter http://www.medicamondiale.org/fileadmin/content/07_Infothek/Afghanistan/Afghanistan_In_der_Traditionsfalle_medica_mondiale_2003_d.pdf, zuletzt geprüft am 10.01.2010.

Merey, Can (2008): Die afghanische Misere. Warum der Westen am Hindukusch zu scheitern droht. Weinheim: Wiley-VCH Verlag.

Miedler, Karin (2002): Frauenrechte in Afghanistan. Kurzer Überblick über die Praxis seit der Unabhängigkeit des Landes im Jahr 1919. In: Terre Des Femmes e.V. (Hg.): Frauen in Afghanistan. Hoffnung auf Wandel. Tübingen: Terre Des Femmes e.V., S. 34–36.

Mischkowski, Gabriela (2004): Sexualisierte Gewalt im Krieg – eine Chronik. In: Griese, Karin; medica mondiale e. V. (Hg.): Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main: Mabuse-Verlag, S. 17–56.

Moghadam, Valentine M. (1994a): Building human resources and women's capabilities in Afghanistan: A retrospect and prospects. In: *World Development*, Jg. 22, H. 6, S. 859–875.

Moghadam, Valentine M. (Hg.) (1994b): *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*. London/New York/Karachi: Zed Books LTD/Oxford University Press.

Moghadam, Valentine M. (1994c): Reform, Revolution, and Reaction: the Trajectory of the 'Woman Question' in Afghanistan. In: Moghadam, Valentine M. (Hg.): *Gender and National Identity. Women and Politics in Muslim Societies*. London/New York/Karachi: Zed Books LTD/ Oxford University Press, S. 81–109.

Moghadam, Valentine M. (2006): Religious-based Violence against Women, and Feminist Responses: Iran, Afghanistan, and Algeria. In: Braun, Christina von; Brunotte, Ulrike; Dietze, Gabriele; Hrzan, Daniela; Jahnert, Gabriele; Pruin, Dagmar (Hg.): "Holy War" and gender. "Gotteskrieg" und Geschlecht. Violence in religious discourses. *Gewaltdiskurse in der Religion*. Berlin: LIT Verlag (Berliner Gender Studies, 2), S. 75–91.

Moghissi, Haideh (O. J.): *Women, War and Fundamentalism in the Middle East*. Herausgegeben von Social Sciences Research Council. Social Sciences Research Council. New York. (Essays on Fundamentalism).

Online verfügbar unter <http://essays.ssrc.org/sept11/essays/moghissi.htm>, zuletzt geprüft am 10.10.2009.

Mordt, Gabriele (2002): Das Geschlechterarrangement der klassischen Sicherheitspolitik. In: Harders, Cilja; Roß, Bettina (Hg.): *Geschlechterverhältnisse in Krieg und Frieden. Perspektiven der feministischen Analyse internationaler Beziehungen*. Opladen: Leske + Budrich, S. S. 61–78.

Müller, Christian: Scharia. Bundeszentrale für politische Bildung. (Islamlexikon). Online verfügbar unter http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=CHBNTX, zuletzt geprüft am 03.07.2009.

Müller, Christian: Scheidung. Bundeszentrale für politische Bildung. (Islamlexikon). Online verfügbar unter http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=57KFT3, zuletzt geprüft am 20.07.2009.

Muslim Women's National Network Australia (2007): Violence Against Wives. Online verfügbar unter http://www.mwnna.org.au/index.php?category-id=11&p2_articleid=21, zuletzt aktualisiert am 30.09.2009.

Oates, Lauryn (2007): Women, Peace and Security in Afghanistan. Implementation of United Nations Security Council Resolution 1325. Six Years On: Post-Bonn Gains And Gaps. Herausgegeben von Ancil Adrian-Paul, Sarah Rose-Sender und Selmin Caliskan. medica mondiale e. V. Köln/ Kabul. Online verfügbar unter http://www.medicamondiale.org/fileadmin/content/07_Infothek/Afghanistan/Report_on_Women__Peace_and_Security-_medica_mondiale_-_Octobe.pdf, zuletzt geprüft am 20.08.2009.

OECD Development Centre (2009): Social Institutions and Gender Index 2009. Afghanistan. Online verfügbar unter <http://genderindex.org/country/afghanistan>, zuletzt geprüft am 05.03.2010.

Orywal, Erwin (2007): Krieg und Kampf in Afghanistan. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 168–177.

Pawelka, Peter (1994): Die politische Ökonomie der Außenpolitik im Vorderen Orient. In: ORIENT, Jg. 35, H. 3, S. 369–390.

Physicians for Human Rights (PHR) (2001): 2002 Afghanistan Report. Women's Health and Human Rights Survey. Cambridge/Washington. Online verfügbar unter <http://physiciansforhumanrights.org/library/documents/reports/2002-afghanistan-report.pdf>, zuletzt geprüft am 20.06.2009.

Rahimi, Fahima (1986): Women in Afghanistan. Frauen in Afghanistan. Liestal: Stiftung Bibliotheca Afghonica (Schriftenreihe der Stiftung Bibliotheca Afghonica, 5).

Rashid, Ahmed (2001): Taliban. Afghanistans Gotteskrieger und der Dschihad. München: Droemer.

Reichmuth, Stefan: Sunna. Bundeszentrale für politische Bildung. (Islamlexikon). Online verfügbar unter http://www.bpb.de/popup/popup_lemmata.html?guid=ATO3B8, zuletzt geprüft am 03.07.2009.

Roß, Bettina (2002): Krieg und Geschlechterhierarchie als Teil des Gesellschaftsvertrag. In: Harders, Cilja; Roß, Bettina (Hg.): Geschlechterverhältnisse in Krieg und Frieden. Perspektiven der feministischen Analyse internationaler Beziehungen. Opladen: Leske + Budrich, S. S. 31–44.

Rostami-Povey, Elaheh (2007): Afghan Women. Identity & Invasion. London/New York: Zed Books.

Rzehak, Lutz (2007a): Facetten des Islam in Afghanistan. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 110–123.

Rzehak, Lutz (2007b): Mündliche Tradierung von Geschichte. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 158–167.

Schetter, Conrad (2001): Afghanistan: Die Ethnisierung eines Konflikts. In: Europapolitik online. Online verfügbar unter http://www.epo.de/index.php?option=com_content&view=article&id=297:afghanistan-die-ethnisierung-eines-konflikts&catid=28&Itemid=70.

Schetter, Conrad (2007a): Die Anfänge Afghanistans. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 14–21.

Schetter, Conrad (2007b): Die Taliban und die Neuordnung Afghanistans. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 76–93.

Schetter, Conrad (2007c): Kleine Geschichte Afghanistans. 2. aktualisierte Auflage. München: C.H. Beck.

Schetter, Conrad (2007d): Stammesstrukturen und ethnische Gruppen. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 124–133.

Schirmmacher, Christine: Die Scharia - Eine Einführung. Herausgegeben von Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM). Internationale Gesellschaft für Menschenrechte (IGFM). Online verfügbar unter <http://www.igfm.de/Die-Scharia-Eine-Einfuehrung.463.0.html>, zuletzt geprüft am 10.10.2009.

Schlagintweit, Reinhard (2007): Afghanistan als Staat im 20. Jahrhundert. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Afghanistan. Wegweiser zur Geschichte. 2. durchgesehene und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 32–41.

Schmidt-Häuer, Julia (2000): Menschenrechte - Männerrechte - Frauenrechte. Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsproblem. Hamburg: LIT Verlag.

Schubert, Collin (2002): Versunkene Reiche, vergessene Traditionen. Geschichte und Kultur Afghanistans. In: Terre Des Femmes e.V. (Hg.): Frauen in Afghanistan. Hoffnung auf Wandel. Tübingen: Terre Des Femmes e.V., S. 14–24.

Schulz, John J.; Schulz, Linda (1999): The Darkest of Ages: Afghan Women Under the Taliban. In: Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, Jg. 5, H. 3, S. 237–254.

Seifert, Ruth (2002): Identität, Militär und Geschlecht. Zur identitätspolitischen Bedeutung einer kulturellen Konstruktion. In: Hagemann, Karin; Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): Heimat-Front. Militär und Geschlechterverhältnisse im Zeitalter der Weltkriege. Frankfurt am Main: Campus, S. 53–66.

Shahrani, Nazif M. (2008): Taliban and Talibanism in Historical Perspective. In: Crews, Robert D.; Tarzi, Amin (Hg.): The Taliban and the Crisis of Afghanistan. Cambridge: Harvard University Press, S. 155–181.

Sinno, Abdulkader (2008): Explaining the Taliban's Ability to Mobilize the Pashtuns. In: Crews, Robert D.; Tarzi, Amin (Hg.): The Taliban and the Crisis of Afghanistan. Cambridge: Harvard University Press, S. 59–89.

Skaine, Rosemarie (2002): The Women of Afghanistan Under the Taliban. Jefferson (North Carolina): McFarland & Company.

Spiegel Online (2001): Frauenbewegung: Laura Bush kämpft für afghanische Frauen. In: Spiegel Online, 17. November 2001. Online verfügbar unter <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,168325,00.html>.

Tickner, J. Ann (1996): Identity in International Relations Theory: Feminist Perspectives. In: Lapid, Yosef; Kratochwil, Friedrich (Hg.): The Return of Culture and Identity in IR Theory. Boulder/London: Lynne Rienner, S. 147–162.

Ullmann, Ludwig: Der Koran. Das heilige Buch des Islam. 15. Aufl. München: Goldmann.

UNFPA; medica mondiale (Hg.) (2008): The Impact of Gender Based Violence on Females Reproductive Health. Köln. Online verfügbar unter http://www.medicamondiale.org/fileadmin/content/07_Infothek/Afghanistan/Afghanistan_females_reproductive_health_medica_mondiale_2008_UNFPA.pdf, zuletzt geprüft am 13.02.2010.

United Nations Development Programme (UNDP) (2009): Human Development Report 2009. Afghanistan. Online verfügbar unter http://hdrstats.undp.org/en/countries/country_fact_sheets/cty_fs_AFG.html.

Walther, Wiebke (2005): Die Situation von Frauen in islamischen Ländern. In: Ende, Werner; Steinbach, Udo; Laut, Renate (Hg.): Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung; Kultur und Religion; Staat, Politik und Recht. 5., aktualisierte und erw. Aufl. München: Beck, S. S. 635–680.

Wardak, Fatima (2003): Verschiedene Rollen von Frauen in der afghanischen Geschichte. Herausgegeben von Afghanic: Afghanistan Information Center e.V. Online verfügbar unter <http://www.afghanic.de/index.php/de/component/content/article/14-what-is-what-/55-frauen-in-der-afghanischen-geschichte>, zuletzt geprüft am 15.05.2009.

Weller, Christoph (1999): Kollektive Identitäten in der internationalen Politik. Anmerkungen zur Konzeptionalisierung eines modernen Begriffs. In: Reese-Schäfer, Walter (Hg.): Identität und Interesse. Der Diskurs der Identitätsforschung. Opladen: Leske + Budrich, S. 249–277.

Welt Online (2009): Neues Ehegesetz. Afghanische Frauen protestieren gegen Sexpflicht. In: Welt online, 15. April 2009. Online verfügbar unter <http://www.welt.de/politik/ausland/article3561192/Afghanische-Frauen-protestieren-gegen-Sexpflicht.html>, zuletzt geprüft am 20.01.2010.

Wörmann, Silke (2003): Afghanische Frauen zwischen Islam und Sozialismus. Gesellschaftliche Realitäten von 1920 bis 2001. Marburg: Tectum-Verlag.

Yasar, Hüseyin (2008): Die gesellschaftliche Stellung der Frau gemäß dem Koran. Herausgegeben von Edmund Weber. Goethe-Universität Frankfurt am Main. Frankfurt am Main. (Journal of Religious Culture/Journal für Religionskultur, Nr. 112). Online verfügbar unter <http://web.uni-frankfurt.de/irenik/rekultur112.pdf>, zuletzt geprüft am 29.07.2009.

Zaidan, Amir (17.02.2001): Die Frau im Islam. Bericht zum DMK-Seminar. Veranstaltung vom 17.02.2001. Berlin. Veranstalter: Deutschsprachiger Muslimkreis Berlin. Online verfügbar unter <http://www.al-sakina.de/inhalt/artikel/frau/frau.html>, zuletzt geprüft am 20.07.2009.

ZDF heute.de (2009): Dubai revolutioniert den Islam: Mutti wird Mufti. Frauen dürfen Rechtsgelehrte werden, 03.11.2009. Online verfügbar unter <http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/4/0,3672,7921348,00.html>.

Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (20. Oktober 2003): Das Kopftuch. Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., 20. Oktober 2003. Online verfügbar unter http://www2.bpb.de/themen/Z6AZOL,0,Das_Kopftuch.html, zuletzt geprüft am 30.07.2009.

Anhang

Verzeichnis

Anhang 1: Volksgruppen Afghanistans

Anhang 2: Straßennetz Afghanistan

Anhang 3: Durrani-Reich um 1760

Anhang 4: Durrand-Linie

Anhang 5: Physische und Psychische Gesundheit in Afghanistan

Anhang 6: Zugang zur medizinischer Versorgung in Afghanistan und deren Qualität

Anhang 7: Allgemeine internationale Instrumente zur Durchsetzung von Menschenrechten

Anhang 8: Frauenspezifische internationale Menschenrechtsinstrumente

Anhang 9: Nationale Instrumente

9a: Verfassung

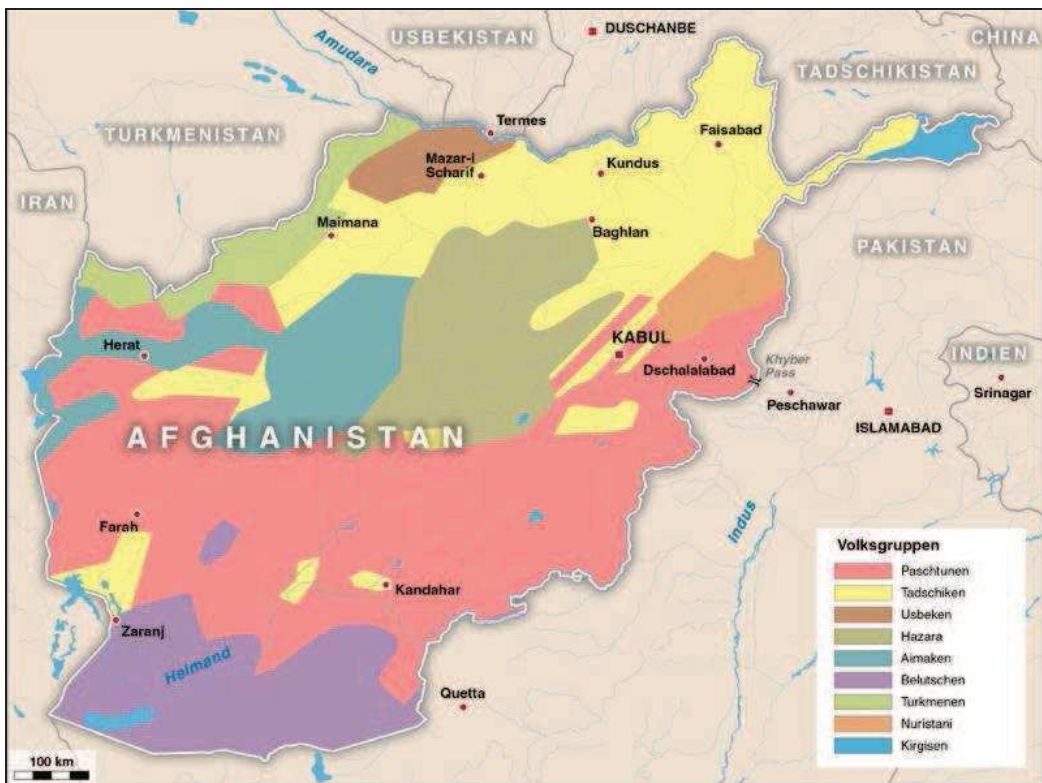
9b: Das Zivilgesetzbuch (Madani Qanun) 1977: Familienrecht

9c: Strafrecht

9d: Vormundschafts- und Sorgerecht

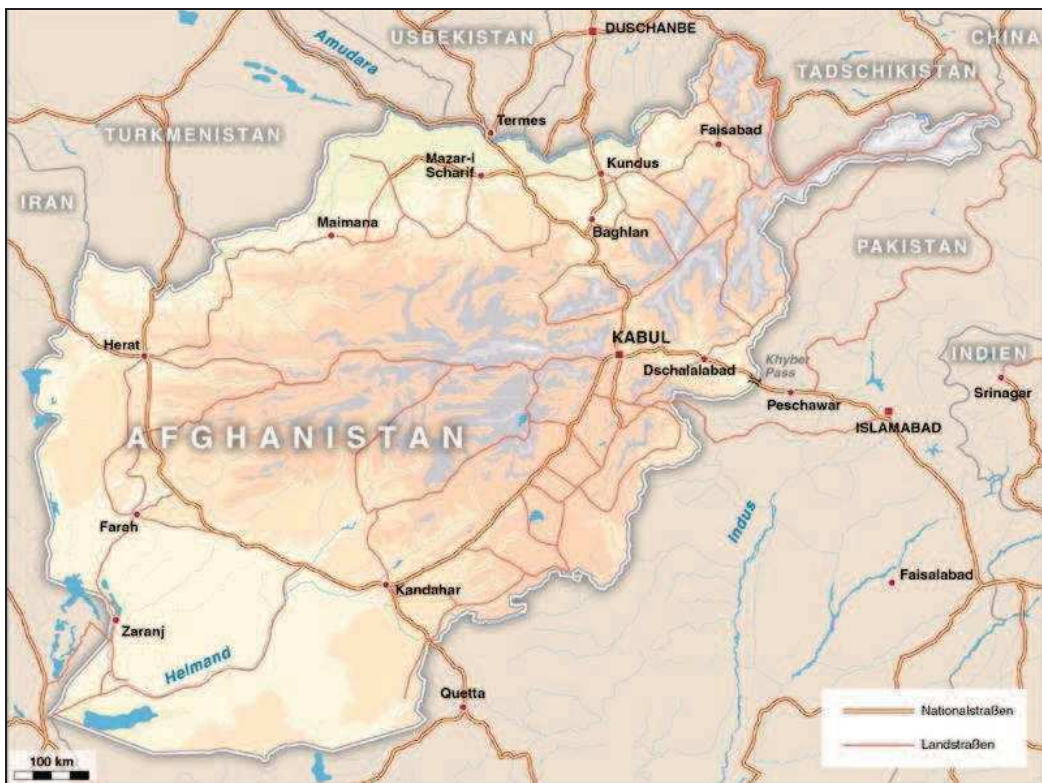
Anhang 10: Zeittafel

Anhang 1: Volksgruppen Afghanistans



Quelle: REGIERUNGonline

Anhang 2: Straßennetz Afghanistan



Quelle: REGIERUNGonline

Anhang 3: Durrani-Reich um 1760



Quelle: (Schetter 2007, S. 20)

Anhang 4: Durrand-Linie



Quelle: (Schetter 2007, S. 29)

Anhang 5 :Physische und Psychische Gesundheit in Afghanistan

	Frauen in von den Taliban kontrollierten Gebieten (n=223)	Frauen in den nicht von den Taliban kontrollierten Gebieten (n=194)
Wahrnehmung der physischen Gesundheit im letzten Jahr <i>sehr gut oder gut</i> <i>ausreichend bis schlecht</i>	13 Prozent 87 Prozent	37 Prozent 63 Prozent
Wahrnehmung der psychologischen Gesundheit im letzten Jahr <i>sehr gut oder gut</i> <i>ausreichend bis schlecht</i>	15 Prozent 85 Prozent	45 Prozent 54 Prozent
„Signifikanter“ oder „extremer“ Effekt der Taliban auf die physische Gesundheit	69 Prozent	63 Prozent
„Signifikanter“ oder „extremer“ Effekt der Taliban auf die psychologische Gesundheit	70 Prozent	57 Prozent
Schwere Depressionen* <i>in den letzten zwei Jahren</i> <i>aktuell</i>	39 Prozent 78 Prozent	23 Prozent 28 Prozent
„Signifikanter“ oder „extremer“ Effekt der Taliban auf die Symptome der Depression	65 Prozent	30 Prozent
Suizidgedanken <i>in den letzten zwei Jahren</i> <i>aktuell</i> Suizidversuche	33 Prozent 65 Prozent 16 Prozent	20 Prozent 18 Prozent 9 Prozent
„Signifikanter“ oder „extremer“ Effekt der Taliban auf		

Suizidgedanken oder Suizidversuche	22 Prozent	2 Prozent
------------------------------------	------------	-----------

Wert > 5 auf der Skala des Prime MD (Primary Care Evaluation of Mental Disorders), einem Diagnosehilfsmittel bei Depressionen.

Quelle: Eigene Darstellung nach dem 2001 erschienenen 2002 Afghanistan Report der NGO Physicians for Human Rights (PHR) (Physicians for Human Rights (PHR) 2001, S. 49). Die Auswahl der Befragten erfolgte zufällig. Befragt wurden 724 weiblich geführte afghanische Haushalte in vier unterschiedlichen geographischen Regionen, was 99,7 Prozent des Originalsamples entspricht. Darunter 417 Frauen und 249 Männer, die zum Zeitpunkt der Befragung in Afghanistan lebten. 201 Frauen und 102 Männer sind kurz zuvor nach Pakistan ausgewandert und 106 Frauen und 90 Männer sind kurz zuvor aus Pakistan zurück nach Afghanistan gekommen. Hier wurden nur die Angaben der in Afghanistan lebenden weiblichen Befragten ausgewiesen.

Anhang 6: Zugang zur medizinischer Versorgung in Afghanistan und deren Qualität

	Frauen in von den Taliban kontrollierten Gebieten (n=223)	Frauen in den nicht von den Taliban kontrollierten Gebieten (n=194)
Kein Zugang zu medizinischer Versorgung <i>1996</i> <i>Heute</i>	3 Prozent 21 Prozent	28 Prozent 19 Prozent
Der Zugang im letzten Jahr hat sich merklich* <i>verbessert</i> <i>ist gleich geblieben</i> <i>verschlechtert</i>	15 Prozent 21 Prozent 4 Prozent	2 Prozent 64 Prozent 9 Prozent
Haben Restriktionen beim Zugang innerhalb der letzten zwei Jahre erlebt	60 Prozent	22 Prozent
Kein Zugang zu psychologischer Versorgung	57 Prozent	44 Prozent

Die Qualität der Gesundheitsversorgung hat sich im letzten Jahr merklich*		
<i>verbessert</i>	9 Prozent	3 Prozent
<i>ist gleich geblieben</i>	19 Prozent	59 Prozent
<i>verschlechtert</i>	9 Prozent	2 Prozent

* Die Bewertung erfolgte anhand einer Skala von 1-5, wobei Wertungen unter 3 nicht berücksichtigt wurden. Zudem gab es die Antwortmöglichkeit „Keine Behandlung erstrebt“.

Quelle: Eigene Darstellung nach dem 2001 erschienenen 2002 Afghanistan Report der NGO Physicians for Human Rights (PHR) (Physicians for Human Rights (PHR) 2001, S. 50). Die Auswahl der Befragten erfolgte zufällig. Befragt wurden 724 weiblich geführte afghanische Haushalte in vier unterschiedlichen geographischen Regionen, was 99,7 Prozent des Originalsamples entspricht. Darunter 417 Frauen und 249 Männer, die zum Zeitpunkt der Befragung in Afghanistan lebten. 201 Frauen und 102 Männer sind kurz zuvor nach Pakistan ausgewandert und 106 Frauen und 90 Männer sind kurz zuvor aus Pakistan zurück nach Afghanistan gekommen. Hier wurden nur die Angaben der in Afghanistan lebenden weiblichen Befragten ausgewiesen.

Anhang 7: Allgemeine internationale Instrumente zur Durchsetzung von Menschenrechten

Dokument	Status: Ratifizierung (R) Inkrafttreten (I) Unterscriben (U)	Bezugnahme auf Frauen
Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, 10.12.1948	nicht verbindlich	Art. 16 (Ehe, Familie) Art. 25 (soziale Sicherheit für Mütter)
Internationaler Pakt über bürgerliche und politische Rechte, 19.12.1966	24.01.1983 (R) 24.04.1983 (I)	Allgemeines Diskriminierungsverbot Art. 23 (Ehe, Familie)
Fakultativprotokoll zu dem Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte, 19.12.1966	weder unterzeichnet noch ratifiziert	Keine; regelt das Individualbeschwerdeverfahren
Internationaler Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, 19.12.1966	24.01.1983 (R) 24.04.1983 (I)	Art. 7 (Arbeitsbedingungen, Entgelt) Art. 10 (Eheschließung, Mutterschutz)
Internationales Übereinkommen zur Beseitigung jeder Form von Rassendiskriminierung, 7.3.1966	06.07.1983 (R) 05.08.1983 (I)	Keine Afghanistan hatte Vorbehalt zu Art. 22, weil kein Konsens für den Gang vor den Internationalen Gerichtshof notwen-

		dig ist.
Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge, 28.7.1951	30.08.2005 (R) 28.11.2005 (I)	Indirekt: Art. 1 „besondere soziale Gruppe“
Protokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge, 31.1.1967	30.08.2005 (R) 30.08.2005(I)	Keine
Übereinkommen gegen Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung, 10.12.1984	04.02.1985 (U) 01.04.1987 (R) 26.06.1987 (I)	Keine Vorbehalte gegen §1 in Art. 28 und § 2 in Art. 30, weil kein Konsens für den Gang vor den Internationalen Gerichtshof notwendig ist.
Übereinkommen über die Rechte des Kindes, 20.11.1989	27.09.1990 (U) 28.03.1994 (R) 27.04.1994(I)	Art. 18 (Verantwortung beider Elternteile für die Entwicklung und Erziehung des Kindes) Art. 24 (Gesundheitsvorsorge für entbindende Mütter, Änderung diskriminierender Traditionen); Vorbehalt von Seiten Afghanistans: Shari'a
Fakultativprotokoll zum Übereinkommen über die Rechte des Kindes betreffend die Beteiligung von Kindern an bewaffneten Konflikten, 25.5.2000	24.09.2003 (R) 24.10.2003 (I)	Keine Vorbehalt von Seiten Afghanistans – Forderung nach: Mindestalter für Militärdienst zwischen 22 und 28 Jahren und auf freiwilliger Basis.
Fakultativprotokoll zum Übereinkommen über die Rechte des Kindes betreffend den Verkauf von Kindern, die Kinderprostitution und die Pornografie, 25.5.2000	19.09.2002 (R) 19.10.2002 (I)	Keine

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC) (Malyar, S. 11–12).

Anhang 8: Frauenspezifische internationale Menschenrechtsinstrumente

Dokument	Ratifikation	Wesentlicher Inhalt
Konvention zur Unterdrückung des Menschenhandels und der Ausbeutung von Prostituierten, 21.3.1950	21.05.1985 (R)	Behandelt die Legitimität von Prostitution. Art.1: Verbot des Anwerbens und Verleitens zur Prostitution, Ausnützen einer anderen Person.

		Art. 2: Verbot des Führens von Bordellen
Übereinkommen von New York über die politischen Rechte der Frau, 31.3.1953	16.11.1966	Gleiches aktives und passives Wahlrecht; gleichberechtigtes Ausüben öffentlicher Ämter und Funktionen
Konvention über die Staatsangehörigkeit verheirateter Frauen, 1957	Nicht unterzeichnet	Kein automatischer Wechsel oder Verlust der Staatsangehörigkeit von Frauen durch Eheschließung mit oder Scheidung von einem Ausländer oder im Falle des Wechsels der Staatsangehörigkeit des Mannes
ILO-Übereinkommen Nr.4 von 1919 über die Frauennachtarbeit	12.06.1939 (R)	Art. 3: Frauen ohne Unterschied des Alters dürfen während der Nacht in öffentlichen oder privaten gewerblichen Betrieben oder ihren Nebenbetrieben nicht beschäftigt werden. Dies gilt nicht für Betriebe, in denen lediglich Mitglieder derselben Familie beschäftigt sind.
ILO-Übereinkommen Nr.100 über die Gleichheit des Entgelts männlicher und weiblicher Arbeitskräfte für gleichwertige Arbeit, 1951	22.08.1969 (R)	Gleicher Lohn für gleichwertige Arbeit. Zulässig sind Ungleichheiten, die ohne Rücksicht auf das Geschlecht auf objektiven Unterschieden der Arbeitsleistung beruhen.
ILO-Übereinkommen Nr. 111 über die Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf, 1958	01.10.1969 (R)	Unterscheidung, Ausschließung oder Bevorzugung u.a. aufgrund des Geschlechts, die dazu führt, Gleichbehandlung oder Chancengleichheit in Beschäftigung oder Beruf aufzuheben oder zu beeinträchtigen, ist verboten. Unterschiedliche Behandlung, die den Erfordernissen einer bestimmten Berufsgruppe entspricht, ist zulässig.
Konvention über die Zustimmung zu, das Mindestalter bei und die Registrierung von Eheschließungen, 10.12.1962	nicht unterzeichnet	Willenserklärung beider Verlobter und das Erreichen des gesetzlich geregelten Mindestalters ist zur Eheschließung erforderlich.
Erklärung zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau, 1967	nicht verbindlich	Vorläuferin der CEDAW
Konvention zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW), 18.12.1979	14.08.1980 (U) 05.03.2003 (R)	Hauptinstrument der Frauenrechte. Bisher liegt nur ein Reportentwurf vor.

Fakultativprotokoll zu CEDAW	nicht unterzeichnet	Individualbeschwerdeverfahren
Erklärung der UN-Weltmensenrechtskonferenz Wien, 1993	nicht verbindlich	§ 18: „Die Menschenrechte von Frauen sind ein unveräußerlicher, integraler und unteilbarer Bestandteil der allgemeinen Menschenrechte.“ Gewalt gegen Frauen stellt eine Menschenrechtsverletzung dar.
Erklärung zur Beseitigung von Gewalt gegen Frauen, 1993	nicht verbindlich	Definition von Gewalt gegen Frauen umfasst sowohl körperliche und sexuelle als auch psychologische Gewalt, im öffentlichen und privaten Leben. Gewalt gegen Frauen stellt eine Menschenrechtsverletzung dar.
Aktionsplattform der 4. UN-Weltfrauenkonferenz Peking, 1995	nicht verbindlich	Empfehlungskatalog zu den 12 Hauptproblembereichen („areas of concern“): Frauen und Armut, Bildung und Ausbildung von Frauen, Frauen und Gesundheit, Gewalt gegen Frauen, Frauen und bewaffnete Konflikte, Frau in der Wirtschaft, Frauen in Macht- und Entscheidungspositionen, Institutionelle Mechanismen zur Förderung der Frau, Menschenrechte der Frauen, Frauen und Medien, Frauen und Umwelt, Mädchen
Protokoll zur Vorbeugung, Bekämpfung und Bestrafung von Menschenhandel, speziell von Frauen und Kindern, zur Ergänzung der UN Konvention gegen das transnationale organisierte Verbrechen, 15.11.2000	nicht unterzeichnet	Art. 1+2: Kampf gegen den Menschenhandel und spezielle Maßnahmen zum Schutz und zur Hilfe der Opfer. Art. 3: Staaten sind verpflichtet nationale Gesetze im Sinne des Protokolls zu erlassen. Art. 4: regelt den rechtlichen Status der Opfer. Art. 7: Unterstützung der Opfer Art. 10: Förderung sozialer Methoden zur Vorbeugung des Menschenhandels

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC) (Malyar, S. 13–15).

Anhang 9: Nationale Instrumente

9a Verfassung

Bereich / Titel	Artikel	Wesentlicher Inhalt / Bezugnahme auf Frauen
Präambel		Afghanistan ist ein demokratischer Staat, der auf den Prinzipien des Islam beruht.
Kapitel 1 Der Staat	Art. 1	Afghanistan ist eine islamische Republik, ein unabhängiger, unitarischer und unteilbarer Staat.
Staatsreligion und Religionsfreiheit	Art. 2	Die Religion des Staates der islamischen Republik Afghanistan ist die heilige Religion des Islam. Die Anhänger anderer Religionen sind frei, ihrem Glauben zu folgen und ihre religiösen Zeremonien im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen auszuüben.
	Art. 3	In Afghanistan darf kein Gesetz dem Glauben und den Bestimmungen der heiligen Religion des Islam widersprechen.
Gerechtigkeit und Gleichheit	Art. 6	Der Staat ist zur Schaffung einer wohlhabenden und fortschrittlichen Gesellschaft, basierend auf sozialer Gerechtigkeit, dem Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde, der Verwirklichung der Demokratie, zur Sicherung der nationalen Einheit und Gleichheit unter allen Ethnien und Stämmen und zu einer gleichmäßigen Entwicklung in allen Gebieten des Landes verpflichtet.
	Art. 7	Der Staat achtet die Charta der Vereinten Nationen, die internationalen Verträge und Konventionen, denen Afghanistan beigetreten ist, sowie die allgemeine Erklärung der Menschenrechte.
Kapitel 2 Grundrechte und Pflichten der Bürger	Art. 22	Verbot jeglicher Form von Benachteiligung oder Bevorzugung unter den BürgerInnen Afghanistans. Die BürgerInnen Afghanistans, sowohl Frauen als auch Männer, haben vor dem Gesetz gleiche Rechte und Pflichten.
Menschenwürde	Art. 24	Freiheit ist ein natürliches Recht des Menschen. Dieses Recht hat keine Grenzen, es sei denn, es verletzt die Freiheit der anderen oder das Interesse der Allgemeinheit. Freiheit und Menschenwürde sind unantastbar. Der Staat ist verpflichtet, Freiheit und Menschenwürde zu achten und zu schützen.
Grundfreiheiten	Art. 34, 35, 36	Meinungs- und Pressefreiheit, Vereinigungsfreiheit, Recht auf Gründung der poli-

		tischen Parteien, Versammlungsfreiheit, friedlich und unbewaffnete Demonstrationen, Berufsfreiheit. Einschränkung: diese Rechte können nur nach Maßgabe der gesetzlichen Bestimmungen gesichert werden
	Art. 20, 21, 22	Recht auf freie Ausübung seiner/ihrer Religion und Etablierung von religiösen Einrichtungen; niemand darf verpflichtet werden an religiösen Zeremonien und Unterrichten teilzunehmen, sofern es sich nicht um die eigene Religion handelt; niemand darf aufgrund seiner Rasse, Religion, Kaste oder seines Geburtsortes von Bildungseinrichtungen oder öffentlicher Hilfe ausgeschlossen werden.
Eigentumsrecht	Art. 40	Das Eigentum ist unverletzlich
Gleichheit, Verbot der Diskriminierung	Art. 25	Jede/r Bürger/in ist gleich vor dem Gesetz und erhält den gleichen Schutz durch das Gesetz, Verbot der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts; Ausnahme: der Staat kann spezielle Vorkehrungen zum Schutz von Frauen und Kindern treffen.
	Art. 44	Der Staat ist verpflichtet, zur Förderung einer gleichmäßigen Verbreitung der Bildung für Frauen, zur Verbesserung der Bildung der Nomaden sowie für die Beseitigung des Analphabetismus effektive Programme zu entwickeln und zu verwirklichen.
	Art. 48, 49, 50	Jede/r Afghane/in hat das Recht auf Arbeit. Verbot der Zwangsarbeit, Kinder dürfen nicht der Zwangsarbeit unterworfen werden. Verbot jeglicher Diskriminierung beim Zugang zum Staatsdienst.
	Art. 59	Die Familie bildet den Grundpfeiler der Gesellschaft und steht unter dem Schutz des Staates. Ergreifung von Maßnahmen durch den Staat zum Schutz der Familie, insbesondere von Mutter und Kinder, in der Erziehung der Kinder und Beseitigung der Traditionen, wenn sie den Bestimmungen des Islam widersprechen.
Menschenrechte	Art. 58	Die Gründung der Menschenrechtskommission zur Einhaltung, Überwachung, Verbesserung und Schutz der Menschenrechte in Afghanistan.
Politische Rechte Prinzipien	Art. 82, 83, 84	Die Nationalversammlung besteht aus zwei Kammern der Volksvertretung (Wulesi Dschirga) und dem Ältestenrat (Meschranu Dschirga). Ergreifung von Maßnahmen zur

		Sicherung eines gerechten Wahlsystems der Vertretung aller Staatsbürger. Proportional zur Bevölkerung sollen aus jeder Provinz mindestens zwei Frauen als Abgeordnete in die Volksvertretung gewählt werden. Ein Drittel des Ältestenrat (Meschranu Dschirga) wird vom Staatspräsident ernannt. 50 % der vom Staatspräsidenten ernannten Mitglieder müssen Frauen sein.
	Art. 35	Der Staat soll Heirat, Familie, Mütter und Kinder schützen.
	Art. 37	Der Staat soll: <ul style="list-style-type: none"> • Analphabetismus bekämpfen und freie und verpflichtende Bildung bis zur mittleren Schulstufe • Garantieren • geschlechter- und altersgerechte Arbeitsbedingungen für Frauen und Kinder sicherstellen, • Mutterschaftsunterstützung für berufstätige • Frauen sicherstellen, • vor Prostitution schützen.
	Art. 38	Der Staat soll das Wohlergehen der Menschen unabhängig vom Geschlecht schützen. Er soll die Grundbedürfnisse des Lebens (Nahrung, Kleidung, Bildung, Wohnung, medizinische Versorgung) unabhängig vom Geschlecht sichern.
Islamische Bestimmungen	Art. 227	Alle bestehenden Gesetze sollen den islamischen Regeln des Koran und der Sunna angepasst werden. Keine der islamischen Bestimmungen soll Personenstandsrechte von NichtmuslimInnen beeinträchtigen.

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC) (Malyar, S. 15–17).

9b: Das Zivilgesetzbuch (Madani Qanun) 1977: Familienrecht

Das Zivilgesetzbuch (Madani Qanun) 1977 Familienrecht	Artikel	Wesentlicher Inhalt / Bezugnahme auf Frauen
Geltungsbereich		Das Familienrecht des von den Prinzipien des Islamrechts entscheidend geprägten Zivilgesetzbuches ist im Übrigen nicht nur für diejenigen AfghanInnen maßgebend, die der islamischen Religionsgemeinschaft angehören (ca. 95 %), sondern für alle Staatsangehörigen, also auch für die Angehörigen der religiösen Minderheiten, d.h. für Hindus und Juden.
Ehe	Art. 60	Die Ehe ist ein Vertrag, der die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau zum Zwecke der Familiengründung erlaubt und Rechte und Pflichten für die Parteien erzeugt.
Registrierung von Ehen	Art. 61	Der Ehevertrag wird in einer öffentlichen Heiratsurkunde von der zuständigen Behörde in drei Kopien ausgefertigt und registriert, das Original wird bei der zuständigen Behörde verwahrt und jeder Vertragspartei eine Kopie ausgehändigt. Der Ehevertrag wird nach der Registrierung der in Art. 46 dieses Gesetzes vorgesehenen zuständigen Personenstandsbehörde mitgeteilt. Wenn die Registrierung des Ehevertrages in dieser Weise nicht möglich ist, findet sie mit der für die Registrierung vorgesehenen öffentlichen Urkunde statt.
Gerichtsbarkeit		Die Gerichtsbarkeit war noch in den 1920er Jahren völlig von den islamischen Rechtsgelehrten (Ulemas) und Moscheepredigern (Mullahs) beherrscht. Deren Macht wurde vom König durch Schaffung besonderer, von den herkömmlichen Scheriatgerichten getrennten und nach staatlich-weltlichem Gesetzesrecht agierenden Gerichten in Handels- und Verwaltungssachen eingeschränkt. Die jetzige Gerichtsorganisation (das gegenwärtige Oberstgericht in Kabul) beruht auf dem Gerichtsorganisationsgesetz von 1967.
Polygamie	Art. 86	Die Ehe mit mehr als einer Frau kann nach folgenden Voraussetzungen geschlossen werden: <ol style="list-style-type: none"> 1. Wenn eine gleichberechtigte Behandlung aller Frauen gewährleistet ist. 2. Falls die Person ausreichende finanzielle Mittel zur Sicherung des Unterhalts der Ehefrauen, wie Ernährung, Kleidung, Unterkunft und angemessene

		<p>ärztliche Versorgung hat,</p> <p>3. wenn die erste Ehefrau unfruchtbar ist oder unter einer Krankheit leidet, die schwer zu behandeln ist.</p>
	Art. 87	Eine Frau, deren Ehemann im Widerspruch zum oben angeführten Art. 86 geheiratet hat, kann aufgrund des Art. 183 wegen Beeinträchtigung der Lebensgemeinschaft vom Gericht die Scheidung verlangen.
	Art. 88	Eine Frau kann bei der Eheschließung die Bedingung stellen, dass, wenn ihr Mann im Widerspruch zum Art. 86 eine andere Frau heiratet, ihr die Ermächtigung zur Scheidung übertragen wird.
Auflösung der Ehe	Art. 131	Eine Ehe wird aufgelöst durch Nichtigkeitsklärung, Verstoßen, Selbstloskauf (der Ehefrau gegen ein Entgelt „khul“) oder gerichtliche Scheidung in Übereinstimmung mit den Bestimmungen dieses Gesetzes.
Verstoßung (talaq)	Art. 135	Das Verstoßen ist die Auflösung eines ehelichen Verhältnisses mit sofortiger oder mit zukünftiger Wirkung durch Worte, die eine Verstoßung klar zum Ausdruck bringen. Das Verstoßen erfolgt durch den Ehemann oder durch das zuständige Gericht auf Verlangen der Ehefrau in Übereinstimmung mit den Bestimmungen dieses Gesetzes.
	Art. 136	Das Verstoßen einer Frau findet nur statt, wenn sie in einer wirksamen Ehe lebt oder sich in der Wartezeit nach einer (zunächst) widerruflichen Verstoßung befindet.
	Art. 137	Das Verstoßen durch einen einsichtigen und volljährigen Ehemann ist selbst dann wirksam, wenn der Ehemann einfältig oder krank ist, sofern er nicht an einer Geisteskrankheit leidet.
	Art. 146	Die Verstoßung ist im allgemeinen widerruflich (radji) und nur in folgenden Fällen unwiderruflich (bayin): <ol style="list-style-type: none"> 1. die dritte Verstoßung 2. die Verstoßung vor Vollziehung der Ehe 3. die Verstoßung gegen eine Ersatzleistung 4. die Verstoßung, die nach diesem Gesetz als unwiderruflich anerkannt ist.
Unterhalt	Art. 117	Mit dem Eingehen einer wirksamen und gültigen Ehe entsteht für den Ehemann die Unterhaltspflicht selbst dann, wenn die Ehefrau in der Wohnung ihrer Verwandten lebt. Wenn die Ehefrau es ohne Rechtsgrund ablehnt, in die Wohnung des Ehemannes einzuziehen, entsteht

		für den Ehemann keine Unterhaltspflicht.
	Art. 119	Wenn der Ehemann die Leistung des Unterhalts ablehnt oder diese nachweislich schuldhaft unterlässt, verpflichtet das zuständige Gericht den Mann zur Zahlung des Unterhalts.
	Art. 120	Der Ehemann wird von seiner Verpflichtung zum Unterhalt gegenüber der Ehefrau durch eine Inhaftierung nicht befreit, selbst wenn er dadurch leistungsunfähig ist.
	Art. 191	Wenn der Ehemann die Leistung des Unterhalts ablehnt und offenbar kein Vermögen besitzt, aber sein Unvermögen zur Erbringung des Unterhalts auch nicht bewiesen wird, kann die Ehefrau die Scheidung verlangen. Sorgt der Ehemann nicht für adäquaten Unterhalt für seine Frauen, haben diese das Recht sich an die Gerichte zu wenden.
Mindestheiratsalter	Art. 70, 71	Die Eheschließung tritt bei Männern ein, wenn sie das 18. Lebensjahr, und bei Frauen, wenn sie das 16. Lebensjahr vollendet haben. Die Eheschließung einer Minderjährigen unter 15 Jahren ist auf keinen Fall erlaubt.

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (VIDC)(Malyar, S. 19–22).

9c: Strafrecht

Strafrechtliche Bestimmungen	Artikel	Wesentlicher Inhalt / Bezugnahme auf Frauen
Außereheliche sexuelle Beziehungen (Zina)	Art. 428	Das Strafausmaß für außereheliche sexuelle Beziehungen, wenn die Bedingungen der Shari'a (Steinigung bis zum Tode an einem öffentlichen Platz) nicht erfüllt werden, ist eine Freiheitsstrafe von bis zu 10 Jahren, oder im Falle des Todes der Vergewaltigten eine lebenslange Haft oder Todesstrafe vorgesehen.
Außereheliche Vergewaltigung (Zina)	Art. 427 Abs. 4	Ist die Vergewaltigte eine verheiratete Frau, dann gilt 5 bis 15 Jahre Freiheitsstrafe.
	Art. 427 Abs. 1	Die Vergewaltigung einer/eines Minderjährigen sieht ein Strafausmaß von 5 bis 15 Jahren Gefängnis vor.
Entführen von Frauen	Art. 418	Im Falle der Entführung eines Kindes beträgt das Strafausmaß bis zu 3 Jahre Freiheitsstrafe.
	Art. 420 Abs. 2	Wenn die Entführte ein Mädchen (Jungfrau) ist, die das 18. Lebensjahr nicht vollendet hat, beträgt das Strafausmaß bis zu

		10 Jahren Freiheitsstrafe.
	Art. 424	Wenn die Entführte eine Frau ist, die das 18. Lebensjahr vollendet hat oder eine verheiratete Frau ist, so gilt die für diese Tat vorgesehene Höchststrafe von 15 Jahren.

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (Malyar, S. 22).

9d: Vormundschafts- und Sorgerecht

Vormundschafts- und Sorgerecht	Artikel	Wesentlicher Inhalt / Bezugnahme auf Frauen
Personensorge / Obsorge (hizanat)		Die Regelung der tatsächlichen Personensorge für minderjährige Kinder im afghanischen Recht entspricht im Wesentlichen den Normen des klassischen Rechts der sunnitischen Schulen. Diese Regelung soll Kindern in einem Alter, in welchem sie noch in besonderem Maße der weiblichen Fürsorge bedürfen, nämlich Jungen bis zum vollendeten siebenten und Mädchen bis zum vollendetem neunten Lebensjahr, die Betreuung primär durch die volljährige und voll geschäftsfähige Mutter sichern, sofern es dieser an der Fähigkeit, Kinder aufzuziehen, nicht offensichtlich mangelt. Die folgenden Artikeln beziehen sich auf die Personensorge, wenn die Mutter dafür nicht in Betracht kommt oder sie nicht mehr lebt.
	Art. 236	Die Obsorge umfasst den Schutz und die Erziehung des Kindes während eines Zeitraumes, in dem das Kind die Obhut und Pflege von einer Frau benötigt.
	Art. 237	Die leibliche Mutter hat während der Ehe und nach Auflösung der Ehe ein erstrangiges Recht zur Obhut und Pflege des Kindes, vorausgesetzt, dass sie die für die Personensorge erforderlichen Eigenschaften besitzt.
	Art. 239	In diesem Artikel ist detailliert die Rangfolge der Frauen für die Personensorge dargestellt.
	Art. 241	Hier ist die Rangfolge des Verwandtschaftsgrades mit dem Kind im ehehindernden Grad dargestellt. Dieser Artikel kommt zur Anwendung, wenn die im

		Gesetz genannten Personen, die für die Obhut und Fürsorge in Betracht kommen, fehlen.
	Art. 242	Wenn mehr als eine Person einen Anspruch auf die Personensorge für das Kind hat, steht dem Gericht zu, diejenige Person auszuwählen, die der Einschätzung nach mehr dem Wohl des Kindes entspricht.

Quelle: Zusammengestellt von Zerka Malyar im Rahmen einer Internetrecherche/Desk Studie über die legalen Rahmenbedingungen zur Durchsetzung von Frauenrechten in den Schwerpunkt- und Kooperationsländern der Österreichischen Entwicklungszusammenarbeit für das Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit (Malyar, S. 22–23).

Anhang 10: Zeittafel

2000-1500 v. Chr.	Einwanderung indogermanischer Steppenvölker aus Zentralasien.
330-326 v. Chr.	Alexander der Große besetzt das heutige Gebiet Afghanistans.
Mitte 3. Jh. bis 1. Jh. v. Chr.	Gräko-baktisches Reich.
45 n. Chr.	Entstehung des Kuschanreiches.
652	Einführung des Islams unter arabischer Herrschaft.
1219-1221	Invasion durch Dschingis Khan, Zerstörung der Städte Herat, Balkh, Bamyán und Ghazni.
Anfang 16. Jh. bis Mitte 18. Jh.	Afghanistan wird durch die persischen Safawiden, den Moguln und den usbekischen Schaibaniiden geteilt beherrscht.
1505-1519	Mogul-Dynastie herrscht in Kabul.
1625	Die Safawiden besetzen Kandahar.
1667- 1672	Paschtunische Stämme rebellieren unter der Führung von Khuschak Khan Khatak gegen die Moguln.
1708/09	Paschtunische Stämme vertreiben unter der Führung des Ghilzai Mir Wais Hotak die Safawiden aus Kandahar. Erlangung der Unabhängigkeit.
1722	Einmarsch unter Mir Mahmud in Persien, Besetzung Isfahans. Beginn der Afghanen Herrschaft.
1729	Nader Schah beendet Afghanen Herrschaft in Persien.
1747-1773	Gründung des Durrani-Reichs und Herrschaft durch Ahmad Schah Abdali. Afghanistan wird zum größten muslimischen Reich zu der Zeit.
1773-1793	Timur Schah regiert das Land. Die Hauptstadt wird von Kandahar nach Kabul verlegt. An-

	schließlich interne Machtkämpfe bis 1826.
1826-1863	Herrschaft (mit Unterbrechungen) durch Dost Mohammad über Kabul.
1834	Verlust Peschawars an die Sikhs.
1839-1842	Erster anglo-afghanischer Krieg.
6. bis 13. Januar 1842	Trauma für Großbritannien: 4500 Soldaten und 12000 Trossangehörige ziehen aus Kabul ab. Durch ständige Angriffe der Afghanen sowie die widrigen Witterungsbedingungen stark dezimiert, kommt jedoch lediglich Dr. Brydon im Fort in Jalalabad an. Dies ging als die verlustreichste Niederlage der britischen Kolonialgeschichte in die Geschichte ein.
1863-1878	Regierungszeit von Dost Mohammads Sohn Scher Ali.
1873	Russland legt eine offizielle Grenze zwischen Afghanistan und seinen neuen Gebieten und sagt Afghanistan die Respektierung seiner territorialen Integrität zu.
1878-1880	Zweiter anglo-afghanischer Krieg. Afghanistan wird halbautonomes britisch-indisches Protektorat.
1880-1901	Herrschaft 'Abdur Rahmans.
1888-1883	Gewaltsame Unterwerfung der Hazara.
12. Januar 1893	Durand-Vertrag. Die Durandlinie zieht fortan eine Grenze zwischen Afghanistan und Britisch-Indien und teilt damit die paschtunischen Stammesgebiete in der Region.
1907	Russland und Großbritannien kommen überein, dass sich Afghanistan ausserhalb des russischen Einflussgebietes befindet.
1901-1919	Herrschaft Habibullahs I., 'Abdur Rahmans Sohn.

1919-1929	Nach Habibullahs Ermordung übernimmt sein Sohn Amanullah die Herrschaft.
Mai – August 1919	Dritter anglo-afghanischer Krieg nach Kriegserklärung durch Amanullah.
8. August 1919	Erlang der Unanhängigkeit Afghanistans.
10. April 1923	Verkündung der konstitutionellen Verfassung.
16. Januar 1929	Habibullah II. (Bacha-ye-Saqqao) stürzt Amanullah.
Oktober 1929	Nadir Schah stürzt Habibullah II. und herrscht bis 1933.
1933	Ermordung Nadir Schahs, sein Sohn Zahir Schah wird neuer König, übernimmt die Regierungsgeschäfte jedoch erst ab 1963 aktiv. Bis dahin übernimmt diese zuerst sein Onkel Mohammad Haschem Khan von 1933-46, anschließend Mahmud Schah bis 1953, gefolgt von Prinz Muhammad Daud Khan bis 1963.
1947	Großbritannien zieht sich zurück, Indien und Pakistan entstehen. Zu Pakistan gehören auch die östlich der Durand-Linie liegenden paschtunischen Gebiete.
1949-1970	Anhaltende Streitigkeiten zwischen Afghanistan und Pakistan um die paschtunischen Gebiete im Grenzgebiet. Afghanistan erkennt die Durand-Linie nicht an.
1963	Zahir Schah zwingt Daud zum Rücktritt und übernimmt die Regierungsgeschäfte bis 1973 im Rahmen einer konstitutionellen Monarchie.
September 1964	Verabschiedung der neuen konstitutionellen Verfassung, die Ansätze eines westlichen Parlamentarismus enthält.
1965	Erste Wahlen und Einzug der neugegründeten DVPA ins Parlament unter Babrak Karmal.

17. Juli 1973	Mohammad Daud Kahn putscht und ruft die afghanische Republik aus.
1977	Proklamation der neuen Verfassung.
27. April 1978	Die DVPA stürzt Mohammad Daud im Rahmen der April-Revolution (auch Saur-Revolution). Mohammad Taraki übernimmt das Amt des Präsidenten in der Demokratischen Republik Afghanistan. Es kommt in Folge zu inneren Unruhen und Massenverhaftungen. Entstehung der Mujahedin-Bewegung.
5. Dezember 1978	Der Vertrag über „Freundschaft, gute Nachbarschaft und Zusammenarbeit“ zwischen Afghanistan und der Sowjetunion wird unterzeichnet.
September – Oktober 1979	Im September gewaltsame Auseinandersetzung zwischen Mohammad Taraki und Hafizullah Amin. Amin übernimmt das Präsidenschaftsamt, Taraki wird im Oktober ermordet aufgefunden.
25. – 27. Dezember 1979	Einmarsch der Sowjetarmee. Amin wird erschossen, Babrak Karmal wird neuer Präsident. Beginn des Afghanistan-Kriegs.
4. Mai 1986	Najibullah ersetzt Babrak Karmal auf Weisung Moskaus.
14. April 1988	Friedensvertrag zwischen Afghanistan, Pakistan, USA und der Sowjetunion.
15. Februar 1989	Abzug der letzten sowjetischen Truppen aus Afghanistan.
April 1992	Sturz Najibullahs durch die Mujahedin. Afghanistan wird zur Islamischen Republik. Burhanuddin Rabbani wird neuer Präsident.
1992-1996	Anhaltende Kämpfe zerstören Kabul fast vollständig. Zerfall Afghanistans in die Einflussbereiche verschiedener Warlords.

Sommer 1994	Die Taliban treten in Südafghanistan erstmals in Erscheinung.
1996	Hekmatyar und Rabbani verbünden sich, Hekmatyar wird Präsident. Am 11. September nehmen die Taliban Kabul ein. Najibullah wird hingerichtet, die Regierung um Rabbani flieht und gründet mit Dostum, Massud und Hekmatyar die Nordallianz, benannt nach den durch sie gehaltenen nördlichen Gebiete.
1997/1998	Schwere Kämpfe zwischen Nordallianz und Taliban um die Städte Mazar-i-Sharif und Bagram.
7. August 1998	Terroranschläge auf US-Botschaften in Kenia und Tansania. Die USA verlangen die Auslieferung Osama bin Ladens. Die Taliban verweigern diese.
März 2001	Sprengung der Buddhastatuen von Bamyan.
11. September 2001	Anschläge auf das World Trade Center und das Pentagon.
7. Oktober 2001	Beginn der US-geführten Offensive in Afghanistan in Kooperation mit der Nordallianz. Bis Mitte November gelingt es der Nordallianz zunächst Mazar-i-Sharif und wenig später Kabul einzunehmen. Am 8. Dezember verlieren die Taliban ihre letzte Hochburg Kandahar.
27. November bis 5. Dezember 2001	Afghanistankonferenz auf dem Petersberg bei Bonn (Bonn Agreement). Eine Übergangsregierung unter Hamid Karzai wird bestimmt. Sie nimmt am 22. Dezember die Arbeit auf.
Juni 2002	Bestätigung der Übergangsregierung unter Karzai durch die Emergency Loya Jirga.
Januar 2004	Verabschiedung der neuen Verfassung durch die Constitutional Loya Jirga.
9. Oktober 2004	Hamid Karzai wird bei den Präsidentschaftswah-

	len mit 55,4 Prozent der Stimmen gewählt.
September 2005	Landesweite Parlaments- und Provinzwahlen.
2006	Die Sicherheitslage in den südlichen Provinzen verschärft sich. Es kommt vermehrt zu Kämpfen mit den Taliban und zahlenstarken Flüchtlingsbewegungen. Die NATO übernimmt den Oberbefehl über die internationalen Truppen in Süd- und Südostafghanistan von den USA.
2007/2008	Die USA fordert ein verstärktes Engagement der NATO Partner. Mandatsverlängerungen und Truppenaufstockungen. Beginn der Operation Achilles. Erste Aufklärungsflüge deutscher Tornados. Engere Zusammenarbeit zwischen Pakistan und Afghanistan. Die Taliban lehnen eine Einladung zu Friedensverhandlungen mit Hamid Karzai ab.
August 2009	Zweite Parlamentswahlen. Hamid Karzai erlangt 49,7 Prozent und wird nach Verzicht seines Herausforderers Abdullah Abdullah nach einer Stichwahl am 02.11.2009 offiziell zum Wahlsieger erklärt.
2009/2010	Erneute Aufstockungen der Truppen. Truppenabzugssoption für 2011.

Eidesstattliche Versicherung

Titel der Arbeit: **Die Instrumentalisierung der Geschlechterrollen und ihre Bedeutung für die politischen und gesellschaftlichen Konfliktlinien in Afghanistan**

Hiermit versichere ich, Sonja Neuerer, dass ich die vorliegende Arbeit ohne Hilfe Dritter und nur mit den angegebenen Quellen und Hilfsmitteln angefertigt habe. Ich habe alle Stellen, die ich aus den Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommen habe, als solche kenntlich gemacht. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner Prüfungsbehörde vorgelegen.

Essen, den 16.04.2010