

# Dossier der Staatendokumentation

# AfPak

Grundlagen der  
Stammes- & Clanstruktur



## **Dossier der Staatendokumentation**

# **AfPak**

Grundlagen der  
Stammes- & Clanstruktur

## **Impressum**

### **Herausgeber**

Bundesamt für Fremdenwesen und Asyl (BFA)  
Landstraßer Hauptstraße 169 / 1030 Wien / Österreich  
[BFA-Staatendokumentation@bmi.gv.at](mailto:BFA-Staatendokumentation@bmi.gv.at)

### **Redaktion**

BFA | Staatendokumentation | Thomas Schrott

### **Lektorat**

BFA | Staatendokumentation | Werner Miedl-Rissner, Gerlinde Winsauer, Hermann Wolkensteiner

### **Layout & Design**

BFA | Staatendokumentation | Martin Angel

### **Druck**

Bundesministerium für Inneres (BM.I)

Das Produkt der Staatendokumentation und die darin enthaltenen Daten sind urheberrechtlich geschützt. Die Werknutzungsrechte sind dem Bundesamt für Fremdenwesen und Asyl vorbehalten. Ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Bundesamtes für Fremdenwesen und Asyl ist die Vervielfältigung und Verbreitung der Daten sowie deren kommerzielle Nutzung nicht gestattet. Des Weiteren ist es untersagt, die Daten ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Bundesamtes für Fremdenwesen und Asyl ins Internet zu stellen, und zwar auch bei unentgeltlicher Verbreitung. Eine zulässige Weiterverwendung ist jedenfalls nur mit korrekter Quellenangabe gestattet.

Der Inhalt der Publikation wurde mit größtmöglicher Sorgfalt recherchiert, Fehler im Bearbeitungsvorgang sind dennoch nicht auszuschließen. Eine Haftung für die Richtigkeit, Vollständigkeit und Aktualität der Inhalte kann trotz sorgfältiger Prüfung nicht übernommen werden. Das Bundesamt für Fremdenwesen und Asyl, sowie alle Autorinnen und Autoren und andere Mitwirkende an der Publikation, übernehmen keinerlei Haftung für eventuelle Schäden oder Konsequenzen, die insbesondere durch die direkte oder indirekte Nutzung der angebotenen Inhalte entstehen.

Die Beiträge dieser Publikation geben die Meinungen und Ansichten der Autorinnen und Autoren wieder und stehen nicht für inhaltliche insbesondere politische Positionen der Herausgeber oder des Bundesamtes für Fremdenwesen und Asyl.

Das gegenständliche Produkt der Staatendokumentation des Bundesamtes für Fremdenwesen und Asyl wurde gemäß den vom Staatendokumentationsbeirat definierten Standards erstellt. Das Produkt erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und es ergeben sich hieraus keine Schlussfolgerungen für die rechtliche Beurteilung eines konkreten Asylverfahrens. Das vorliegende Dokument kann insbesondere auch nicht als politische Stellungnahme seitens der Staatendokumentation oder des Bundesamtes für Fremdenwesen und Asyl gewertet werden. Das gegenständliche Produkt basiert zur Gänze auf den zitierten Quellen.

ISBN: 978-3-903109-01-8

© 2016 Bundesamt für Fremdenwesen und Asyl

## **Inhalt**

*Rüdiger Lohlker*

Vorwort..... 5

*Lutz Rzhak*

Ethnische Gruppen und Strukturen..... 9

*FATA Research Centre*

Das Pashtunwali: Eine Analyse der Lebensweise der Paschtunen ..... 30

*Grant Farr*

Die Hazara ..... 61

*Dina Latek*

Religiös-basierte Wohlfahrtsstrukturen in islamischen Gesellschaften  
am Beispiel Afghanistans..... 81

# Afghanistan – Reflexionen über einen ungewöhnlichen Fall

Univ.-Prof. Mag. Dr. Rüdiger Lohlker

Differenz zu denken, ist unter normalen Umständen nicht einfach, unter schwierigen wird es umso schwerer. Afghanistan stellt in vielfacher Hinsicht einen Fall von Differenz dar.

Während es in früheren Jahrzehnten durchaus möglich war, etwas über das tatsächliche (Land-) Leben in Afghanistan zu erfahren<sup>1</sup>, ist die Situation heute eine völlig andere. Der vorliegende Band versucht eine Annäherung aus mehreren Perspektiven.

Wird über Afghanistan gesprochen und geschrieben, kommen einem die Worte in den Sinn, die von Donald Rumsfeld in Erinnerung bleiben werden:

„There are known knowns. These are things we know that we know. There are known unknowns. That is to say, there are things that we now know we don't know. But there are also unknown unknowns. These are things we do not know we don't know.“

Auch wenn es vom Sprecher nicht beabsichtigt war, trifft diese Aussage für viele heutige Sachverhalte zu. Das Pashtunwali dürfte in die Kategorie *known unknowns* bis hin zum *unknown unknown* fallen, war es ja als Begriff manch Paschtunen nicht bekannt, löste sogar Kopfschütteln aus<sup>2</sup> und war vielleicht eher als ethnische Selbstmarkierung verstehbar. Es ist also eher als Rechtsgewohnheit denn als Recht zu verstehen. Dies erklärt auch den oft konstatierten Widerspruch zwischen islamischen (Gelehrten-)Recht und Rechtsgewohnheit, der sich auflöst, wenn wir verstehen, dass das islamische gelehrte Recht nicht den konstitutiven Kern des Islams ausmacht. Wenn zudem in ganz anderem Zusammenhang – nämlich dem Tourismus – darauf verwiesen wird, dass in einer hybriden Weiterentwicklung der Social Exchange Theory für Afghanistan, das Pashtunwali eine Rolle spielt<sup>3</sup>, scheint eine Exploration dieses Feldes sinnvoll. Der praktischen Anwendung des Pashtunwali widmet sich so auch ein Beitrag in diesem Band mit dem Schwerpunkt auf die paschtunischen Stammesregionen.

Tribale Verhältnisse sind ein anderes Phänomen, das häufig bestenfalls ein *known unknown* ist, insbesondere unter Berücksichtigung historischer

---

<sup>1</sup> S. als Beispiel Barfield, Thomas (2010)

<sup>2</sup> So Glatzer, Bernt (2000)

<sup>3</sup> Ich beziehe mich hier auf die Darstellung bei Coulson, Andrea B. u. a. (2014)

Transformationen.<sup>4</sup> Häufig werden – und dies wird immer wieder negativ angemerkt – mit dem ausschließlichen Blick auf militärische Akteure in Afghanistan andere Strukturen nicht beachtet:

„Mit diesem Blick ausschließlich auf die militärischen Akteure ignorierte die internationale Gemeinschaft ebenso wie die afghanische Regierung die Tatsache, dass in der Vergangenheit ‚Dorfgemeinschaften, Clans, Stammesgruppierungen und religiös definierte örtliche Gemeinschaften die wichtigsten Bezugspunkte für politische Identität und politisches Handeln darstellten‘ [...] Dieser Ausschluss wichtiger Beteiligten und vor allem der Mehrheit der afghanischen Bevölkerung hat neben anderen Faktoren dazu beigetragen, dass Afghanistan nach wie vor bestenfalls ein fragiler Staat ist.“<sup>5</sup>

Gerade angesichts der Bedeutsamkeit tribaler Strukturen in und um Afghanistan sind diesen Bereichen mehrere Beiträge gewidmet: ein allgemeiner Überblick mit besonderem Augenmerk auf tribale Bündnisse, ein Beitrag spezifisch auf die Verhältnisse in paschtunischen Stammesregionen gerichtet, einer zur Minderheit der Hazara und den unter ihnen vorherrschenden Verhältnissen, die sich von denen unter den Paschtunen unterscheiden, und einer zu den sozialen Hilfefunktionen tribaler Strukturen.

Eine solche Zusammenstellung hilft etlichen Problemen des Umganges mit Situationen in Afghanistan ab. Im von Whit Mason herausgegebenen Band *The Rule of Law in Afghanistan* lesen wir:

„Virtually all the problems identified throughout this book are the result of trying to mechanistically impose alien institutional models rather than seeing issues of legitimacy, compliance, security and justice through Afghans’ eyes. What does ‘credibility’ mean in the Afghanistan context? What factors contribute to the development of legitimate authority? How many Afghans can believe in a government that includes notorious warlords, has done nothing to address years of human rights atrocities, and retained power through a discredited election? How can an international intervention help address these? As Kilcullen writes, in the insecure conditions of insurgency, popular support and compliance follow power rather than power emanating from popular support. Yet a fair share of justice programming in Afghanistan has comprised preaching about human rights and the constitution to people living under the influence of the Taliban and other insurgent groups. Such programmes ignore the famous Kantian axiom that “ought” implies “can” [...] – that is, it is absurd to say someone should do something that they cannot do. This minimalist requirement that interventions take account of the realities prevailing in the societies that they attempt to change is among the most

<sup>4</sup> Zu diesen Transformationen s. Giustozzi, Antonio/Ullah, Noor (2006)

<sup>5</sup> Karokhail, Masood/Schmeidl, Susanne (2006), S.64f.

important principles of political development.“<sup>6</sup>

Gerade diesem „minimalen Erfordernis“ versucht der vorliegende Band nachzukommen, der den Realitäten in der afghanischen Gesellschaft nachspürt und sich nicht am reinen Sollen orientiert.

---

<sup>6</sup> Mason, Whit (2011), S.321.

## Literatur

Barfield, Thomas 2010, Afghanistan: A Cultural and Political History, Princeton, NJ/Oxford: Princeton University Press.

Coulson, Andrea B. u. a. 2014, Hospitality codes and Social Exchange Theory: The Pashtunwali and Tourism in Afghanistan, in *Tourism Management* 45, S.134-141.

Giustozzi, Antonio/Ullah, Noor 2006, „Tribes“ and Warlords in Southern Afghanistan, 1980-2005, London: Crisis States Research Centre.

Glatzer, Bernt: Zum Pashtunwali als ethnischem Selbstporträt, in: Günther Bast/Reinhart Kößler (Hg.): *Subjekte und Systeme: Soziologische und anthropologische Annäherungen*. Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M.: IKO-Verlag 2000, S.93-102

Karokhail, Masood/Schmeidl, Susanne 2006, Zur Integration traditioneller Strukturen in den Staatsbildungsprozess: Lehren aus dem Tribal Liaison Office in Loya Paktia, in Heinrich-Böll-Stiftung, *Schriften zur Demokratieförderung unter Bedingungen fragiler Staatlichkeit Band 1: Afghanistan*, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung, S.63-81.

Mason, Whit 2011, *The Rule of Law in Afghanistan: Missing in Inaction*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press.



# Ethnische Gruppen und Strukturen

Prof. Dr. Lutz Rzehak

Humboldt-Universität zu Berlin

## Einleitung

Afghanistan ist in ethnischer Hinsicht – wie immer man das Ethnische definieren mag – durch eine ausgesprochene Mannigfaltigkeit gekennzeichnet.<sup>1</sup> Nicht immer besaßen ethnische Fragen eine so hohe politische Bedeutung wie heute. Die Wirren der kommunistischen Herrschaft in den 1980er Jahren mit ihrer Nationalitätenpolitik nach sowjetischem Vorbild, der Bürgerkrieg der 1990er Jahre, dessen Frontlinien oft ethnischen Grenzen folgten, und die Talibanherrschaft von 1995 bis 2001 mit ihrer eigensinnigen Interpretation des Islam und der sprachlichen Bevorzugung des Paschto hatten dem ethnischen Faktor eine alles überragende Bedeutung verliehen. So erschien es notwendig, in Artikel 4 der neuen Verfassung Afghanistans, die 2004 angenommen wurde, erstmals in der Rechtsgeschichte des Landes einen Absatz zur ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung aufzunehmen. Hier heißt es im dritten Absatz: „Die Nation Afghanistans besteht aus den Völkerschaften der Paschtunen, Tadschiken, Hazara, Usbeken, Turkmenen, Belutschen, Paschai, Nuristani, Aimaq, Araber, Kirgisen, Qizilbasch, Gojar, Brahui und anderen Völkerschaften. Das Wort ‚Afghane‘ wird für jeden Staatsbürger der Nation Afghanistans verwendet.“<sup>2</sup>

Dieser Artikel stellt unmissverständlich klar, dass die nationale Einheit des Landes nie mehr mit der Missachtung der ethnischen Vielfalt einhergehen sollte. Mit der Aufzählung einzelner Völkerschaften wurde aber auch eine Nomenklatur mit juristischer Bedeutung festgeschrieben, die im politischen Leben des Landes nicht mehr zu ignorieren ist. Solche Aufzählungen erwecken den Eindruck, es handle sich um genau abgrenzbare Einheiten, die in ihrem Wesen auf vergleichbaren Kriterien beruhen. Im gesellschaftlichen Alltag sind die Dinge aber meistens weniger klar und eindeutig. Man könnte fragen, warum in dieser Aufzählung die Sprecher von vier durchaus verschiedenen Sprachen (Kati, Ashkun, Waigali und Prasun) unter dem Sammelbegriff Nuristani zusammengefasst wurden, während die Sprecher verschiedener Pamirsprachen überhaupt keine Erwähnung finden, obwohl sie sich nicht nur sprachlich, sondern als Ismailiten auch religiös von den meisten anderen unterscheiden. Man könnte außerdem fragen, warum Belutschen und Brahui in dieser Aufzählung als zwei selbständige Einträge auftauchen,

---

<sup>1</sup> In der wissenschaftlichen Literatur zu Afghanistan kann man verschiedene Definitionen zu den Kategorien „ethnische Identität“, „ethnische Gruppe“ oder „Ethnizität“ finden. Stellvertretend sei hier auf die folgenden Werke und die dort angeführte Literatur verwiesen: Orywal, Erwin (1986), S. 73-74, Schetter., Conrad (2003), S. 63 ff., Tapper, Richard (1988).

<sup>2</sup> *Qānun-e asāsi-ye afghānestān*, 4 (aus dem Dari und Paschto übersetzt durch den Autor).

obwohl belutschische Politiker nie müde werden, die Einheit dieser Gruppen zu betonen, und die Brahui trotz ihrer unterschiedlichen Erstsprache immer als einen untrennbaren Bestandteil in der belutschischen Stammesorganisation präsentieren. Es besteht kein Zweifel, dass einige dieser Ungereimtheiten durch die politischen und militärischen Kräfteverhältnisse in den ersten Jahren nach dem Sturz der Taliban zu erklären sind, als der Text dieser Verfassung ausgearbeitet wurde. Andere Ungereimtheiten hängen mit der Mehrdeutigkeit der hier aufgeführten Gruppennamen zusammen. Einige lassen sich stärker voneinander abgrenzen als andere. Einige Gruppennamen sind dehnbare als andere, so dass es mitunter eine Frage der Interpretation ist, wer zu welcher Gruppe zu rechnen ist, wogegen solche Interpretationen in Bezug auf andere Gruppen unvorstellbar sind. Einige Gruppennamen beschreiben einen seit langem bestehenden Status quo, andere dagegen Gruppen im Wandel. Diese ethnische Nomenklatur basiert also auf einer Vielzahl von Vermischungen sehr unterschiedlicher Kriterien. Sprache ist ein mögliches Unterscheidungsmerkmal, aber dieses Kriterium muss nicht in allen Fällen gleichermaßen zu Geltung kommen.

Was aber alle diese Gruppen miteinander vereint, ist die Tatsache, dass sie in den meisten Sprachen Afghanistans unter dem Gattungsnamen *qaum*<sup>3</sup> zusammengefasst werden, wenngleich dieser Terminus ebenso auf andere Gruppen bezogen werden kann und im Einzelfall nicht weniger mehrdeutig sein muss als jeder einzelne Gruppename.

In dieser Hinsicht spiegelt die Nomenklatur in der Verfassung tatsächlich die ethnische Wirklichkeit wieder. Deshalb rief der Terminus *qaum* einige Schwierigkeiten hervor, als der Text der Verfassung aus dem Dari und Paschto ins Deutsche oder Englische übersetzt wurde. In einer deutschen Übersetzung, die unter der Mitwirkung des Max-Planck-Instituts für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg angefertigt wurde, tauchen drei verschiedene Termini als deutsche Entsprechung für das Ausgangssprachliche Wort *qaum* auf, nämlich ‚Völkerschaft‘, ‚Ethnie‘ und ‚ethnische Gruppe‘.<sup>4</sup> Wegen der Mehrdeutigkeit

<sup>3</sup> Das Zeichen <q> steht hier für einen dem <k> nahestehenden gutturalen Verschlusslaut, der tief in der Kehle gebildet wird und keine Entsprechung im Deutschen hat. Für die Wiedergabe einheimischer Wörter und Namen wird ansonsten eine vereinfachte Umschrift verwendet, die sich im Großen und Ganzen am Englischen orientiert; <sh> steht also für den Laut, der im Deutschen mit <sch> wiedergegeben wird, <ch> steht für ein <tsch> wie in ‚Tscheche‘, <kh> steht für ein <ch> wie in ‚Bach‘, <z> für ein stimmhaftes <s> wie in ‚Sonne‘, <zh> für ein <j> wie in ‚Journal‘, <j> dagegen für ein <j> wie in ‚Juice‘, <c> steht für ein <tz> wie in ‚Spatz‘, <r> steht für ein Zungen-r, <gh> steht dagegen für ein Gaumen-r, das auch als ‚französisches r‘ bezeichnet wird. Ein Macron über einem Vokal, also zum Beispiel das Zeichen <ā>, bedeutet, dass der entsprechende Vokal lang auszusprechen ist und im Falle von <ā> im Dari-Persischen auch dunkler als ein gewöhnliches <a>. Die Diphthonge <au> und <ai> sind selbsterklärend.

<sup>4</sup> Siehe *Die Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan*, Artikel 4 und 6 auf S. 4 sowie Artikel 20 auf S. 6. In einer englischen Übersetzung, die von der Botschaft Afghanistans in den USA veröffentlicht wurde, wird zusätzlich das Wort ‚tribe‘, also ‚Stamm‘ als Entsprechung für *qaum*

dieses Wortes kann keine der angebotenen Übersetzungen als einzig adäquate Entsprechung angesehen werden. Manchmal wird *qaum* tatsächlich weitgehend gleichbedeutend mit Wörtern wie *qabila*, *tāyefa* (beides: ‚Stamm‘) und anderen verwendet und bezeichnet dann Stammlinienverbände von unterschiedlicher Größe und unterschiedlicher genealogischer Tiefe. In anderen Fällen kann *qaum* die Bedeutung von Wörtern wie *melliyat* ‚ethnische Gruppe‘, ‚Völkerschaft‘ oder sogar von *mellat* ‚Nation‘ erlangen. Vorstellbar sind weitere Bedeutungen, die den hier genannten mehr oder weniger nahe stehen.

Das Konzept des *qaum* ist als ein Kontinuum zu sehen, innerhalb dessen sich menschliche Gruppen durch Aufnahme und Ausschluss weiterer Gruppen in einem bestimmten Raum und zu einer bestimmten Zeit verorten.<sup>5</sup> Es beschreibt Identität als ein kumulatives oder polymorphes Merkmal, das sich aus einem Pool von Einzelmerkmalen zusammensetzt wie etwa Herkunft und Abstammung (über die väterliche Linie), Sprache, Kultur, die geteilte Geschichte, Brauchtum, Lebensweise, Religion, Siedlungsgebiet u.a. Je nach Situation können verschiedene Einzelmerkmale aus diesem Pool abgerufen oder ignoriert werden, um jemanden als zur selben Gruppe gehörend zu klassifizieren oder als Angehörigen einer anderen Gruppe einzustufen. Der situationsgebundene Charakter von Identität offenbart ein weites Spektrum möglicher Konstellationen. Dasselbe Kriterium, nach dem bestimmte Gruppen von einem *qaum* ausgeschlossen werden, kann weniger wichtig erscheinen, wenn andere Personen als zum selben *qaum* gehörend eingestuft werden sollen. Entscheidungen dieser Art stützen sich nicht auf individuelle Urteile oder Vorlieben oder gar auf Willkür, sondern sie folgen sozialen Regeln.

## Sprachen

In Afghanistan besitzen Dari und Paschto gleichermaßen einen Status als offizielle Sprache (Dari: *zabān-e rasmi*, Paschto: *rasmi zheba*). Es ist kein Zufall, dass in diesem Zusammenhang nicht von ‚Nationalsprache‘ oder ‚Landessprache‘ die Rede ist, denn keine dieser Sprachen würde einem solchen Status gerecht werden.

Dari bezeichnet die in Afghanistan verbreitete Varietät des Persischen (*fārsi*), die dem Persischen von Iran und dem Tadschikischen in Mittelasien (Tadschikistan, Usbekistan) nahe steht. Der Name Dari wurde als offizielle Bezeichnung erstmals in der Verfassung von 1964 verwendet, um die afghanische Variante des Persischen vom iranischen Persischen und vom Tadschikischen abzugrenzen. In der Umgangssprache wird der Name *fārsi* ‚Persisch‘ heute noch häufig verwendet, um das afghanische Dari zu bezeichnen. In einer feinsinnigen Wortwahl ist

---

angeboten. Siehe *The Constitution of Afghanistan*, Artikel 4.

<sup>5</sup> Vgl. Orywal, Erwin (1986), S. 74.

auch die kombinatorische Bezeichnung *fārsi-ye dari* ‚Dari-Persisch‘ zu hören. Allerdings setzte sich Dari in den letzten Jahren auch in weniger politisierten Zusammenhängen immer stärker als Sprachname durch. Für das Dari wird wie für das Persische in Iran ein modifiziertes arabisches Alphabet benutzt.<sup>6</sup> Das Persische verfügt über eine hoch entwickelte Schrifttradition. Seit Jahrhunderten war es die führende Sprache von Kultur, Wissenschaft und Verwaltung in der Region von Afghanistan und seinen Nachbarländern, was das Dari heute noch als führendes Medium in diesen Domänen prädestiniert.<sup>7</sup> Der Dialekt von Kabul hat eine landesweite Bedeutung als Umgangssprachlicher Standard erlangt, der über die Medien verbreitet und von vielen Menschen als moderne Sprachform angesehen wird. Einige der Völkerschaften Afghanistans (siehe unten) benutzen Dari oder einen seiner Dialekte als Erstsprache. Vertreter vieler anderer Völkerschaften beherrschen es auf dem Niveau einer Zweitsprache.

Paschto, die zweite offizielle Sprache, ist in erster Linie die Erstsprache der Paschtunen in Afghanistan und Pakistan. Eine ebenfalls auf dem Arabischen basierende Schrifttradition ist für das Paschto seit dem späten 16. Jahrhundert belegt.<sup>8</sup> Im Lauf des 20. Jahrhunderts wurden verschiedene Anstrengungen unternommen, um das Paschto im öffentlichen Sprachgebrauch zu fördern, aber das Paschto ist immer noch in einem geringeren Maß standardisiert und elaboriert als das Dari. Weit weniger Dari-Sprecher beherrschen Paschto auf dem Niveau einer Zweitsprache als umgekehrt Paschto-Sprecher Dari. Auf der Ebene der Alltagssprache weist das Paschto viel mehr Einflüsse aus dem Dari auf als umgekehrt das Dari Einflüsse aus dem Paschto.<sup>9</sup>

Daneben gibt es in Afghanistan zahlreiche Minderheitensprachen, von denen einige nur in Afghanistan, andere auch in Nachbarländern gesprochen werden. 1980 wurden fünf Minderheitensprachen in den Rang so genannter „nationaler Sprachen“ (Dari: *zabān-e melli*, Paschto: *melli zheba*) erhoben, um sie einerseits gegenüber den beiden offiziellen Sprachen Dari und Paschto und andererseits gegenüber den Sprachen kleinerer Minderheiten abzugrenzen.<sup>10</sup> Zu diesen Sprachen gehören Usbekisch, Turkmenisch, Belutschi, Paschai und Nuristani.<sup>11</sup> In diesen Sprachen wurden Schulbücher für die Primärstufe entwickelt,

---

<sup>6</sup> Dasselbe Schriftsystem wurde auch für die Vorformen des Tadschikischen benutzt, bevor es durch ein lateinbasiertes und später durch ein modifiziertes kyrillisches Schriftsystem abgelöst wurde. Siehe Perry, John (2005) S. 33-60.

<sup>7</sup> Zur Entwicklung und historischen Rolle des Persischen/Dari in der muslimischen Welt siehe Lazard, Gilbert (1975) und Fragner, Bert G. (1999).

<sup>8</sup> Vgl. MacKenzie, D.N. (2009) S. 464

<sup>9</sup> Zu dem nicht immer spannungsfreien Verhältnis zwischen Dari und Paschto siehe Rzehak 2012a.

<sup>10</sup> Der Begriff „nationale Sprache“ bezieht sich hier auf „Nationalität“ (*melliyat*) und nicht auf „Nation“ (*mellat*).

<sup>11</sup> Faktisch handelte es sich um Kati, die größte Sprache Nuristans, die dort auch als Lingua Franca fungiert.

Radiosendungen ausgestrahlt sowie Zeitungen und Bücher herausgegeben.<sup>12</sup> In Artikel 16 der Verfassung von 2004 wurde festgelegt, dass diese Sprachen sowie die Pamirsprachen in ihren Verbreitungsgebieten neben Dari und Paschto als dritte offizielle Sprachen anerkannt sind und Publikationen in allen Sprachen erlaubt sind, die in Afghanistan gesprochen werden.<sup>13</sup> Unter den Minderheitensprachen sind Usbekisch, Turkmenisch, Belutschi und einige Pamirsprachen auch in Nachbarländern verbreitet, verfügen aber dort über andere Schriftsysteme und Standardformen.

In den Schulen Afghanistans fungieren Dari und Paschto als Unterrichtssprachen. Die Alphabetisierung erfolgt je nach Region in einer dieser beiden Sprachen, wobei die jeweils andere offizielle Sprache in der Regel ab der dritten Klasse als Zweitsprache unterrichtet wird. Die Sprecher einer Minderheitensprache werden ebenfalls von Anfang an in Dari oder Paschto unterrichtet. Wo eine der „nationalen Sprachen“ unterrichtet wird, geschieht dies als zusätzliches Lernangebot.

Einige andere kleine Sprachen (z.B. Ormuri, Paratschi, Wotapuri, Tirahi, Sanglitschi) befinden sich heute in einer sehr unsicheren Position. Sie drohen wegen umfangreicher Migrationsbewegungen und einer geringen Sprecherzahl aufgegeben zu werden und gelten als Reliktsprachen.<sup>14</sup>

## Ethnische Gruppen

### Paschtunen

Wir verfügen nicht über zuverlässige statistische Angaben zu den Völkerschaften Afghanistans und zu den Sprecherzahlen der verschiedenen Sprachen. Es lässt sich nur vermuten, dass ca. die Hälfte der Bevölkerung zu den Paschtunen zu rechnen sind. Paschtunen siedeln in einem halbmondförmigen Gürtel, der sich von Nordwest-Afghanistan über den gesamten Süden und die Gebiete östlich von Kabul bis in den Nordwesten Pakistans erstreckt. Kleinere Gruppen sind über das gesamte Land verstreut, auch im Norden des Landes, wo Paschtunen Ende des 19. Jahrhunderts speziell angesiedelt wurden und sich seitdem auch selbst angesiedelt haben.<sup>15</sup> Sie werden dort als *nāqelin* ‚Übersiedler‘ bezeichnet.

Die Eigenbezeichnung lautet je nach Region und Dialekt *pashtun* oder *pakhtun*. Ihre Sprache bezeichnen sie dementsprechend als *pashto* oder *pakhto*. Die in der Literatur ebenfalls anzutreffende Bezeichnung *pathan* ist eine Fremdbezeichnung, die im südasiatischen Raum verbreitet ist und über die Vermittlung britischer

<sup>12</sup> Siehe Kieffer, Charles M. (1983) S. 79 ff. und Grünberg, A. L. (1992) S. 239-242

<sup>13</sup> *Qānun-e asāsi*, Artikel 16.

<sup>14</sup> Einen tabellarischen Überblick zu Typologie und Status der Sprachen Afghanistans bietet Kieffer, Charles M. (1983), S. 84 und Kieffer, Charles M. (1985).

<sup>15</sup> Vgl. Tapper, Nancy (1983) und Schetter, Conrad (2003) S. 228 ff.

Kolonisatoren Eingang ins Englische gefunden hat. Vertreter anderer Völkerschaften in Afghanistan bezeichnen die Paschtunen oft als *afghān* oder *ughān* ‚Afghane‘, in den letzten Jahren vermehrt auch als *pashtozabān* ‚Paschto-Sprecher‘. Eine solche Gleichsetzung von ‚Afghane‘ und ‚Paschtune‘ ist wichtig für das Selbstverständnis der Paschtunen als staatstragende oder zumindest namensgebende Völkerschaft Afghanistans. Die in der Verfassung postulierte Bedeutung von ‚Afghane‘ als Staatsbürger Afghanistans (siehe oben) entspricht also nicht immer dem tatsächlichen Sprachgebrauch.

Grundlage des paschtunischen Selbstverständnisses sind ihre genealogischen Überlieferungen und die darauf beruhende Stammesstruktur. Der Überlieferung nach sehen sich alle Paschtunen als Nachfahren eines gewissen Qais, der zu Lebzeiten des Propheten Muhammad gelebt und nach der Konvertierung zum Islam den Namen Abdurraschid angenommen haben soll. Seine drei Söhne und ein Adoptivsohn wurden zu Begründern von vier großen Stammesverbänden. Ihre Söhne und Enkel wurden zu Ahnen von Stämmen und Unterstämmen, deren Nachfahren wiederum untergeordnete Stammlinienverbände gründeten usw. Entscheidendes Merkmal der paschtunischen Stammesstruktur ist, dass die Abstammung nur über die väterliche Linie (patrilinial) geführt wird. Je nach Zahl der zurückverfolgten Generationen lassen sich Deszendenzverbände unterschiedlicher Größe unterscheiden. Letztlich weiß jeder heute lebende Paschtune mehr oder weniger genau, wie sein eigener Verband in diesem auf patrilinialer Abstammung beruhenden Stammesystem der Paschtunen zu verorten ist, obgleich einzelne Aspekte der Genealogie strittig sein mögen. Entsprechende Kenntnisse werden in schriftlich festgehaltenen Stammbäumen (*shajara*) bewahrt und weitergegeben. Diese Stammesstruktur ist dynamisch, denn mit jeder neuen Generation entstehen neue Untergruppen, deren männliche Mitglieder selbst einmal weitere Untergruppen begründen.<sup>16</sup> Im Alltag ist die wichtigste Einheit ein Verband, der auf Paschto zumeist als *kahol* bezeichnet wird und sich in etwa als Clan verstehen lässt. Der gemeinsame Vorfahre einer solchen Gruppe lebte in der Regel vor sechs bis acht Generationen. Auf dieser Ebene der Stammesstruktur werden die meisten Fragen des Alltags geregelt: Es werden Ehen arrangiert, die Menschen helfen einander in der Landwirtschaft oder beim Hausbau, Landstreitigkeiten werden ausgefochten und geschlichtet. Dies ist ebenso eine wichtige Ebene für die politische Meinungsbildung. Größere Stammlinienverbände heißen *qabila* oder *tāyifa* (Stamm), *taber* (Unterstamm), *zai* oder *khel* bzw. *plarina* oder *psha/pkha* (Clanverbände). Sie sind meistens keine unilokalen Gebilde, sondern ihre Mitglieder können weit verstreut leben. Die Paschtunen sind die einzige ethnische Gruppe in Afghanistan, die über eine so stark ausgeprägte Stammesstruktur mit einer allumfassenden genealogischen Tradition verfügt, in der theoretisch jedes heute lebende Mitglied seine Herkunft von einem legendären Ahnen aller

<sup>16</sup> Zur paschtunischen Stammesstruktur vgl. Steul, Willy (1981) S. 28 ff. und Anderson, Jon W. (1979) S. 223 ff.

Paschtunen herleiten und die entsprechenden Verbindungsglieder benennen kann. Vergleichbare Stammesstrukturen sind auch bei anderen ethnischen Gruppen vorhanden, aber sie weisen nicht die genealogische Tiefe der paschtunischen Stammesstruktur auf.

Große paschtunische Stammesverbände in Afghanistan sind die Ghilzai<sup>17</sup> mit den Untergruppen der Tokhi, Hotaki, Sulaimankhel, Alikhel u.a., die Durrani mit den Untergruppen der Alikozai, Acakzai, Popalzai, Barakzai u.a. sowie die Yusufzai mit den Untergruppen der Momand, Afridi, Shinwari, Waziri, Safi, Mangal u.a.

Eng mit der Stammesstruktur verbunden ist ein komplexes System von Wertvorstellungen und Verhaltensrichtlinien, die häufig unter dem Namen Pashtunwali zusammengefasst werden und die besagen, dass es für einen Paschtunen nicht ausreicht, Paschto zu sprechen, sondern dass man auch ‚Paschto machen‘, also die Regeln dieses Ehren- und Verhaltenskodexes befolgen muss.<sup>18</sup>

Die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Stammlinienverband bedeutet viele Verpflichtungen, aber auch Rechte, weshalb sich solche Verbände als Solidaritätsgruppen verstehen lassen. Wenn zwei Paschtunen sich zum ersten Mal begegnen, kann es sein, dass sie zuerst Minuten lang über ihre Stammeszugehörigkeit sprechen. Wenn sie auf irgendeiner Ebene gemeinsame Vorfahren entdecken, kann es sein, dass aus einer Zufallsbekanntschaft schnell eine Beziehung mit weitreichenden Verpflichtungen und Hilfsangeboten wird.

Die Sprache Paschto ist ein wichtiges, aber letzten Endes kein ausreichendes Kriterium, um als Paschtune zu gelten. In einigen Gegenden Afghanistans haben Paschtunen das Paschto schon lange aufgegeben und sprechen Dari als ihre Erstsprache. In der Stadt Herat sind überhaupt keine Paschto-sprachigen Paschtunen mehr zu finden. Dort benutzen alle Paschtunen den lokalen Dialekt des Dari als Erstsprache. Dari-sprachige Paschtunen sind ebenso in ländlichen Teilen der Provinz Herat<sup>19</sup>, in der Provinz Nimroz, in Teilen der Provinz Uruzgan, in der Provinz Balch, im Westen der Provinz Nangarhar sowie in der Stadt Kabul zu finden.<sup>20</sup> Weder ihre Nachbarn noch andere Paschtunen hegen Zweifel daran,

---

<sup>17</sup> Eigentlich bezeichnen die Namensformen mit der Endung *-zai* einen Singular und als Stammesname wäre besser die auf *-zi* endende Pluralform angebracht, also hier Ghilzi. Die Formen auf *-zai* haben sich in der Literatur aber als Stammesnamen etabliert und sollen deshalb auch hier verwendet werden.

<sup>18</sup> Siehe hierzu Steul, Willy (1981), Anderson, Jon W. (1979) und Rzehak, Lutz (2011) und das entsprechende Kapitel in diesem Buch.

<sup>19</sup> Hier werden Paschtunen unabhängig von ihrer jeweiligen Sprache nach ihrer Wirtschaftsweise als *māldār* ‚Viehzüchter‘ oder *kuči* ‚Nomaden‘ bezeichnet, auf einer höheren Ebene als *ughān* ‚Paschtunen‘.

<sup>20</sup> Beobachtungen des Autors bei Feldstudien in den betreffenden Regionen zwischen 2002 und 2012.

dass es sich bei diesen Gruppen um Paschtunen handelt. Sie mögen für manche als ‚schlechte Paschtunen‘ gelten, weil sie die Sprache ihrer Vorfahren aufgegeben haben, aber sie gelten dennoch als Paschtunen. Stammesstruktur und ein Verhalten nach dem Ehrenkodex sind für die Einordnung wichtiger als das alleinige Kriterium der Sprache.

In Südwest-Afghanistan gibt es paschtunische Gruppen, die als Erstsprache Belutschi sprechen, und belutschische Gruppen, die als Erstsprache Paschto sprechen. Sie fühlen sich trotz der sprachlichen Verschiedenheit gemeinsamen Stämmen zugehörig, die je nach dem als paschtunische oder belutschische Stämme gelten. Solche Mischgruppen werden als *ughān-balōch* ‚Paschtunen-Belutschen‘ bezeichnet.

Traditionell waren die Paschtunen nomadisierende oder halbnomadische Viehzüchter, Ackerbauern und Händler. Seit langer Zeit sind sie in Städten ansässig geworden, wo sie verschiedensten Tätigkeiten nachgehen. Paschtunische Stämme waren stets die militärische Stütze des afghanischen Königshauses und wurden dafür mit einigen Privilegien (Steuervergünstigungen, weitgehende Autonomie in inneren Angelegenheiten u.a.) versehen.

### **Tadschiken**

In historischer Perspektive identifizierten sich Sprecher des Dari-Persischen nach sehr unterschiedlichen Kriterien. Das konnte ihr Siedlungsgebiet oder ihre Herkunftsregion sein. Dementsprechend nannten sie sich zum Beispiel *kāboli* (aus Kabul), *herāti* (aus Herat), *mazāri* (aus Mazar-e Scharif), *panjshēri* (aus Pandschscher) oder *badakhshi* (aus Badachschan). Sie konnten auch nach ihrer Lebensweise benannt werden. Dann bezeichnete der Name *tājīk* (Tadschike) sesshafte persischsprachige Bauern oder Stadtbewohner sunnitischer Konfession. Analog standen die Namen *aymāq* und *ēlāt* für persischsprachige halbnomadische Stammesgruppen, ebenfalls sunnitischer Konfession. Persischsprecher konnten auch nach ihrer ethnischen Herkunft zusammengefasst und bezeichnet werden, zum Beispiel als *hazāra*, *arab* (Araber) oder *balōch* (siehe unten). Diese Namen sind mit den beschriebenen Bedeutungen heute noch üblich. Das Dari-Persische ist ein Merkmal, das alle diese und andere Gruppen vereint. Trotzdem gab es keinen übergreifenden Namen, mit dem all diese Gruppen nach dem Kriterium der Sprache zusammengefasst worden wären. Das Wort *pārsiwān* ‚Persischsprecher‘, das noch vor 20 oder 30 Jahren viel häufiger zu hören war als heute, könnte als ein solcher übergreifender Gruppenname angesehen werden. Tatsächlich wurde dieser Name aber nie auf alle Sprecher des Dari-Persischen angewandt.<sup>21</sup> Heute

<sup>21</sup> In manchen Gegenden, insbesondere in West-Afghanistan, wurden als *fārsiwān* nur Persischsprecher schiitischer Konfession bezeichnet. In anderen Gegenden, darunter auch in Kabul oder in Nord-Afghanistan, bildete der Name *fārsiwān* als Bezeichnung der Sprecher des ‚Dari-Persischen eine Art Gegenpol zu Paschto-Sprechern oder zu den Sprechern von Turksprachen



wird der Terminus *tājik* ‚Tadschike‘ als eine Kategorie offeriert, unter der fast alle Dari/Persisch-Sprecher Afghanistans zusammengefasst werden. Vor dem Bürgerkrieg wurde dieser Name als Selbstbezeichnung fast nur von Dari-Sprechern in einigen Berggegenden in Nordost-Afghanistan verwendet.<sup>22</sup> Heute benutzen ihn als Selbstbezeichnung auch Dari-Sprecher in Kabul, Mazar-i Scharif oder Ghazni. Mehr noch: Staatliche Behörden verwenden den Name Tadschike in Bezug auf Dari-Sprecher auch in vielen anderen Gegenden. Nur die Dari-sprachigen Bewohner von Herat scheinen noch einige Schwierigkeiten zu haben, sich selbst als Tadschiken anzusehen; aber wenn es darum geht, ihre ethnische Zugehörigkeit in offiziellen Dokumenten festzulegen wie zum Beispiel bei der Beantragung eines Personalausweises, dann lassen sie sich doch darauf ein, als Tadschike zu gelten. Schließlich kennt die verfassungsgemäße Nomenklatur der ethnischen Gruppen keinen Eintrag *herāti*. Gleichermaßen werden andere Dari-sprachige Gruppen wie Aymaq, Araber oder Dari-sprachige Belutschen in Nord-Afghanistan, ja sogar die Sprecher von Pamirsprachen in der Provinz Badachschan heutzutage offiziell oft als Tadschiken registriert.<sup>23</sup> In den ethnisch dominierten politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart erscheint eine Gruppe offensichtlich politisch umso einflussreicher, je mehr Angehörige sie aufweisen kann. Deshalb erfährt die ethnische Bezeichnung Tadschike heute eine politische Favorisierung. Wegen der politisch motivierten Inklusion vieler anderer Gruppen lassen sich die Tadschiken als eine ethnische Gruppe in Status Nascendi ansehen. Es scheint, dass die schiitischen Hazara die einzige Dari-sprachige Gruppe darstellen, auf die der Name Tadschike nicht anwendbar ist.<sup>24</sup>

### Hazara

Die Hazara (Eigenbezeichnung je nach Region und Dialekt *azāra*, *azra*, *āzra* oder *āzragō*) besiedelten traditionell das Bergland in Zentralafghanistan, das sich zwischen Kabul im Osten und Herat im Westen erstreckt und unter der Bezeichnung Hazaradschat (*azārajāt*) bekannt ist.<sup>25</sup> Das Kernland dieser Region umfasst die Provinzen Bamiyan, Ghazni, Daikondi und den Westen der Provinz Wardak. Es können auch einzelne Teile der Provinzen Ghor, Uruzgan, Parwan,

---

wie Usbekisch oder Turkmenisch, wobei das Kriterium der Konfession überhaupt keine Rolle spielte. Orywal, Erwin (1986a) (Hg.) S. 49-50 und Beobachtungen des Autors in Kabul und Nord-Afghanistan zwischen 1988 und 2012.

<sup>22</sup> Als Sprecher einer anderen Sprache verwendeten auch Paschai in Ost-Afghanistan den Namen Tadschike, um sich von ihren Paschto-sprachigen Nachbarn abzugrenzen. Orywal, Erwin (1986a), S. 22.

<sup>23</sup> Diese Angaben basieren auf Befragungen des Autors unter der Bevölkerung in Kabul und Herat sowie in den Provinzen Balkh, Kunduz, Takhar und Badakhshan zwischen 2002 und 2012.

<sup>24</sup> Auch hier gibt es Ausnahmen: Hazara, die nach der Rückkehr aus dem iranischen Exil in der Grenzprovinz Nimroz ansässig wurden, sollen nach Angaben von belutschischen Informanten aus dieser Provinz als Tadschike registriert worden sein.

<sup>25</sup> In älteren Texten findet sich als Bezeichnung für diese Region auch der Name *gharjestan*, der aber heute nur noch aus nostalgischen Gründen Verwendung findet. Siehe Shahrestāni, Shāh Ali (1366) und Shahrestāni, Shāh Ali (1367).

Samangan, Baghlan, Balch, Badghis, and Sar-i Pul dazugerechnet werden. Wichtige Merkmale der ethnischen Identität der Hazara sind die schiitische Konfession (mehrheitlich Zwölfer-Schiiten) und ihre turko-mongolide Physiognomie, woraus gern Schlussfolgerungen über eine turko-mongolische Abstammung der Hazara gezogen werden. Eine Minderheit der Hazara, die vor allem im nordöstlichen Teil des Hazaradschat leben, sind Ismailiten (Siebener-Schiiten). Nicht weniger wichtig als Religion und Abstammung ist für das ethnische Selbstverständnis der Hazara eine lange Geschichte von Unterdrückung, Vertreibung und Marginalisierung.<sup>26</sup> In den Jahren 1891-1893 führte der afghanische Emir Abdurrahman Khan einen Eroberungskrieg gegen die schiitischen Hazara im zentralen Bergland, als dessen Ergebnisse zahlreiche Hazara aus ihren bisherigen Siedlungsgebieten vertrieben wurden und Paschtunen ihre Gebiete einnahmen (vor allem in der heutigen Provinz Uruzgan). Schon vorher waren Hazara in die Städte der umliegenden Ebenen gezogen, um sich als Lastenträger zu verdingen, doch nach der Eroberung des Hazaradschat setzte eine massenhafte Auswanderung ein. Viele Hazara gingen ins Ausland, vor allem nach Iran und in das heutige Pakistan<sup>27</sup> oder in andere Regionen in Afghanistan, vor allem im Norden. Verarmte Bauern waren gezwungen, nach der Vertreibung in Städten wie Ghazni, Mazar-e Sharif und Kabul als Wasserträger oder als Lastenträger auf dem Basar zu arbeiten oder andere wenig prestigeträchtige Tätigkeiten auszuführen.<sup>28</sup> In den Jahren des Bürgerkriegs nach 1992, verstärkt nach der Machtergreifung durch die Taliban, sahen sich die Hazara erneut Wellern massiver ethnischer Unterdrückung und Pogromen ausgesetzt. Wieder flohen viele nach Iran und Pakistan, wo einige von ihnen zwanzig Jahre im Exil verbrachten. Nicht wenige nutzten diese Gelegenheit und besuchten in Iran Schulen und Universitäten, um nach 2001 als junge Akademiker nach Afghanistan zurückzukehren. Heute kann man in Kabul mehrere private Hochschulen mit Filialen in anderen Städten Afghanistans finden, die von solchen Hazara-Rückkehrern aus Iran gegründet wurden und von Studierenden aus nahezu allen ethnischen Gruppen des Landes frequentiert werden.<sup>29</sup> Innerhalb der Gruppe der Hazara gibt es Personen, die für sich eine Abstammung vom Propheten in Anspruch nehmen und dementsprechend als Sayed gelten. Wegen ihres elitären Selbstverständnisses geben sie keine Töchter an Hazara ab, die selbst keine Sayed sind, können aber deren Töchter ehelichen.

Die Hazara verfügen über einen eigenen Dialekt des Dari-Persischen, der Hazaragi (*azāragi*) genannt wird und sich vom umgangssprachlichen Standard des

---

<sup>26</sup> Siehe Monsutti, Alessandro (2005) S. 62.

<sup>27</sup> In Iran siedelten sich damals viele Hazara in der Stadt Meschhed und deren Umgebung an, wo sie seitdem unter der Bezeichnung *khāwar* bekannt sind. Auch eine große Hazara-Gemeinde im pakistanischen Quetta ist auf die Vertreibungen des späten 19. Jahrhunderts zurückzuführen.

<sup>28</sup> Siehe Monsutti, Alessandro (2005) S. 63-68, Schetter, Conrad (2003) S. 223-227.

<sup>29</sup> Namhafte Beispiele sind die Ibn-Sina-Universität (siehe <http://www.ibnsina.org.af/>) und das Gharjestan-Institut für höhere Bildung (siehe <http://www.ghu.edu.af/>).

Dari deutlich unterscheidet.<sup>30</sup> Allerdings wird dieser Dialekt nur im herkömmlichen Siedlungsgebiet in Zentralafghanistan und von größeren Auswanderergruppen in ländlichen Gegenden anderer Landesteile benutzt. Hazara, die nach Kabul oder in eine der anderen Städte Afghanistans gegangen sind, bemühen sich, den umgangssprachlichen Standard des Dari oder den jeweiligen Lokaldialekt zu sprechen, um Diskriminierungen aufgrund ihrer Sprache zu entgehen.<sup>31</sup> Religiös motivierte Verfolgungen als schiitische Minderheit sind heute noch zu beobachten.

### Usbeken

Usbeken (Selbstbezeichnung *uzbak*, *özbek*) siedeln traditionell in den nördlichen Landesteilen, die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts als Afghanisch-Turkestan bekannt waren und enge kulturelle und wirtschaftliche Verflechtungen mit Nachbarregionen in Russisch-Turkestan sowie im Emirat von Buchara aufwiesen. Nach der Errichtung der Sowjetmacht in Russisch-Turkestan (1919) wurden diese Verbindungen unterbrochen und viele Usbeken flohen vor allem in den Jahren der Kollektivierung (1928-1938) von dort nach Afghanistan, wo sie als *mohājerin* ‚Emigranten‘ galten, um sie von den als *watani* ‚einheimisch‘ bezeichneten, alteingesessenen Usbeken zu unterscheiden. Einige Gruppen tragen noch heute Namen, die auf ihre ursprünglichen Siedlungsgebiete nördlich des Amu-Darja hinweisen (*bukharai*, *farghanachi* u.a.).<sup>32</sup> Eine Stammesgliederung mit genealogischer Tradition ist für das ethnische Selbstverständnis der Usbeken Afghanistans nicht entscheidend.

Usbeken sind Sunniten<sup>33</sup> und siedeln sowohl im ländlichen Raum wie auch in urbanen Zentren (Mazar-e Sharif, ebenso Kabul, Kandahar, Laschkargah u.a.), wo ihre Wirtschafts- und Lebensformen kaum Unterschiede zu Dari-sprachigen Gruppen aufweisen. In den Städten und in vielen ländlichen Gegenden sind Usbeken zweisprachig. Sie beherrschen neben dem Usbekischen auch Dari auf nahezu muttersprachlichem Niveau. Heiratsbeziehungen zwischen Usbeken und Tadschiken sind keine Seltenheit. Usbekisch gehört zur Gruppe der Turksprachen.<sup>34</sup> Eine geschriebene Sprachform existierte seit dem 15. Jahrhundert, als sich mit dem Chaghatai eine Hochsprache mit einer klassischen literarischen Tradition entwickelte. In späterer Zeit wurde die Schriftsprache oft einfach als *torki* bezeichnet. Ungeachtet der häufigen Zweisprachigkeit spielt die usbekische

---

<sup>30</sup> Siehe hierzu Efimov, Valentin Aleksandrovich (1965) und Dulling, Gurth Kenton (1973).

<sup>31</sup> In Meschhed bemühen sich die dort seit langem ansässigen Hazara (*khāwari*), den persischen Dialekt von Meschhed zu sprechen. Die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in Quetta lebenden Hazara sprechen eine Sonderform des Hazaragi, die aus afghanischer Perspektive viele archaische Züge aufweist und zudem in einem starken Maß von den sprachlichen Gegebenheiten Pakistans geprägt ist (Einflüsse aus dem Urdu, Englischen und Paschto).

<sup>32</sup> Siehe Shalinsky, Audrey (1979) S. 1-4.

<sup>33</sup> Zur religiösen Praxis der Usbeken in Nord-Afghanistan siehe u.a. Baldauf, Ingeborg (1989)

<sup>34</sup> Zu den usbekischen Dialekten in Afghanistan siehe Baldauf, Ingeborg (2011).

Sprache eine wichtige Rolle für das ethnische Selbstverständnis der Usbeken.<sup>35</sup> Heutige Verschriftungsbemühungen für das Usbekische in Afghanistan basieren auf dem arabisch-persischen Alphabet.<sup>36</sup> In Usbekistan wurden in sowjetischer Zeit zunächst ein latein- und später ein kyrillischbasiertes Schriftsystem verwendet. Seit der Unabhängigkeit Usbekistans ist dort eine Hinwendung zu einem Lateinalphabet zu beobachten.

### Turkmenen

Die Turkmenen (Eigenbezeichnung *torkman*, *türkmen*) sind Sunniten und siedeln vor allem in den nordwestlichen Gebieten Afghanistans zwischen Herat und Balkh, kleinere Gruppen sind in der Provinz Kunduz sowie in den Städten Kabul und Laschkargah zu finden. Sie verfügen über eine die ganze Gruppe vereinende genealogische Tradition. Die bedeutendsten Stammlinienverbände auf afghanischem Gebiet sind die Ersari und die Tekke, außerdem gibt es Sariq, Yomut u.a. Viele Turkmenen sind Anfang des 20. Jahrhunderts aus den Gebieten der nach ihnen benannten Republik Turkmenistan nach Afghanistan übergesiedelt, wo man wie bei Usbeken zwischen *mohājerin* ‚Emigranten‘ und *watani* ‚Einheimischen‘ unterscheidet. Turkmenen waren traditionell Reiternomaden. In Afghanistan führen die meisten heute eine auf Landwirtschaft und Viehzucht basierende Lebensweise als Halbnomaden. Karakulschafe sowie Teppiche und Schmuck sind wichtige Erzeugnisse ihrer Wirtschaft. Außer in Afghanistan und Turkmenistan sind Turkmenen in Iran, in der Türkei, in Pakistan und China zu finden.<sup>37</sup> Das Turkmenische ist eine Turksprache. Gegenwärtig werden in Afghanistan Verschriftungsbemühungen auf der Grundlage des arabisch-persischen Alphabets unternommen.<sup>38</sup> In Turkmenistan ist ein Lateinalphabet in Gebrauch.

### Aimaq

Die Aimaq (Selbstbezeichnung *aimāq*, *chahār aimāq*) sind persischsprachige Gruppen sunnitischer Konfession, die vorwiegend im Nordwesten Afghanistans (Provinzen Harat, Badghis, Faryab, Ghor und Farah) siedeln und ursprünglich eine nomadische oder halbnomadische Lebensweise führten. Inzwischen sind die meisten zur Sesshaftigkeit übergegangen und nur noch Teile der Familien begleiten die Herden bei den Wanderungen auf der Suche nach Weideplätzen. Das Wort *aimāq* bedeutet ‚Stamm‘ und die ebenfalls anzutreffende Bezeichnung *čahār aimāq* bedeutet ‚vier Stämme‘. Dementsprechend gibt es vier separate Gruppen, die zu den Aimaq gezählt werden: Taimani, Firuzkuhi, Dschamschidi und die sunnitischen Hazara von Qale-ye Nau. Jede dieser Gruppen verfügt über eine eigene

<sup>35</sup> Siehe Shalinsky, Audrey (1979) S. 9; vgl. Baldauf, Ingeborg (2010), Centlivres, P. (1975), Rasuly-Palaczek, Gabriele (1993), Orywal, Erwin (1986a) S. 24-25.

<sup>36</sup> Siehe hierzu Baldauf, Ingeborg (2005).

<sup>37</sup> Siehe Franz, E. (1972), Orywal, Erwin (1986a) S. 28-29.

<sup>38</sup> Als erster Schritt wurde ein Wörterbuch des Turkmenischen von Afghanistan mit Paralleleinträgen in Dari herausgegeben. Siehe Rāsekh, Yāldaram, [pōhandōy] Mohammad Sāleh (1388).

genealogische Tradition und eine darauf basierende Stammesstruktur. Es gibt aber keine übergreifenden genealogischen Verbindungen. Mitunter werden den Aimaq noch andere Gruppen zugeschlagen, so die Timuri, Zuri, Maleki, Mischmascht und Taheri. Einzelne Gruppen nehmen für sich genealogische Verbindungen zur paschtunischen Stammesstruktur in Anspruch. Grundlage ihres ethnischen Selbstverständnisses als Aimaq sind das Dari-Persische als ihre Sprache, der sunnitische Glaube und ein relativ geschlossenes Siedlungsgebiet im Nordwesten Afghanistan.<sup>39</sup> Es gibt heute manchenorts Versuche, Aimaq als Dari-Sprecher der ethnischen Gruppe der Tadschiken zuzuschlagen (siehe oben). Einzelne Aimaq sind in benachbarten Gebieten in Iran und Turkmenistan anzutreffen.

### Belutschen

Die Belutschen (Eigenbezeichnung *baloch*) verfügen über eine genealogische Tradition mit einer darauf basierenden Stammesstruktur, die aber nicht die genealogische Tiefe und Komplexität der paschtunischen aufweist. Belutschen waren traditionell nomadisierende Viehzüchter. Heute dominiert sesshafte Land- und Viehwirtschaft. Die Siedlungsräume der Belutschen sind auf mehrere Staaten verteilt (Pakistan, Iran, Afghanistan und Turkmenistan). In Afghanistan gibt es mehr oder weniger geschlossene Siedlungsräume von Belutschen im Südwesten des Landes in den Provinzen Nimroz, Farah, Herat, Helmand und Kandahar. Dort haben Belutschen das Belutschi (*balochi*) als ihre Erstsprache und weitgehend auch ihre Stammesstruktur bewahrt. Unter ihnen lebt eine Gruppe mit dem Namen Brahui (*brāhui*). Sie gelten als ein separater Stamm innerhalb der belutschischen Stammesstruktur. Sie sprechen als Erstsprache eine drawidische Sprache (Brahui), verfügen aber alle auch über Kenntnisse des Belutschi auf dem Niveau einer Zweitsprache und verstehen sich auf einer höheren Ebene ebenfalls als Belutschen.<sup>40</sup> Auf gemischte belutschisch-paschtunische Stammlinienverbände mit Belutschi oder Paschto als Erstsprache wurde bereits oben verwiesen.<sup>41</sup>

Einzelne Gruppen von Belutschen leben über viele Gebiete in Zentral- und Nordafghanistan verstreut. Sie unterscheiden sich von den in SW-Afghanistan lebenden Belutschen durch das Fehlen eines geschlossenen Siedlungsgebietes, durch das Fehlen analoger genealogischer Traditionen und durch ihre Sprache. Keine dieser Gruppen spricht Belutschi. Die meisten sprechen Dari-Persisch, es gibt auch Usbekisch- und Paschto-sprachige Gruppen. In Uruzgan und vereinzelt in Nord-Afghanistans gibt es einige schiitische Belutschen. Ansonsten sind alle in Afghanistan lebenden Belutschen Sunniten.<sup>42</sup> Das Belutschi ist eine iranische Sprache. In Afghanistan gab es nach 1980 und erneut nach 2001 Versuche,

---

<sup>39</sup> Siehe Rzehak, Lutz und Pristschepowa, Walerija A. (1994), Janata, A. (1962/63), Orywal, Erwin (1986a), S. 29-34

<sup>40</sup> Zu Belutschen und Brahui in SW-Afghanistan siehe Orywal, Erwin (1982).

<sup>41</sup> Siehe den Abschnitt zu Paschtunen.

<sup>42</sup> Siehe hierzu Rzehak, Lutz (2012) und Orywal, Erwin (1983a) S. 34-36.

eine Schrifttradition auf der Grundlage des arabisch-basierten Alphabets des Dari und Paschto einzuführen.<sup>43</sup> In Pakistan verfügt das Belutschi seit mehreren Jahrzehnten über eine Schrifttradition auf der Grundlage des arabisch-basierten Urdu-Alphabets, die aber nur eine eingeschränkte Breitenwirkung erzielt hat.<sup>44</sup> In Iran ist das Belutschi eine weitgehend schriftlose Sprache.

### Nuristani

Die Nuristani (Eigenbezeichnung *nurestāni*) siedeln in Ost-Afghanistan in schwer zugänglichen Hochgebirgstälern in den Provinzen Kunar und Laghman. Bis zu ihrer Zwangsislamisierung im Jahr 1895/96 wurden ihre Siedlungsgebiete in Anspielung auf ihre autochthonen Glaubensformen als Kafiristan oder Baloristan (beides: ‚Land der Ungläubigen‘) bezeichnet, nach der Konvertierung zum sunnitischen Islam als Nuristan ‚Land des Lichts‘.<sup>45</sup> Die Nuristani sprechen vier verschiedene Sprachen (Kati, Ashkun, Waigali und Prasun), die innerhalb der indo-iranischen Sprachgruppe eine separate Gruppe neben den weitaus größeren Gruppen der indoarischen und iranischen Sprachen bilden. Die einzelnen Nuristan-Sprachen untergliedern sich in verschiedene Dialekte und weisen untereinander große Unterschiede auf.<sup>46</sup> Das Kati besitzt einen Status als Lingua Franca.<sup>47</sup> Nahe verwandte Sprachen sind in einigen angrenzenden Tälern im Chitral District der pakistanischen Provinz Khyber Pakhtunkhwa verbreitet. Grundlage für die Entwicklung eines Gruppenselbstverständnisses als Nuristani sind ungeachtet der sprachlichen Vielfalt der Siedlungsraum und eine geteilte Geschichte, vor allem aber die Wahrnehmung und Behandlung der Bewohner Nuristans als Gruppe durch ausländische Wissenschaftler und durch den afghanischen Staat.<sup>48</sup> Für das Kati laufen seit den 1980er Jahren Verschriftungsbemühungen auf der Grundlage des Arabisch-basierten Dari- und Paschto-Alphabets.<sup>49</sup>

### Paschai

Die Paschai (Eigenbezeichnung *pasha'i*) siedeln südlich von Nuristan in den Provinzen Laghman und Kapisa. Ihr Gruppenname geht auf den Namen ihrer Sprache zurück, der ursprünglich nur in den westlichen Siedlungsgebieten verwendet wurde, sich heute aber auch auf die in den östlichen Siedlungsgebieten gesprochenen Sprachformen bezieht. Das Paschai ist eine Dard-Sprache (Zweig

---

<sup>43</sup> Im Zuge dieser Bemühungen wurde ein Wörterbuch des in Afghanistan verbreiteten Belutschi mit Paralleleinträgen in Dari, Paschto und Englisch herausgegeben. Siehe Pahwal, Abdurrahman (2007). Zu den Verschriftungsbemühungen siehe Rzehak, Lutz (2003) sowie Kieffer, Charles M. (1983) S. 79 ff. und Grünberg, A. L. (1992) S. 238 ff.

<sup>44</sup> Siehe Jahani, Carina (1989).

<sup>45</sup> Siehe Edelberg, Lennart and Jones, Schyler (1979).

<sup>46</sup> Die Dialektvielfalt erklärt, warum mitunter andere Angaben zur Zahl der Nuristan-Sprachen zu finden sind. Siehe z.B. Orywal, Erwin (1987), S. 52.

<sup>47</sup> Siehe Degener, Almuth (2002) und Grynberg, A. L. (1980).

<sup>48</sup> Siehe Ovesen, J. (1986).

<sup>49</sup> Siehe Grünberg, A. L. (1992) S. 241 und Kieffer, Charles M. (1983) S. 80 ff.

der indoarischen Sprachen), die nur in Afghanistan gesprochen wird. Die Paschai sind sunnitische Moslems. Ihre Gesellschaft besteht aus lokalen, untereinander aber nicht verbundenen Stammlinienverbänden, bei denen sich vor allem durch zunehmende Mobilität und Außenkontakte mit Vertretern anderer ethnischer Gruppen ein übergeordnetes Gruppenverständnis entwickelte, das auf der Sprache basiert. Dazu beigetragen haben die schon in den 1980er Jahren eingeleiteten Bemühungen um eine Verschriftung des Paschai und die ausgestrahlten Radiosendungen in dieser Sprache.<sup>50</sup>

### **Araber und Sayyid**

Die in Afghanistan lebenden Araber (Eigenbezeichnung *arab*) sind Sunniten und mehrheitlich Sprecher des Dari-Persischen. Die Zahl der Arabisch sprechenden Araber ist verschwindend gering, wahrscheinlich gibt es heute überhaupt keine mehr.<sup>51</sup> Araber leben verstreut in verschiedenen Provinzen Nord-Afghanistans und haben mehrheitlich eine auf Land- und Viehwirtschaft basierende Lebensweise. Vereinzelt sind Araber auch in Städten zu finden. Ihre Herkunft ist unklar. Ihr Gruppenselbstverständnis basiert ohnehin weniger auf irgendwelchen Herkunftsmysen, sondern auf ihrer pastoralen Wirtschaftsform. Araber gelten als exzellente Viehzüchter.

Sayed ist ein Ehrentitel der Nachkommen des Propheten Muhammad. Sayed sind in der gesamten islamischen Welt zu finden, so auch in Afghanistan, wo sie inmitten der verschiedensten ethnischen Gruppen anzutreffen sind und als Erstsprache die jeweilige Sprache einer dieser Gruppe sprechen. So gibt es in Afghanistan Sayed, die Dari, Paschto, Usbekisch, Belutsch oder eine andere Sprache sprechen. Ihr Selbstverständnis beruht auf ihrer edlen Herkunft und deshalb fühlen sich Sayed keiner der Gruppen zugehörig, inmitten derer sie leben und deren Sprache sie sprechen. Nach der Annahme der Verfassung von 2004 setzte jedoch ein gewisser Umdenkungsprozess ein. Kleine Gruppen, die in Artikel 4 der Verfassung keine Erwähnung fanden, fürchten, nicht genügend politische Anerkennung zu finden. Aus diesem Grund haben sich Sayed mit den Arabern zusammengeschlossen und eine gemeinsame Organisation zum Schutz ihrer kulturellen und politischen Rechte mit dem Namen „Rat für die Harmonie der Araber von Afghanistan“ gegründet. Auf diese Weise können Sayed unter dem Schutz einer in der Verfassungsnomenklatur geführten ethnischen Gruppe agieren.<sup>52</sup>

### **Andere Gruppen**

<sup>50</sup> Siehe Orywal, Erwin (1987), S. 54-55 sowie Kieffer, Charles M. (1983) S. 79 ff. und Grünberg, A. L. (1992) S. 239 ff. Zur Entwicklung eines Gruppenselbstverständnisses bei den Paschai siehe Ovesen, J. (1986).

<sup>51</sup> In den 1970er Jahren soll Arabisch nur in vier Dörfern in den Provinzen Dschuzdschan und Balch gesprochen worden sein. Siehe Orywal, Erwin (1983a), S. 39. Bei den Feldforschungen des Autors in Nord-Afghanistan zwischen 2010 und 2012 wurde angegeben, dass alle Araber Dari sprechen.

<sup>52</sup> Siehe Rzehak, Lutz (2013) S.25 .



Die Strategie, zur Bewahrung der Sprache und kulturellen Traditionen Kulturvereine zu gründen und auf diese Weise auf mehr politische Anerkennung zu hoffen, wird in Afghanistan ebenso von anderen ethnischen Gruppen verfolgt. Hierzu gehören auch einige kleine Gruppen, die im Text der Verfassung nur unter der Kategorie ‚andere‘ Erwähnung fanden. Ein kulturelles Zentrum existiert zum Beispiel für die Gruppe der Qizilbasch (Eigenbezeichnung: *qezelbāsh*), einer schiitischen Dari-Persisch-sprachigen Minderheit, deren Angehörige als Nachkommen der türkischen Söldnertruppen gelten, die im 18. Jahrhundert vom persischen Herrscher Nadir Schah als Besatzungstruppen in Ost-Afghanistan zurückgelassen wurden und heute vor allem in den Städten leben. Die sunnitischen Gawar (Eigenezeichnung: *gāwar*), die eine dem Kohistani in Nord-Pakistan nahe stehende Dard-Sprache sprechen und in einigen Hochgebirgstälern der Provinz Kunar leben, haben ebenfalls eine kulturelle Vereinigung gegründet.<sup>53</sup> Unter anderen kleinen Gruppen sind die mehrheitlich ismailitischen Sprecher der ostiranischen Pamirsprachen im äußersten Nordosten Afghanistans zu erwähnen: entlang und beiderseits der afghanisch-tadschikischen Grenze Schughni, Ruschani und Wakhi, außerdem Sanglitschi und Mundschi. Sie alle werden gelegentlich unter der Gruppenbezeichnung Pamiri zusammengefasst. Die meisten dieser Sprachen werden nur in einigen wenigen Dörfern gesprochen. Viele Sprecher des Mundschi waren während des Bürgerkriegs nach Pakistan emigriert. Die heutige Situation des Mundschi in Afghanistan ist daher ungewiss. Das gilt in gleicher Weise für das in der Provinz Kunar gesprochene Ormuri und das in zwei Tälern nördlich von Kabul gesprochene Paratschi (beides sind südostiranische Sprachen). In den 1970er Jahren wurde die Zahl der Ormuri-Sprecher auf 400 und die der Paratschi-Sprecher auf etwa 5.000 geschätzt.<sup>54</sup> Die damals von Wissenschaftlern geäußerte Befürchtung, dass diese Sprachen bald verdrängt und durch Dari bzw. Paschto ersetzt würden<sup>55</sup>, dürfte inzwischen Wirklichkeit geworden sein. Während des Bürgerkriegs haben auch viele Hindus und Sikhs, Sprecher der neu-indischen Sprachen Sindhi, Pandschabi, Godschri und Lahnda, Afghanistan verlassen. Abschließend soll auf verschiedene Wandergruppen wie die Dschogi, Schech Mohammadi, Kutana oder Ghorbat verwiesen werden, die als Wanderhändler, Gaukler oder Wahrsager eine nicht auf Viehhaltung basierende mobile Lebensweise verfolgen und in verschiedenen Teilen Afghanistans anzutreffen sind. Sie besitzen eigene Sprachen, sprechen aber auch Dari oder Paschto.<sup>56</sup>

### **Identität und Raum**

Die räumlichen Gegebenheiten haben schon immer eine wichtige Rolle für Gruppenidentitäten gebildet. In isolierten Hochgebirgstälern haben sich Reliktsprachen erhalten, die in einem geringeren Maß durch andere

<sup>53</sup> Zu den Kulturvereinen der Qizilbasch und der Gawar siehe Rzehak, Lutz (2013).

<sup>54</sup> Siehe Orywal, Erwin (1987) S. 63-65.

<sup>55</sup> Siehe Kieffer, Charles M. (1977).

<sup>56</sup> Siehe Rao, A. (1987).



Sprachen beeinflusst oder gar überlagert wurden als Sprachen in den Ebenen. Der ländliche und der urbane Raum boten den Menschen unterschiedliche Entwicklungsmöglichkeiten. Städte mit ihren Arbeits- und Bildungsmöglichkeiten zogen und ziehen heute noch Menschen vom Lande an. In Kabul kann man heute Vertreter von allen ethnischen Gruppen Afghanistans finden. Eine ähnliche Anziehungskraft besitzen andere Städte wie Mazar-e Scharif, Herat, Ghazni, Kandahar oder Dschalalabad. Menschen, die aus derselben Gegend stammen, siedeln sich häufig im selben Stadtbezirk an oder sie frequentieren bei Kurzbesuchen dasselbe Hotel. Die Beziehungen zu den jeweiligen Herkunftsgebieten und zu ihren ethnischen Gruppen werden aufrecht erhalten, aber Übersiedler in den Städten passen sich kulturell und sprachlich an das urbane Milieu an, mitunter bis zum vollkommenen Sprachwechsel. Das städtische Leben bleibt nicht ohne Einfluss auf die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Menschen. Dies findet seinen Niederschlag in den Bezeichnungen. Übersiedler, die sich in Kabul niedergelassen haben, werden von ihren Landsleuten zum Beispiel – nicht ohne einen ironischen Unterton – gern *kāboligak* ‚Kabuler‘ genannt, um sie von den anderen Angehörigen ihrer ethnischen Gruppe zu unterscheiden. Auch durch gemeinsame Erfahrungen beim Hochschulstudium, beim Militärdienst oder in der Arbeitswelt können persönliche Bündnisse mit Verpflichtungen und Rechten entstehen, wie sie aus den beschriebenen *qaum*-Gruppen bekannt sind.

Ein anderer Bereich, in dem Identitäten durch räumliche Gegebenheiten beeinflusst werden, ist die hohe Mobilität der afghanischen Gesellschaft. Bis zum frühen 19. Jahrhundert wurde Afghanistan von verschiedenen Routen der Seidenstraße durchkreuzt. Kandahar, Kabul, Herat und sogar Städte, die heute eher unbedeutend erscheinen wie zum Beispiel Cholm (auch Taschqurghan) in der nordafghanischen Provinz Balch, waren mit ihren Karawansereien bis ins 20. Jahrhundert Zentren eines überregionalen Handels, der auch den Austausch von Ideen und kulturellen Werten einschloss. Afghanische Kinder und Jugendliche besuchen seit Jahrzehnten islamische Schulen (Medressen) in grenznahen Städten in Pakistan. Da dort dieselben ethnischen Gruppen leben wie in Afghanistan, fühlen sie sich kaum im Ausland. Nach dem kommunistischen Putsch von 1978 erreichte die Mobilität durch Massenauswanderungen eine neue Dimension. In den 1980er Jahren hielten sich über drei Millionen Afghanen in Pakistan und noch einmal drei Millionen in Iran auf, wo sie zunächst in Flüchtlingslagern untergebracht wurden, von denen sich viele in die lokalen Gesellschaften integrieren konnten und noch heute dort leben. Afghanische Flüchtlinge zog es auch in andere Staaten der Region, so nach Tadschikistan, Usbekistan, Turkmenistan oder in die arabischen Golfstaaten. Viele kamen nach Westeuropa und Russland, in die USA, nach Kanada oder nach Australien. Afghanistan muss als eine mobile Gesellschaft verstanden werden, in der Migrationen keinen Ausnahmezustand darstellen, sondern eine

normale Situation.<sup>57</sup> Entscheidendes Merkmal dieser Mobilität ist die Tatsache, dass die Kontakte in die jeweiligen Herkunftsregionen nie aufgegeben werden. Mitunter wird eine Person aus strategischen Gründen in der Gegend in Afghanistan zurückgelassen, wo eine Gruppe Eigentum besitzt. In ebenso strategischer Weise werden Fluchtorte im Ausland innerhalb der Gruppe abgestimmt. Auf diese Weise sind transnationale Netzwerke mit zum Teil weitreichenden Handels- und Wirtschaftsbeziehungen entstanden.

Personen, die nach einem langjährigen Exilaufenthalt in einem der Nachbarländer nach Afghanistan zurückkehrten, brachten veränderte kulturelle Normen und Wertvorstellungen mit sich. Am besten ist das heute bei Rückkehrern aus Iran zu beobachten. Dabei ist ein deutlicher Geschlechtsunterschied festzustellen. Gerade Frauen, die lange in Iran gelebt haben, sind oft an ihrer Kleidung, an ihrem Auftreten und mitunter auch an ihrer Sprache als Rückkehrerinnen aus dem Iran zu erkennen. Sie möchten zeigen, dass sie sich mit der Rolle, die Frauen in Afghanistan traditionellerweise zugeschrieben wird, nicht abfinden möchten. In der heutigen afghanischen Gesellschaft werden Rückkehrer aus Iran zum Teil scherzhaft und zum Teil beleidigend als *irānigak* ‚Iraner‘ oder *zawār* ‚Pilger‘ bezeichnet.<sup>58</sup> Gemeinsame Fluchterfahrungen begründen neue Identitäten. Ethnische Identitäten können also auch in Afghanistan nicht als etwas Naturgegebenes und Unveränderliches angesehen werden. Sie befinden sich in einem ständigen Wandel.

---

<sup>57</sup> Siehe hierzu Schetter, Conrad (2012) und Monsutti, Alessandro (2005).

<sup>58</sup> Diese Angaben stützen sich auf Beobachtungen des Autors in Kabul, Herat und an anderen Orten zwischen 2002 und 2014. Die Bezeichnung *zawār* ‚Pilger‘ spielt darauf an, dass die iranische Stadt Meschhed, wo viele afghanische Flüchtlinge lebten und heute noch leben, wegen des Imam Reza-Schreins einen wichtigen Wallfahrtsort darstellt.

## Literatur

- Anderson, Jon W. (1979): *Doing Pakhtu: Social Organization of the Ghilzai Pakhtun*. Chapel Hill: University of NorthCarolina.
- Baldauf, Ingeborg (1989): Zur religiösen Praxis özbekischer Frauen in Nordafghanistan. In Sagaster Klaus and Eimer Helmut (eds.): *Religious and Lay Symbolism in the Altaic World and Other Papers. Proceedings of the 27th Meeting of the Permanent International Altaic Conference, Walbeberg, Federal Republic of Germany, June 12th to 17th 1984*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 45-54.
- Baldauf, Ingeborg (2005): Ethnizität und Politik – Machtspiele in Afghanistan am Beispiel der Sprachenpolitik. In Claudia Gomm-Ernsting, Annett Günther (Hgg.): *Unterwegs in die Zukunft: Afghanistan drei Jahre nach dem Aufbruch vom Petersberg. Grundlagen und Perspektiven deutsch-afghanischer Sicherheitskooperation*. Berlin: BWV. Berliner Wissenschaftsverlag. 266-306.
- Baldauf, Ingeborg (2011): Uzbek Dialects of North-East Afghanistan. A Preliminary Report. In Şavk , Ülkü Çelik (ed.): *III Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu. 26 29 Mayıs 2010 Bildiriler Kitabı. 1. cilt*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 97-120.
- Baldauf, Ingeborg (2010): Sprache, Dislozierung und Identität bei Özbeken Nordostafghanistans. In Clemens Gütl, Gerda Lechleitner, Christian Liebl, (Hgg.): *Jahrbuch des Phonogrammarchivs der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Göttingen: Cuvillier, 139-169.
- Centivres, P. (1975): Les Uzbeks du Qattaghan. In *Afghanistan Journal*, 2, 1. 28-36.
- The Constitution of Afghanistan*. 2004. [http://www.embassyofafghanistan.org/sites/default/files/documents/constitution2004\\_english.pdf](http://www.embassyofafghanistan.org/sites/default/files/documents/constitution2004_english.pdf) (Aufgerufen am 10.08.2015)
- Degener, Almuth (2002): The Nuristani Languages. In Sims-Williams, Nicholas (ed.): *Indo-Iranian Languages and Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 103–117 (=Proceedings of the British Academy. Vol. 116)
- Dulling, Gurth Kenton (1973): *The Hazaragi Dialect of Afghan Persian: A Preliminary Study*. London: Central Asian Research Center (Central Asian Monograph 1)
- Efimov, Valentin Aleksandrovich (1965): *Yazyk afganskikh khazara: yakaulangskiiy dialect*. Moskva: Nauka.
- Edelberg, Lennart and Jones, Schyler (1979): *Nuristan*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Fragner, Bert G. (1999), *Die „Persophonie“: Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin: Das Arabische Buch (= ANOR; 5)
- Franz, E. (1972): Zur gegenwärtigen Verbreitung und Gruppierung der Turkmenen in Afghanistan. In *Baessler Archiv*, NF 20, 191-240.
- Grünberg, A. L. (1992): Afghanistan – Sprachsituation und Sprachenpolitik. In *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden*. Bd. 47. Frankfurt/Main: IKO-Verl. für Interkulturelle Kommunikation. 235-242.
- Gryunberg, A. L. (1980). *Yazak kati*. Moskva: Nauka
- Jahani, Carina (1989): *Standardization and orthography in the Balochi language*. Uppsala: Almquist und Wiksell (= Studia Iranica Upsaliensia; 1)
- Janata, A. (1962/63): Die Bevölkerung von Ghor. Beitrag zur Ethnographie und Ethnogenese der Chahar Aimaq. In *Archiv für Völkerkunde*. 17/18, 73-156.
- Kieffer, Charles M. (1977): The Approaching End of the Relict South-East Iranian Languages Örmuri and Parāci in Afghanistan. In *Linguistics*. 191, 71-100.
- Kieffer, Charles M. (1983): Die kleinen sprachlichen und ethnischen Gruppen Afghanistans – Gibt es ein linguistisches

- Problem in Afghanistan? In Breckle, Siegmund-W. und Naumann, Claus M. (Hgg.): *Forschungen in und über Afghanistan. Situation der wissenschaftlichen Erforschung Afghanistans und Folgen der gegenwärtigen politischen Lage. Vorträge auf der 6. Internationalen Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft Afghanistan in Bielefeld*, 4. -5. Februar 1982. Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 71-91 (Mitteilungen des Deutschen Orient-Instituts; 22)
- Kieffer, Charles M. (1985), Afghanistan. V. Languages, In *Encyclopaedia Iranica*, London et al: Routledge & Paul, Vol. I, 501-516.
- Lazard, Gilbert (1975): The rise of the New Persian language, Frye, R. N. (ed.): *Cambridge History of Iran. IV: The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge: Cambridge University Press, 592-632.
- MacKenzie, D.N. (2009): Pashto. In: Comrie, Bernard (ed.): *The World's Major Languages*. New York: Routledge, 460-475.
- Monsutti, Alessandro (2005): *War and migration. Social networks and economic strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York, Oxon: Routledge.
- Orywal, Erwin (1986a) (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Orywal, Erwin (1986b): Ethnische Identität – Konzept und Methode. In Orywal, Erwin (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 73-86.
- Orywal, Erwin (1986 c): Qaum-e Balūč – Ideologie und Realität. In Orywal, Erwin (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 223-238.
- Orywal, Erwin (1982): *Die Balūč in Afghanisch-Sīstān: Wirtschaft und sozio-politische Organisation in Nīmrūz, SW-Afghanistan*. Berlin: Reimer. (Kölnener ethnologische Studien; 4)
- Ovesen, J. (1986): The Construction of Ethnic Identities – The Nūrestānī and the Pašāī. In Orywal, Erwin (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 239-253.
- Pahwal, Abdurrahman (2007): *Balochi Gāiband. Balochi, Pashto, Dari & English Dictionary (edited and revised by Lutz Rzehak and Bedollah Naruyi)*. Kabul: Al-Azhar Book Co.
- Perry, John (2005): *A Tajik Reference Grammar*. Leiden-Boston: Brill.
- Qānun-e asāsi-ye afghānestān / *De afghānistān asāsi qānun* (In Dari und Paschto: Die Verfassung Afghanistans). 1382 h.sh. (= 2004). <http://www.gmic.gov.af/pdfs/Afghanistan-constitution.pdf> (Aufgerufen am 10.08.2015)
- Rao, A. (1987): Peripatetic Minorities in Afghanistan – Image and Identity. In Orywal, Erwin (Hg.): *Die ethnischen Gruppen Afghanistans: Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehungen*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2254-283.
- Rasuly-Palaczek, Gabriele (1993): Ethnische Identität und Zentralstaat: Die Usbeken Nordost-Afghanistans und der afghanische Zentralstaat. In Fillitz, Thomas (Hg.): *Kultur, Identität und Macht: ethnologische Beiträge zu einem Dialog der Kulturen der Welt*. Frankfurt am Main: Verlag für interkulturelle Kommunikation, 73-90.
- Rzehak, Lutz (2003): Some Thoughts and Material on Balochi in Afghanistan, In Jahani Carina and Korn, Agnes (eds.): *The Baloch and Their Neighbours: Ethnic and Linguistic Contact in Balochistan in Historical and Modern Times (proceedings of the Balochi symposium in Uppsala 2000)*. Wiesbaden: Reichert, 127-144.
- Rzehak, Lutz (2011): Doing Pashto: The ideal of honourable behavior and tribal life among the Pashtuns, Afghanistan Analysts Network Thematic Report 01/2011 <http://aan-afghanistan.com/uploads/20110321LR-Pashtunwali-FINAL.pdf> (Aufgerufen am 10.08.2015)
- Rzehak, Lutz (2012a), How to name Universities? Or: Is there any linguistic problem in Afghanistan? In *ORIENT. Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients*. 53/II, 84-90.

- Rzehak, Lutz (2012b): Ethnic Minorities in Search of Political Consolidation. In Bashir, Shahzad and Crews, Robert D. (eds.), *Under the Drones: Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 136-152.
- Rzehak, Lutz (2013): Recalling the Past to Assert Ethnic Rights in the Present: The Case of the Gawars in Afghanistan. In *ASIEN* 129 (Oktober 2013), 22-37.
- Rzehak, Lutz und Pristschepowa, Walerija A. (1994): *Nomadenalltag vor den Toren von Merw: Belutschen, Dschamschedi, Hazara*. Dresden: Museum für Völkerkunde.
- Rāsekh, Yāldaram, [pōhandōy] Mohammad Sāleh (1388): *Farhang-e rāsex (torkmani dari)*. Kābol: Wazārat-e omūr-e sarhadāt wa aqwām-u qabāyeh. Riyāsāt-e našārāt wa omūr-e farhangī [= 2009/2010]
- Schetter, Conrad (2003): *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Schetter, Conrad (2012): Translocal Lives. Patterns of Migration in Afghanistan. In *Crossroads Asia Working Paper Series, No. 2* [http://crossroads-asia.de/fileadmin/user\\_upload/publications/deliverables/Conrad\\_Schetter\\_-\\_Translocal\\_Lives.\\_Patterns\\_of\\_Migration\\_in\\_Afghanistan.pdf](http://crossroads-asia.de/fileadmin/user_upload/publications/deliverables/Conrad_Schetter_-_Translocal_Lives._Patterns_of_Migration_in_Afghanistan.pdf) (Aufgerufen am 14.08.2015)
- Shalinsky, Audrey (1979): Central Asian Emigres in Afghanistan. Problems of Religious and Ethnic Identity. In *The Afghanistan Council of the Asia Society. Occasional Paper . 19*. New York: Asia Society. Afghanistan Council. 1-15.
- Shahrestāni, Shāh Ali (1366), Gharj wa gharjestān. In: *Gharjestān*. Kābol: Shurā-ye markazi-ye mellīyat-e hazāra. 1/1, 22-42 (In Dari: Gharj und Gharjestan; = 1987)
- Shahrestāni, Shāh Ali (1367), Gharjestān dar tul-e tarikh, *Gharjestān*. Kābol: Shurā-ye markazi-ye mellīyat-e hazāra. 1/3-4, 25-29 (In Dari: Gharjestan im Verlauf der Geschichte; = 1988)
- Steul, Willy (1981): *Paschtunwali: ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Tapper, Nancy (1983): Abd al-Rahman's north-west frontier; The Pashtun colonization of Afghan Turkistan. In Tapper, Richard (ed.): *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. New York: St. Martin's Press. 233-261.
- Tapper, Richard (1988): Ethnicity, order and meaning in the anthropology of Iran and Afghanistan. In Digard, Jean-Pierre (ed.) *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 21-34.
- Die Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan* (Übersetzt von Gholam Djelani Davary, Wiesbaden, unter Mitwirkung des Max-Planck-Instituts für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht, Heidelberg). Heidelberg: Max-Planck-Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht 2004 [http://www.mpipriv.de/files/pdf4/verfassung\\_2004\\_deutsch\\_mpii\\_webseite.pdf](http://www.mpipriv.de/files/pdf4/verfassung_2004_deutsch_mpii_webseite.pdf) (Aufgerufen am 10.08.2015)

Für das BFA aus dem Englischen übersetzt von Dipl.-Dolmetscherin Elke Limberger-Katsumi

# **Das Pashtunwali: Eine Analyse der Lebensweise der Paschtunen**

FATA Research Centre

*FRC (FATA Research Centre) ist eine gemeinnützige, politisch unabhängige Denkfabrik zur Förderung des Friedens durch Engagement, Kapazitätsaufbau und objektive Forschung über die Themen, die sich in den Siedlungsgebieten der Paschtunen in den Federally Administered Tribal Areas (FATA - Stammesgebieten unter Bundesverwaltung), den pakistanischen Provinzen Khyber Pukhtunkhwa und Belutschistan sowie den paschtunischen Gebieten in Afghanistan stellen. Es ist die erste Denkfabrik dieser Art, die gleichermaßen alle Siedlungsgebiete der Paschtunen in Pakistan und Afghanistan behandelt. Das FRC möchte allen Betroffenen vor Ort und weltweit wissenschaftliche Forschungsergebnisse und Analysen bereitstellen, um sie in die Lage zu versetzen, diese kriegsgeschüttelte Region besser zu verstehen.*

## **Einleitung**

In traditionellen und archaischen Gesellschaften sichern die Menschen den gesellschaftlichen Zusammenhalt mit nicht greifbaren Elementen wie Sitten, Traditionen und Brauchtum. Die paschtunische Gesellschaft ist hiervon keine Ausnahme und Brauchtum und Traditionen sind die einzigen Mittel, mit denen ein Paschtune das Profil seiner Kultur definieren kann. Die im Pashtunwali (dem „Paschtunentum“) festgelegten kulturellen Werte und Verhaltensregeln haben die Lebensführung der Paschtunen seit Urzeiten bestimmt. Es handelt sich um einen ungeschriebenen Verhaltenskodex, der alle Aspekte der eigentlichen paschtunischen Identität beschreibt und dessen Einhaltung von jedem Paschtunen erwartet wird. Er basiert auf den Grundsätzen von Gleichheit und Vergeltung und ist in den sozialen Strukturen, in denen jeder Paschtune lebt, tief verwurzelt. Unabhängig von ihrer wirtschaftlichen und sozialen Stellung teilen alle Paschtunen die hohe Wertschätzung für das Pashtunwali, das für sie unantastbar ist. Jeder Verstoß gegen diesen Kodex hat schwerwiegende Folgen. Solche Folgen nennt man ‚starke Nogha‘ (Strafe), z.B. Abbrennen des Hauses, Vertreibung aus der Region usw..

Obwohl die Paschtunen ein Volk der Schwerter und Gewehre sind, wird in ihrer Geschichte auch viel über Romanzen, Traditionen und ruhmreiche Abenteuer erzählt. Trotz der rigiden und strengen Gesellschaftsordnung haben die Paschtunen eine reichhaltige Kultur geerbt, die einerseits streng ist und andererseits auch sanft, romantisch und schön. Die Paschtunen haben tausende von Bräuchen,

die untrennbar mit ihrer Gesellschaft verbunden sind und strikt befolgt werden. Diese kulturellen Regeln sind heterogen und unterscheiden sich zwischen den Siedlungsgebieten der einzelnen Stämme. Daher unterscheiden sich die Stämme hinsichtlich der Sprache, den Traditionen, der Mentalität, den Ambitionen und der soziokulturellen Normen.

Der Charakter der Paschtunen-Stämme in Pakistan und Afghanistan wurde durch Jahrhunderte eines gewaltsamen Überlebenskampfes geprägt. Da diese Stämme in einer geo-politischen Gefahrenzone leben, wurden sie in den Konflikt der Militärmächte hineingezogen. Den Großmächten ging es um den schillernden Preis des südasiatischen Subkontinents und um die gleichermaßen verlockenden Landrouten in Zentralasien sowie die Seepassagen im Persischen Golf und dem arabischen Meer. Die seit drei Jahrzehnten andauernden geo-politischen Verwerfungen im Raum Pakistan/Afghanistan sind nichts Neues und wieder einmal befinden sich die unseligen Paschtunen inmitten einer Kriegszone.

Man geht generell davon aus, dass die Kultur der Paschtunen Jahrtausende alt ist, schon vor dem Islam da war und immer noch im Wesentlichen intakte Stammesstrukturen hat; möglicherweise begünstigten diese rigiden Strukturen und die geographische Isolation die Kultur der Paschtunen, trotz der Wellen von Kriegen und Eroberungen, von denen sie im Laufe der Jahrhunderte überrollt wurden. Nach der sowjetischen Invasion und dem Auftreten von nicht-staatlichen Akteuren sowie der amerikanischen Invasion Afghanistans, wurden die traditionellen Formen der Gesellschaft der Paschtunen plötzlich und traumatisch umfunktioniert.

## **Methodik**

Die Studie entstand aus deskriptiven und investigativen Forschungsansätzen. Die Schlussfolgerungen ergaben sich sowohl aus Primär- als auch aus Sekundärdaten. Die Primärdaten stammen aus eingehenden qualitativen Interviews mit einigen Mashar (Ältesten), Mitgliedern der Jirga (Ältestenrat mit Entscheidungsbefugnis) und akademischen Fachleuten für das Pashtunwali (etwa: das Paschtunentum). Die Sekundärdaten ergaben sich aus umfassenden Studien der Literatur über das Pashtunwali, Wörterbüchern des Paschtun/Pashto und früheren Forschungsberichten des FRC über das Pashtunwali.

## **Das Pashtunwali**

Das Pashtunwali<sup>1</sup> ist ein gesellschaftlicher, kultureller und gesetzesähnlicher

---

<sup>1</sup> **Das Pashtunwali** ist ein gesellschaftlicher, kultureller und gesetzesähnlicher Kodex, der die Lebensführung, den Charakter und die Ordnung der Paschtunen größtenteils regelt, leitet und ausgleicht.

Kodex, der die Lebensführung, den Charakter und die Ordnung der Paschtunen größtenteils regelt, leitet und ausgleicht. Als Pashtunwali wird das Gewohnheitsrecht bezeichnet, das die geistige Lebenseinstellung, die allen Paschtunen gemeinsam ist, widerspiegelt und für die Paschtunen schon seit grauer Vorzeit gilt.<sup>2</sup> Auch, wenn das Pashtunwali nicht das staatliche Recht darstellt, behandelt es alle Sitten, Traditionen, das gesamte Erbe, Gewohnheitsrecht, Brauchtum und die gesellschaftlichen Beziehungen und bildet so das System der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Beziehungen des Stammes vollständig ab.<sup>3</sup> Es verkörpert alle Merkmale oder Verhaltensweisen, die man von einem Paschtunen erwartet. Obwohl es nicht schriftlich niedergelegt oder genau definiert ist, stellt es den Kern der sozialen Verhaltensregeln der Paschtunen dar. Es ist teilweise Dichtung und teilweise Realität und manifestiert sich in Erzählungen, Liedern, Sprichwörtern, Metaphern usw. Somit ist es im täglichen Leben allen immer präsent. Viele der grundlegenden Konzepte des Pashtunwali entstammen dem mosaikalen Gesetz *“Zahn um Zahn“* und verfolgen den Grundsatz der Gleichheit.<sup>4</sup>

In der Gesellschaft der Paschtunen wird das Pashtunwali zur Regelung aller gesellschaftlichen und internen Angelegenheiten der Gemeinschaft als zentrale Autorität herangezogen, so wie sie sich in den Vorschriften des Pashtunwali manifestiert. Dieses sind die Folgenden: *Melmastiya*<sup>5</sup> (Gastfreundschaft), *Nang*<sup>6</sup> (Ehre), *Nanawatai*<sup>7</sup> (Abbitte leisten), *Ghairat*<sup>8</sup> (Würde) usw. Die gesellschaftlichen Institutionen wie die *Jirga*<sup>9</sup> (Ältestenversammlung zur Lösung von Streitigkeiten), *Maraka*<sup>10</sup> (Ältestenrat zur Lösung kleinerer Probleme) usw. stellen demokratische Strukturen dar. Desgleichen gibt es für Rechtsangelegenheiten eine reguläre

<sup>2</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Uni-versität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>3</sup> Atayee, M. I. (1979)

<sup>4</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>5</sup> **Melmastiya** ist ein wichtiger Aspekt des Pashtunwali, der für Gastfreundschaft und großem Respekt für alle Gäste steht, unabhängig von Rasse, Religion, nationaler Zugehörigkeit und wirtschaftlichem Status und ohne Erwartung einer Gegenleistung oder von Vorteilen.

<sup>6</sup> **Nang** bezeichnet die Ehre. Zur Bewahrung von Mut, Anstand, Großzügigkeit und anderen der im Pashtunwali verkörperten guten Eigenschaften.

<sup>7</sup> **Nanawatai** steht für Abbitte leisten, wörtlich heißt es „in jemandes Haus eintreten“, um um Vergebung zu bitten.

<sup>8</sup> **Ghairat** bedeutet, dass ein Paschtune seine Würde und Ehre wahren muss. Die Ehre spielt in der Paschtunen-Gesellschaft eine wichtige Rolle und bei den meisten anderen Lebensregeln geht es darum, die eigene Ehre bzw. den Stolz zu verteidigen.

<sup>9</sup> **Die Jirga** ist ein Rat, eine Versammlung von Stammesältesten, die zur Klärung verschiedener Arten von Streitfragen einberufen wird: z.B. Kriegsführung, Beilegung eines Konflikts zwischen Privatpersonen oder zwischen verschiedenen Stämmen.

<sup>10</sup> **Maraka** ein Ältestenrat zur Lösung von kleineren Streitfragen innerhalb der Gesellschaft der Paschtunen.



Justiz in Form der *Jirga* (alternative Streitbeilegung), *Tigah*<sup>11</sup> (Waffenruhe), *Nogha* (Strafzahlung) usw.. Auch eine reguläre Exekutive ist vorgesehen in Form der *Lashkar*<sup>12</sup> (Bürgermiliz), *Tsalwashtees*<sup>13</sup> (Friedenskräfte), *Cheegha*<sup>14</sup> (Aufruf zum Handeln) und Ähnliches.<sup>15</sup>

Das Pashtunwali gilt für jeden, der in einem Siedlungsgebiet der Paschtunen lebt. Ein Paschtune, der an einem anderen Ort auf der Welt lebt, müsste sein Leben auch gemäß dem Pashtunwali führen, da er seiner Abstammung nach Paschtune ist<sup>16</sup>; es ist überall gleichermaßen gültig. Obwohl die Grundsätze des Pashtunwali überall gleich sind, weicht die Interpretation je nach Ort leicht voneinander ab. Diese Interpretation wird als *Narkh* bezeichnet<sup>17</sup> (Regelwerk des Pashtunwali über die Strafmaß und Bestrafung). So sprechen beispielsweise die Paschtunen im nördlichen Bereich Pakistans den Yousafzai-Dialekt, diejenigen im südlichen Pakistan und in Nordafghanistan dagegen den Qandahari-Dialekt.<sup>18</sup>

### Die wesentlichen Kodizes des Pashtunwali

Die wichtigsten Kodizes des Pashtunwali sind:

#### Melmastiya (Gastfreundschaft)

*Melmastiya* (Gastfreundschaft) ist ein wesentlicher Aspekt des *Pashtunwali*. *Melmastiya* bedeutet allen Besuchern Gastfreundschaft und tiefempfundenen Respekt entgegenzubringen, unabhängig von Rasse, Religion, nationaler Zugehörigkeit und wirtschaftlichem Status und ohne Erwartung einer Belohnung oder von Vorteilen. *Melmastiya* verlangt auch, dass dem Gast Sicherheit gewährt wird und hat manchmal Vorrang vor der *Badal* (Vergeltung). Das bedeutet, wenn ein Feind anklopft und Zuflucht sucht, muss man ihm diese gewähren. Dieser Teil der *Melmastiya* war ein großer Streitpunkt zwischen den britischen Kolonialherren und den Paschtunenstämmen. So konnte sich z.B. ein Gesetzesbrecher oder Straftäter aus den besiedelten Gebieten von Khyber Pakhtunkhwa in die Stammesgebiete

<sup>11</sup> **Tigah** bedeutet Feuerpause oder Waffenstillstand Dies bezieht sich auf einen Stein, der zwischen die Streitpartien gelegt wird und an dem keine vorbei darf; dieser Ausdruck ist jedoch hauptsächlich symbolisch und es wird nur selten tatsächlich ein Stein auf die Konfliktlinie platziert.

<sup>12</sup> **Lashkar** ist eine Miliz zur Durchsetzung der Urteile der Jirga.

<sup>13</sup> **Tsalwashtee** ist eine Stammesmiliz in der Waziristan Agency, die für die Durchsetzung der Entscheidungen der Jirga zuständig ist.

<sup>14</sup> **Cheegha** ist eine Gruppierung der Qaumi Lashkar, die bei Diebstählen oder ähnlichen Straftaten spontan zusammengestellt wird.

<sup>15</sup> Khan, T. M. (2008) S. 72

<sup>16</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>17</sup> **Narkh** ist nicht kodifiziertes Gewohnheitsrecht, das das Strafmaß und die Form der Bestrafung für alle Arten von Verstößen gegen die Sitten, Regeln und Traditionen des Volkes festlegt.

<sup>18</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

Pakistans flüchten (FATA) und dort Zuflucht und Schutz finden.<sup>19</sup> Für die Paschtunen gilt ein *Malma* (Gast) als ein Segen Gottes. Die Paschtunenlegende von Prinz Bahram illustriert die *Melmastiya*. Es gab ein *Deo* (böses Wesen) namens Toroban, das in die Prinzessin *Gulandama*, die Ehefrau des Prinzen Bahram, verliebt war. Eines Tages drang Toroban in den Palast ein und entführte die Prinzessin gewaltsam. Als Prinz Bahram von der Entführung *Gulandamas* erfuhr, verließ er das Königreich seines Vaters, um seine Frau zu suchen. Nachdem er zwei Jahre herumgewandert war, erfuhr er, dass *Gulandama* lebte und in einem eisernen Käfig auf dem höchsten Berg der Welt, dem Berg Qaf, gefangen gehalten wurde. Prinz Bahram mobilisierte die Truppen seines Vaters, die durch zwei weitere Armeen aus Sayafun und Saif ul Muluk verstärkt wurden. Mit Unterstützung der Armeen von Crow machten sich die drei Armeen auf die lange Reise zum Berg Qaf. Als sie zum Berg gelangten, kam ihnen noch eine Armee von Feen zur Hilfe und sie führten einen erbitterten Krieg gegen die *Deos*. Während der Schlacht verschonte *Prinz Bahram* das Leben von sechs Jinns, die er in einem einzigen Kampf besiegt hatte, weil deren Schwester ihm Gastfreundschaft gewährt hatte, indem sie ihm Essen anbot. Unter Lebensgefahr band er die *Jinns* los, weil er es für falsch hielt, die Bitte der Schwester auszuschlagen.<sup>20</sup>

### **Badal (Vergeltung)**

*Badal*<sup>21</sup>, bedeutet in *Pashto* Vergeltung und soll die Gerechtigkeit wiederherstellen oder an den Übeltätern Rache nehmen. Wer eine Straftat begeht, muss *Badal* bezahlen. *Badal* kann von der *Jirga* auferlegt oder vom *Maraka*, dem Geschädigten, oder einem Mitglied seiner Familie eingefordert werden.<sup>22</sup> Dies gilt für Ungerechtigkeiten, die in der Gegenwart und in der Vergangenheit begangen wurden. Wenn der Übeltäter, seine Familienmitglieder oder Verwandten noch leben, wird Rache geübt oder *Badal* verlangt. Ein Sprichwort der Paschtunen lautet: der Paschtune, der nach 100 Jahren Vergeltung übte sagte: „*Ich habe mich zu früh gerächt.*“<sup>23</sup> Das führt dann zu einer Blutfehde, die sich über Generationen hinziehen, ganze Stämme mitreißen und hunderte von Leben kosten kann. Dies kann jedoch durch Versöhnung, genannt *Nanawatai* (Abbitte leisten) vermieden werden.

### **Nanawatai (Abbitte leisten)**

*Nanawatai*<sup>24</sup> bedeutet Abbitte leisten; wörtlich heißt es „in jemandes Haus eintreten“, um Abbitte zu tun. Hinter *Nanawatai* steht der Gedanke, dass sich jemand seinem Gegner vollständig unterwirft und ausliefert, ihn um Verzeihung bittet und

<sup>19</sup> Gohar, A. (2005)

<sup>20</sup> Ahmad, A. (2010) S. 14

<sup>21</sup> **Badal** bedeutet in der Paschtunen-Gesellschaft Vergeltung.

<sup>22</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 11

<sup>23</sup> Ahmad, A. (2010) S. 13

<sup>24</sup> **Nanawatai** steht für ‚Abbitte leisten‘, wörtlich heißt es „in jemandes Haus eintreten“, um Vergebung zu bitten.

um den Erlass des *Badal*, das von ihm eingefordert werden soll. Wer Abbitte leistet, muss dann um jeden Preis geschützt werden. Außerdem muss Flüchtigen vor der Justiz Zuflucht gewährt werden, bis die Lage nach dem Pashtunwali entschieden ist. *Nanawatai* kann auch eintreten, wenn die unterlegene Partei bereit ist, zum Haus der Sieger zu gehen und diese um Vergebung zu bitten.<sup>25</sup>

*Nanawatai* wird jedoch in Fällen von *Namoos* (Bewahrung der Keuschheit der Frauen) abgelehnt oder, wenn jemand anderer als der Ehemann einer Frau beischlief.

*Nanawatai* wird auf vielerlei Art ausgeübt. Eine Methode ist es, dass derjenige, der um *Nanawatai* nachsucht, mit seinen unverschleierte Frauen, die den heiligen Koran über ihren Köpfen halten, zum Haus des Feindes geht, seine Schuld eingesteht und Verzeihung erbittet. Stammesangehörige, wie die Muslime überall, glauben stark an den heiligen Koran und halten es daher für respektlos, eine Bitte abzuschlagen, die mithilfe des heiligen Buches vorgetragen wird. Ferner werden Frauen von allen Paschtunen hoch geschätzt und daher wird eine von ihnen gestellte Bitte selten abgelehnt. Manchmal legt sich derjenige, der um *Nanawatai* nachsucht, in das Grab, das schon für einen Toten aus der engeren oder weiteren Familie des Feindes gegraben wurde.<sup>26</sup> Eine andere Art, *Nanawatai* zu erbitten, ist durch eine *Jirga* von lokalen Ältesten, Würdenträgern und *Ulemas* (Religionsgelehrten), die den Bittsteller auf seine Bitte hin zum Haus des Feindes begleiten und in seinem Namen Verzeihung (*Bakha!*) erbitten. Die Bemühungen der *Jirga* werden immer honoriert und allein durch die Anwesenheit des Bittstellers im Haus des Feindes oder im *Hujra* entsteht eine versöhnliche Atmosphäre zur Wiederherstellung freundlicher Beziehungen. Manchmal wirft der Älteste seinen Turban dem Ältesten der geschädigten Familie vor die Füße und tut Abbitte. Die Bittsteller verbeugen sich zu Füßen des Feindes und schlachten später ein Schaf am Eingang des *Hujra* (Gemeindezentrum) als Symbol der Vergebung. Auf diese Gesten reagiert der Geschädigte positiv.

Aus dem Brauch des *Nanawatai* ergibt sich die Pflicht einen Schuldigen, Mörder oder Rebellen auch gegen den Staat und unabhängig von seinem Verbrechen zu schützen und zu verteidigen. Es ist eine Frage der Ehre, diejenigen, die unter dem Dach eines Paschtunen Zuflucht suchen, zu verteidigen.<sup>27</sup>

So gibt es beispielsweise die Geschichte der Räuberbande, die ein Dorf angriff. Alle Dorfbewohner, Männer und Frauen, zogen hinaus, um Haus und Hof zu verteidigen. Nur eine alte Frau blieb zurück, weil sie wegen ihres hohen Alters

<sup>25</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 66

<sup>26</sup> Khan, T. M. (2008) S. 75

<sup>27</sup> Interview mit dem Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, Mansur Durrani am 5. Oktober 2015 in Kandahar.

nicht am Kampf teilnehmen konnte. Sie stand auf der Schwelle ihrer Hütte und beobachtete ungeduldig das Geschehen, an dem zwei ihrer Söhne aktiv beteiligt waren. Nach einem langen Kampf wurden die Räuber besiegt, aber zwei von ihnen suchten im Haus der alten Frau Zuflucht. Die Dorfbewohner verfolgten sie und waren völlig überrascht, als die alte Frau die Hände hob und ihnen den Zutritt zum Haus verwehrte. Einer der Dörfler trat auf sie zu und sagte: *“Mutter, was machst Du da? Geh aus dem Weg. Weißt Du nicht, dass diese zwei Männer für den Tod Deiner beiden Söhne verantwortlich sind?”* Die alte Frau antwortete voller Stolz: *„Das mag wohl sein, aber sie sind zu mir gekommen und haben Nanawatai erbeten und ich kann es nicht zulassen, dass irgendjemand Hand an sie legt, so lange sie unter meinem Dach weilen“*.<sup>28</sup>

### Nang (Ehre)

*Nang* steht für die Ehre. Es geht um die Bewahrung von Mut, Anstand, Großzügigkeit und anderen des im Pashtunwali verkörperten guten Eigenschaften. Dies ist der Kern des Pashtunwali und alle guten Eigenschaften, d.h. Gastfreundschaft, Respekt der Ältesten und der Frauen, Vergebung usw. basieren auf dem Grundsatz des *Nang*.<sup>29</sup> *Nang kowal* (die Ehre schützen) dient zum Schutz der eigenen Rechte und ist die Pflicht jedes Paschtunen, um die eigene Familie und den Stamm zu schützen. Keiner, der wegen *Nang* (Ehre) stirbt wird je vergessen, denn er wird für die anderen Stammesangehörigen zu einer legendären Persönlichkeit.<sup>30</sup>

### Ghairat (Würde)

*Ghairat* bedeutet, dass Paschtunen ihre Würde und Ehre wahren müssen. Die Ehrespielt in der Paschtunen-Gesellschaft eine wichtige Rolle und bei vielen anderen Lebensregeln geht es darum, die eigene Ehre und den Stolz zu verteidigen. Hierfür muss der Paschtune sich selbst und andere respektieren, insbesondere Personen, die er nicht kennt. Der Respekt beginnt zuhause unter den Mitgliedern der Familie und den Verwandten.<sup>31</sup> *Ghairat* gehört zu *Namoos* (die Keuschheit der Frauen beschützen) und es heißt, dass derjenige, der kein *Ghairat* hat, sein *Namoos* nicht wahren kann.<sup>32</sup> Es ist eine Beleidigung, jemanden *Begairat* (würdelos) zu nennen und niemand würde es wagen, jemanden so zu nennen. Wenn beispielsweise auf eine Paschtunin *Toor*<sup>33</sup> (Frauen, die einer illegalen sexuellen Beziehung schuldig sind) zutrifft, ist es eine Sache von *Ghairat* die beschuldigte Frau und ihren Partner

<sup>28</sup> Ahmad, A. (1980)

<sup>29</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>30</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>31</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>32</sup> **Namoos** bedeutet wörtlich ‚Keuschheit‘, im allgemeinen Sprachgebrauch jedoch Frauen. Die Keuschheit der Frauen beschützen, heißt *Namoos* zu beschützen.

<sup>33</sup> **Toor** bedeutet die Vergewaltigung einer Frau oder ihre Beteiligung an einer illegalen sexuellen Beziehung mit einem anderen Mann.

zu erschießen.<sup>34</sup>

### **Mehrana (Mut)**

Das Wort *Mehrana*<sup>35</sup> bedeutet eine mutige Tat. Das Pashtunwali verlangt, dass jeder *Paschtune* sein *Mehrana* unter Beweis stellt, wenn Opfer gefordert sind, um einen Gegner zu besiegen, die Rechte der Familie oder die Grenzen des Heimatlandes zu beschützen. Wer diese Eigenschaft nicht hat, gilt nicht als Paschtune. Das Wort ist abgeleitet von 'Mehra', Ehemann. Auch ein Stammesmitglied kann als Mehra<sup>36</sup> bezeichnet werden. Ein paschtunisches Sprichwort besagt „*dort, wo Mehrana sind, gibt es Heimat*“.<sup>37</sup> In diesem Fall bedeutet Heimat Wohlstand, Wohlergehen und Zivilisation.

### **Narkh (Sammlung von Vorschriften über die Strafen für Verbrechen)**

*Narkh* ist das Gewohnheitsrecht des Stammes. *Narkh* ist ein sehr umfassender Begriff; er enthält die Strafen für alle möglichen Verstöße und Verbrechen. Einige Stämme haben ihr eigenes *Narkh*, aber die wesentlichen Grundsätze aller *Narkh* sind gleich.<sup>38</sup>

Bei den Paschtunen gibt es zwei Arten von *Narkh*: *Ahmadzai Narkh* und *Razmak Narkh*. *Ahmadzai Narkh* wiederum besteht aus *Issa Narkh* und *Mussa Narkh*, wobei *Issa Narkh* sehr streng und genau ist. Der Geltungsbereich des *Ahmadzai Narkh* erstreckt sich von Ghazni bis Nangarhar einschließlich Logar und einigen Gebieten der Provinz Patkiya in Afghanistan. Das *Razmak Narkh* gilt in Waziristan und den umliegenden Gebieten in Pakistan<sup>39</sup>.

*Narkh* ist das Gesetz des Stammes und für alle Stammesangehörigen verbindlich. Wer sich weigert, sich dem *Narkh* zu beugen, wird aus dem Stamm ausgestoßen und verliert seine Stammesrechte. Die Paschtunen sagen: "*Dawatanwowzakhi day Nakha ma woza*" - man kann seine Heimat verlassen, aber man kann sein *Narkh* nicht vergessen. Das Sprichwort bezeugt, dass die Paschtunen dem *Narkh* außerordentliche Bedeutung beimessen.<sup>40</sup>

*Narkh* ist ein sehr einfaches Rechtssystem und soll die geistigen und materiellen Angelegenheiten des Stammes regeln. Mit der Entwicklung der Stämme hat sich

<sup>34</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 12

<sup>35</sup> Das Wort **Mehrana** bedeutet eine mutige Tat. Das Pashtunwali verlangt, dass jeder Paschtune sein Mehrana unter Beweis stellt, wenn Opfer gefordert sind, um einen Gegner zu besiegen, die Rechte der Familie oder die Grenzen des Heimatlandes zu beschützen.

<sup>36</sup> Atayee, M. I. (1979) S 59

<sup>37</sup> Khan, T. M. (2008) S. 76

<sup>38</sup> Atayee, M. I. (1979)

<sup>39</sup> Interview mit dem Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, Mansur Durrani am 5. Oktober 2015 in Kandahar.

<sup>40</sup> Atayee, M. I. (1979)

auch das *Narkh* verändert. Eine Person kann das *Narkh* durch *Maraka* und eine *Jirga* für sich in Anspruch nehmen. Das *Narkh* wird nur bei der *Jirga* angewendet und nicht von den modernen staatlichen Gremien und bürgerlichen Gesetzbüchern. Die Stämme, die über *Jirgas* verfügen, haben auch *Narkh*. Im Westen Afghanistans hat das *Narkh* seine Bedeutung verloren, an seine Stelle sind die Zivilgerichte getreten. Dort wurde nur das Wort *Jura* (Versöhnung) beibehalten, was im Süden und Osten des Landes als *Rogha* (Versöhnung) bezeichnet wird. Beide Wörter bedeuten Versöhnung und Waffenruhe. Wenn die Streitigkeiten zwischen zwei Stammesangehörigen oder zwei Familien so heftig werden, dass sie drohen, dem gesamten Stamm zu schaden, heißt es: "*Jura pre waghwarey*", was bedeutet, dass ihr Streit beendet und sie versöhnt werden müssen. Hier bedeutet *Jura* ein sehr simples *Narkh*, das früher einmal galt.<sup>41</sup>

In den östlichen und südlichen Provinzen Afghanistans hat jeder Stamm sein eigenes *Narkh*. Dieser Unterschied zeigt schon, dass das Stammesleben am zerfallen ist, aber immer noch gibt es zwei bedeutende Varianten des *Narkh*. *Ahmadzai Narkh* und *Razmak Narkh* regeln nicht nur die Rechtsbeziehungen dieser Stämme, auch andere Stämme beziehen sich zur Beilegung ihrer Streitigkeiten darauf.<sup>42</sup>

### **Nogha (Strafzahlung)**

*Nogha*<sup>43</sup> ist eine Strafzahlung, die dem Täter auferlegt wird. Die Grenzen dafür sind im *Narkh* festgelegt. Handelt es sich jedoch um eine schwerwiegende Tat, um eine neuartige Tat oder eine, die durch neuartige Mittel begangen wurde, sind die *Narkhiyaan* berechtigt, festzulegen, wie hoch die *Nogha* sein soll. *Nogha* in einer bestimmten Höhe ist z.B. für das Fällen eines Waldbaums festgelegt oder für Diebstahl. Die *Nogha* für *Mirata* (Tötung aller männlichen Familienmitglieder) ist höher. Wird die *Nogha* nicht bezahlt, wird eine weitere *Nogha* fällig.<sup>44</sup> Die *Nogha* kann man abmildern, indem man um Verzeihung bittet, aber ein Stammesangehöriger wird das nicht tun, da es als Schande für den gesamten Stamm gilt.

### **Tsalwekhtee (Bürgermiliz)**

Dieser Begriff wird für die Bewachung von Wäldern oder Gemeinschaftseigentum des Stammes und das Abwenden häufiger Gefahren verwendet, was bei den Stämmen als Gemeinschaftsaufgabe gilt. Wenn es einen *Brid* (Angriff) auf Gemeinschaftseigentum oder den Stamm selbst gibt, erhält eine Gruppe

<sup>41</sup> Atayee, M. I. (1979)

<sup>42</sup> Interview mit dem Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, Mansur Durrani am 5. Oktober 2015 in Kandahar.

<sup>43</sup> **Nogha** ist eine Strafzahlung, die dem Täter auferlegt wird und die Grenzen dafür sind im *Narkh* festgelegt.

<sup>44</sup> Atayee, M. I. (1979)

bewaffneter Männer - normalerweise mehr als fünfzehn - von der Jirga den Auftrag, die Täter festzunehmen. Diese Gruppe heißt *Tsalwekhtee* (Bürgermiliz). Die *Tsalwekhtee* wird bewaffnet und bricht auf, um die Aufgabe vor Sonnenaufgang zu erledigen. Wer sich weigert, trotz Anordnung bei der *Tsalwekhtee* mitzumachen, muss eine *Nogha* bezahlen, die normalerweise von der *Jirga* festgelegt wird.<sup>45</sup>

### **Cheegha (Ruf zum Gemeindedienst)**

*Cheegha* ist ein Aufruf, normalerweise durch Trommeln, zur Hilfeleistung oder zum Gemeindedienst. Auch bei drohenden Gefahren wird zur *Cheegha* gerufen. Sobald der *Cheegha-Ruf* ertönt, läuft jeder Nachhause, holt seine Waffen und läuft dorthin, von wo der *Cheegha-Ruf* kam. Wenn eine *Cheegha* wegen eines *Jugra* (bewaffneter Zusammenstoß zwischen Stämmen) ausgerufen wird, versammeln sich alle am Ort der *Cheegha* und tanzen gemeinsam den *Attan* (Tanz, der bei Krieg oder Hochzeitsfeiern aufgeführt wird), von dort begeben sie sich zur *Jirga*. Allen, die nicht bei der *Cheegha* erscheinen, wird eine *Nogha* auferlegt. Bei wichtigen Ereignissen, kann die *Nogha* so hoch sein, dass das Haus des Abwesenden niedergebrannt werden muss. Das Sprichwort „Eine *Cheegha* um Mitternacht gibt es nicht ohne Anlass“, bezeugt, dass ein *Cheegha-Ruf* normalerweise erfolgt, wenn Gefahr im Verzug ist.<sup>46</sup>

Bei Stämmen, die noch die alten Bräuche pflegen, werden die Trommeln bei der *Cheegha* so kunstvoll geschlagen, dass mit dem Rhythmus schon die Art der Gefahr kommuniziert wird. So ist der Trommelrhythmus zur Warnung vor einem bevorstehenden Angriff *Chapaw* (Angriff ohne Vorwarnung, normalerweise für Plünderungen) anders als der für die Ankündigung eines Hochwassers oder Brandes. Wer zuerst für die *Cheegha* eintrifft, gilt als mutig und eifrig, wer spät kommt, wird geringgeschätzt und manchmal sogar bestraft.

Der Begriff *Cheegha* wird in den östlichen und südlichen Regionen Afghanistans verwendet. In Westpakistan heißt der Aufruf *Nara* und anstatt Trommeln, ertönt eine Trompete.

Diese 10 Säulen sind jedoch nicht die einzigen Bestandteile des Pashtunwali. Weitere wichtige Werte in diesem Kodex sind: Gleichheit, Respekt, Loyalität, Stolz, Tapferkeit, *Purdah* (Schleier), Suche nach Romanzen, die Anbetung Allahs, selbstlose Liebe eines Freundes, *Jirga*, *Tigah* (Waffenstillstand), *Hujra* (Versammlungsort), *Tsalwashtees*, und so weiter.<sup>47</sup>

Das Pashtunwali wird praktisch von jedem *Paschtunen*, der ihm verpflichtet ist, hoch geschätzt. Die Paschtunen praktizieren den Kodex in unterschiedlichem

<sup>45</sup> Atayee, M. I. (1979)

<sup>46</sup> Atayee, M. I. (1979)

<sup>47</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 76-77

Ausmaß und er ist tief in den sozialen Strukturen ihres Lebens verwurzelt, unabhängig von ihrem sozialen und wirtschaftlichen Status. Auch, wenn es nicht mit rechtlichen oder offiziellen Sanktionen verbunden ist, ist es für jeden, der im Siedlungsgebiet von Paschtunen lebt, verbindlich.<sup>48</sup> Über den Vergleich des Pashtunwali mit dem angelsächsischen Recht sagt Ghani Khan:

*“...ihr nennt es ein Gesetz und sperrt es in ein Buch, der Paschtune nennt es einen Brauch und hebt es im Schatzkästchen seiner Frau auf ... ihr braucht einen Richter oder Rechtsanwalt, um das Recht zu kennen, er kennt seine Bräuche, bevor er noch essen kann. Er muss keinen gelehrten Mann mit einer Perücke befragen, um zu wissen, gegen welches Gesetz er verstoßen hat... er weiß das schon, wenn er die Tat begeht”.*<sup>49</sup>

Je strenger ein Paschtune die Grundprinzipien des Pashtunwali bzw. das Paschtunentum lebt, umso mehr verehrt und schätzt ihn seine Umgebung und umgekehrt.<sup>50</sup> Die Regeln des Pashtunwali verlangen von einem Paschtunen, seine Heimat zu verteidigen, Flüchtlingen, egal welchen Glaubens, welcher Kaste oder wirtschaftlichen Position, Zuflucht und Schutz zu gewähren (auch Feinden), eine Beleidigung mit einer Beleidigung zu ahnden und eine Belästigung seiner Frauen mit dem Tod. Paschtunen brüsten sich immer ihres *Paschtunentums* und des *Pashtunwali* und sind sehr stolz darauf. Streitende Paschtunen beschimpfen sich in der Hitze des Gefechts mit dem Spruch *“Du bist gar kein Paschtune, Du lebst das Paschtunentum nicht”*.<sup>51</sup> In den Paschtunen-Gemeinden erwirbt sich ein Mitglied Respekt durch Alter und Rang, aber das Konzept der Gleichheit ist sehr wichtig für die Paschtunen.<sup>52</sup> Nach dem *Pashtunwali* sind alle *Paschtunen* gleich. Es wird kein großer Unterschied gemacht zwischen den Mächtigen und ihrem Gefolge, zwischen den Reichen und den Benachteiligten. Arme und Reiche treten gleichermaßen stolz auf, denn das erachtet man für unabdingbar, um nicht von einem Gegner übervorteilt zu werden. Auf Befehle zu reagieren widerstrebt einem *Paschtunen* zutiefst, daher sind *Paschtunenfürher* eher ‚Primi inter Pares‘ und nicht Befehls-geber, die automatisch Gehorsam erwarten.<sup>53</sup>

### **Im Pashtunwali vorgesehene Institutionen und Foren**

Die wichtigsten sozialen Institutionen des Pashtunwali sind:

<sup>48</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>49</sup> Ghani Khan. (2010) S. 24-25

<sup>50</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>51</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Uni-versität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>52</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>53</sup> Ghani Khan. (2010) S. 24-25



### Jirga (Versammlung zur Klärung von strittigen Fragen)

Die *Jirga* ist ein Rat bzw. eine Versammlung von Stammesältesten, die zur Klärung verschiedener Arten von Streitfragen einberufen wird, wie z.B. Kriegsführung, Beilegung eines Konflikts zwischen Privatpersonen oder zwischen verschiedenen Stämmen usw. Es ist eine große Zusammenkunft, an der *Masharan* (Älteste) teilnehmen, um wesentliche Fragen, die im Siedlungsgebiet der Paschtunen anstehen, zu untersuchen und zu lösen.<sup>54</sup> Die Versammlung kann vielerlei Zwecke haben und wird von Ältesten oder *Malaks*<sup>55</sup> bzw. *Spingrey* (weißbärtige Älteste) geleitet. Hierbei sollen die Ältesten persönliche oder Gemeinschaftsprobleme lösen. Die Mitglieder der *Jirga* führen *Maraka* (Diskussionen) über das Für und Wider der jeweiligen Streitfrage nach dem *Riwaj*<sup>56</sup> (Bräuche und Traditionen) oder nach dem islamischen Recht, d.h. die *Sharia*.<sup>57</sup>

Beide Streitparteien legen vor den Ältesten *Waak*<sup>58</sup> (Zeugnis) ab und die *Jirga* findet einen *Lyar* (Ausweg) aus dem Problem. Von den Streitparteien benannte *Mashar*, meist handelt es sich dabei um einflussreiche *Jirga mar*<sup>59</sup> (jemand mit viel Erfahrung in Angelegenheiten der *Jirga*) oder *Qula war* (redegewandte Person), untersuchen die Angelegenheit dann in der *Jirga*. Vor Weiterführung der Verhandlungen, stellt man beiden Parteien anheim, das Problem entweder mit dem lokalen *Riwaj* oder der *Sharia* zu lösen<sup>60</sup>.

Sobald die *Jirga* ihre Entscheidung gefällt hat, kann sie von den Parteien nicht mehr angefochten werden, sie wird für alle verbindlich; die unterlegene Partei kann jedoch noch eine andere *Jirga* ihrer Wahl anrufen. Die andere *Jirga* rollt den Fall jedoch nicht von vorne auf: sie prüft lediglich die letzte Entscheidung dahingehend, ob sie mit der *Scharia* und dem Gewohnheitsrecht im Einklang steht. Wer die Entscheidungen der *Jirga* nicht befolgt, hat mit ernsthaften Konsequenzen zu rechnen, d.h. Zerstörung oder Abbrennen des Wohnhauses, Geldstrafe, *Swara*<sup>61</sup> (Verheiratung einer Frau mit einem Verwandten des Opfers als Entschädigung zur Beilegung des Konflikts) leisten, Verstoß aus der Heimat usw.<sup>62</sup>

<sup>54</sup> FRC. (2012) S. 13

<sup>55</sup> Eine Person mit einem guten Ruf, die von der pakistanischen Regierung und der Bevölkerung der FATA gemeinsam ausgewählt wird und als Verbindungsglied zwischen der Bevölkerung und der Regierung fungiert.

<sup>56</sup> **Riwaj** verkörpert alle Bräuche, Traditionen und Normen, nach denen ein Paschtune sein Leben ausrichtet.

<sup>57</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>58</sup> **Waak** ist das Zeugnis das beide Streitparteien vor der *Jirga* zur Beilegung des Konflikts ablegen.

<sup>59</sup> **Jirga Mar** jemand, der viel Erfahrung mit der *Jirga* hat.

<sup>60</sup> **Islamische Shariah** das islamische Recht, nachdem alle Moslems weltweit ihr Leben ausrichten müssen.

<sup>61</sup> **Swara** eine Stammestraktion, der Täter bietet dem Geschädigten ein Mädchen zur Frau an, um den Konflikt beizulegen.

<sup>62</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober

Wenn es den lokalen Ältesten und Mitgliedern der *Jirga* nicht möglich ist, bestimmte Probleme nach den lokalen Bräuchen und Traditionen zu lösen, wendet man sich an das islamische Recht, die *Scharia*.<sup>63</sup> Man konsultiert in der Gemeinde anerkannte und respektierte islamische Gelehrte, die die lokalen Bräuche und Traditionen kennen, damit sie nach Maßgabe der Scharia eine Lösung finden. Die Mitglieder der *Jirga* und die Ortsältesten stellen dann sicher, dass die nach islamischem Recht getroffene Entscheidung umgesetzt wird. Es gibt viele Beispiele dafür, dass unter Einbeziehung beider Parteien eine Problemlösung mit Hilfe der Scharia gesucht wurde. In diesen Fällen lassen die Mitglieder der *Jirga* beide Streitparteien schriftlich erklären, dass sie das Problem nach der Scharia lösen wollen.<sup>64</sup> Bekannte und geschätzte *Qazis* (religiöse Fachleute) werden befasst, die dann ein Urteil entsprechend der islamischen Scharia sprechen. Eine Missachtung des Urteils hat ernsthafte Konsequenzen. Dem Betroffenen wird eine hohe *Nogha* (Strafzahlung) auferlegt, wie Abbrennen des Hauses, Ausweisung aus dem Heimatgebiet usw.

Es gibt im Wesentlichen vier Arten von *Jirgas*:

- 1) *Persönliche Ebene Jirga oder Maraka*: Dies wird für kleinere Streitfälle wie Schulden, Erbschaften, Landverteilung, Diebstahl) zwischen zwei Parteien angewendet, die dem gleichen *Khel* (Unterstamm) angehören.
- 2) *Qaumi oder Ulasi oder Große Jirga*: Diese *Jirga* wird von einem oder mehreren Stämmen eingesetzt, um in Sachen wie Mord, Fehden zwischen verschiedenen Stämmen, fremde Aggression, Entwicklungsprogramme etc. zu entscheiden.
- 3) *Hokumati Jirga*: Diese *Jirga* wird in den FATA von staatlicher Seite von einem politischen Beauftragten (Political Agent)<sup>65</sup> einberufen oder geleitet, um politische Themen zwischen der pakistanischen Regierung und der Bevölkerung in den FATA zu behandeln, die die Entwicklung, Recht und Ordnung usw. betreffen. *Hokumati Jirgas* sind Pflichtveranstaltungen, die nach der FCR (Frontier Crime Regulation - Strafrechtsverordnung in den Grenzgebieten) in geschützten Gebieten in den Federally Administered Tribal Areas Pakistans abgehalten werden.
- 4) *Loya Jirga*: Der Begriff *Loya Jirga* ist gleichbedeutend mit der *Qaumi Jirga*

---

2015 in Peshawar.

<sup>63</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>64</sup> FRC. (2012) S. 13

<sup>65</sup> Ein **Political Agent** ist ein von der pakistanischen Regierung eingesetzter staatlicher Verwalter in den Stammesgebieten von Pakistan

in den FATA, in Afghanistan wird damit auch die afghanische Nationalversammlung bezeichnet. Sie wird bei Streitigkeiten zwischen zwei oder mehreren Stämmen einberufen. *Jirga-Spezialisten* von anderen Stämmen oder ein regionaler Rat werden eingeladen, um einen Krieg oder einen Waffenstillstand zu verkünden oder einem nationalen Notstand entgegenzutreten oder eine Angelegenheit von nationaler Bedeutung zu behandeln.

Die *Jirga* ist eine geschichtlich gewachsene Institution und wurde nicht durch ein Gesetz, einen Beschluss oder ein Dekret geschaffen. Da die paschtunische Gesellschaft egalitär ist, besteht eine Rechenschaftspflicht nach unten gegenüber dem Volk, im Gegensatz zu den formalen Institutionen (Gerichten), bei denen eine Rechenschaftspflicht nach oben besteht. Der Hauptzweck einer *Jirga* ist es, Streitigkeiten oder Konflikte beizulegen, es wird über Verbrechen und Verstöße als Gremium entschieden. Die *Jirga* knüpft Verbindungen nach oben und nach unten zur und von der Regierung.<sup>66</sup> Darüber hinaus hat die *Jirga* die Aufgabe, den Sachverhalt und Standpunkte zu klären, dabei gelten die Grundsätze der Redefreiheit, der Vermittlung, Transparenz, Vertrauen auf die Gemeinschaft, Rechenschaftspflicht und wiedergutmachendes Recht.

Die *Jirga* stellt auch eine Exekutive dar. Sonderkräfte wie die *Lashkar/Tsalwashtees* (Bürgermilizen) sorgen für den Vollzug der Urteile der *Jirga*.<sup>67</sup>

Innerhalb einer *Jirga* gibt es keine hierarchischen oder pyramidenartigen Strukturen. Traditionell sitzen alle Teilnehmer und Mitglieder der *Jirga* in einem Kreis auf dem Boden. Es gibt kein Podium oder amtliche Formalien, lediglich die gesellschaftliche Hochachtung und Anerkennung der Mitglieder der *Jirga* und Ältesten.<sup>68</sup>

In der traditionellen paschtunischen Gesellschaft wird unter den folgenden Bedingungen eine *Jirga* einberufen:

- 1) Ein *Jirga-Verfahren* kann wegen einer Beschwerde, einem Streit oder anderen Handlungen eingeleitet werden, bei denen ein Einschreiten oder eine Lösung geboten ist. Weitere Gründe können die Durchsetzung der Regierungspolitik oder -forderungen sein, Entscheidung über eine Verhandlung mit der Regierung, Verhandlung/Verteilung von Leistungen usw.

<sup>66</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>67</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Universität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>68</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

- 2) Die *Jirga-Mitglieder* werden entweder von den Streitparteien oder von *Qaum* (Ortsansässige) benannt. Die Mitglieder der *Hokumati* oder staatlichen *Jirga* in den pakistanischen Federally Administered Tribal Areas werden vom Political Agent (Regierungsvertreter) benannt.
- 3) Nach der Zusammenstellung der *Jirga* kontaktieren ihre Mitglieder den Geschädigten und versuchen, ihn milde zu stimmen, damit er einer *Tigah* (Waffenruhe) zustimmt oder im Falle eines Mordes, wenn geschossen wird, der Beendigung der Feindseligkeiten.
- 4) Dann beginnen die Mitglieder der *Jirga* den Sachverhalt und die Vorwürfe festzustellen oder sogar schon eine vorläufige Aufstellung der Forderungen zu machen.
- 5) Dann fordert die *Jirga* von den Streitparteien die *Waak* (Entscheidungsbefugnis). Dadurch wird das Urteil der *Jirga* für die Streitparteien verbindlich, sie müssen es anerkennen und ausführen, normalerweise ohne Berufungsmöglichkeit.
- 6) Sobald die *Jirga-Mitglieder* die *Waak* erhalten haben, beginnen sie mit den Ermittlungen. Um den Sachverhalt festzustellen, können sie die Streitparteien anhören und Zeugen befragen.
- 7) Vor dem Hintergrund von *Riwaj* diskutieren die Mitglieder die Sache intensiv. Falls erforderlich können die *Jirga-Mitglieder* auch Ortstermine wahrnehmen oder beide Parteien besuchen und ihre Erklärungen hören.
- 8) Nach eingehenden Ermittlungen versuchen die *Jirga-Mitglieder* alles, was in ihrer Macht steht, um eine neutrale und akzeptable Lösung zu finden. Wenn eine Entscheidung getroffen wurde, schwören die *Jirga-Mitglieder* entweder auf *Malga* (Salz), *Tura* (Schwert) oder den heiligen *Koran*. Das Ritual verlangt, dass man die Hand auf einen der genannten Gegenstände legt und schwört, treu hinter der Entscheidung zu stehen.
- 9) Die Überprüfung oder Berufung ist den Streitparteien durch Wahrnehmung des *Haq*<sup>69</sup> (Ausübung des Berufsrechts gegen ein *Jirga-Urteil*) möglich. Normalerweise wird ein *Jirga-Urteil* insgesamt angenommen, aber jede der Parteien kann die Entscheidung auch anfechten. In diesem Fall stellt der Geschädigte seine Sache unter Anführung von Präzedenzfällen und der Regeln des *Narkh* dar.

<sup>69</sup> **Haq** ist das im Pashtunwali vorgesehene Berufsrecht für eine der Streitparteien gegen das Urteil der *Jirga*.

10) Zur Vollstreckung des Urteils stellt die *Jirga* eine *Lashkar* (Bürgermiliz) auf.

Das spirituelle Element der *Jirga* ist ein Grund, warum ihre Entscheidung so verbindlich sind und das zu deren wirksamer Durchsetzung beiträgt. *Spingrey* (Älteste) melden sich freiwillig, um die Problemen zu lösen und tragen dafür alle Kosten selbst, ohne jedwede Unterstützung von Dritten. Sie gelten als Gäste Gottes und wenn man ihre Entscheidung ablehnt, fordert man damit Gottes Fluch heraus.<sup>70</sup> Ein weiteres wichtiges Element der *Jirga* ist die Beteiligungsmöglichkeit für alle. Dies gilt jedoch nicht für die von der Regierung veranstaltete *Jirga (Hokumati Jirga)*<sup>71</sup> in den Federally Administered Areas (FATA) von Pakistan. Traditionell ist es Frauen nicht gestattet, an einer *Jirga* teilzunehmen.<sup>72</sup> Allerdings erhielten Frauen in jüngster Vergangenheit das Recht, an der *Loya Jirga* (Nationalversammlung) von Afghanistan teilzunehmen. Außerdem wurde vor kurzem eine *Frauen-Jirga* eingerichtet, die sich der Belange marginalisierter und verarmter Frauen im pakistanischen Swat-Tal annimmt.<sup>73</sup>

### Hujra (Gemeindezentrum)

Das *Hujra* (Gemeindezentrum) ist eine wichtige Institution in der paschtunischen Gesellschaft. Es ist ein großer Versammlungsraum und fungiert heute als Gemeindezentrum mit vielen *Charpoy* (Sitzgestellen), Wassertöpfen und häufig mit einer musikalischen Darbietung. Hier trifft sich die Gemeinschaft zur Lösung von Streitfragen, allgemeinen Besprechungen, Hochzeiten, Beerdigungen und aus ähnlichen Anlässen.<sup>74</sup> Es ist ein für alle Dorfbewohner offener Treffpunkt. Außer der Erledigung von Angelegenheiten von allgemeinem Interesse, hören die Anwesenden lokale Volksmusik oder besprechen Alltagserlebnisse. Es ist eine wichtige Institution der paschtunischen Gesellschaft, in der die junge Generation die Regeln des Pashtunwali lernen kann.<sup>75</sup> So unterweisen die *Hujra Mashar* oder *Spingrey* (Ältesten) die *Kashar* (Jugendlichen) dort, die ihnen zuhören und dann ihre Anweisungen strikt befolgen müssen. Die Älteren geben nicht nur ihre wertvollen Erfahrungen an die Jungen weiter, sondern auch die Geschichten und Weisheiten, die sie in ihrer Jugend von den früheren Generationen gelernt haben.<sup>76</sup>

Es ist ein ‚Vereinsheim‘, eine Herberge und ein Ort für Rituale und Festlichkeiten. Das Gemeinde-zentrum ist der Ort der gesellschaftlichen Aktivitäten und das

<sup>70</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>71</sup> Die *Hokumati Jirga* wird organisiert und geleitet von einem von der pakistanischen Regierung eingesetzten staatlichen Verwalter (Political Agent) in den Stammesgebieten von Pakistan

<sup>72</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 36

<sup>73</sup> Dawn. (2013, July 11).

<sup>74</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 36

<sup>75</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>76</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 36

Rathaus zur Beilegung von familiären oder stammesinternen Streitigkeiten. Es ist für die Paschtunen die Herberge, in der *Malma* (Gäste) untergebracht werden. Der *Korba* (Gastgeber) muss für die Sicherheit des *Malma* sorgen, als wäre er ein Familienangehöriger. Das *Hujra* (Gemeindezentrum) ist ein sicherer Ort für Straftäter, die es betreten, denn sie werden dort um jeden Preis geschützt. So würde z.B. selbst der Mörder des Sohns oder Bruders des *Hujra*-Besitzers verschont und geschützt werden, wenn er einträte.

Zu den Regeln, die im *Hujra* eingehalten werden müssen, gehört es, dass die *Kashar* (Jugendlichen) aufstehen müssen, wenn ein Älterer eintritt, unabhängig von dessen sozialer oder wirtschaftlicher Stellung.<sup>77</sup> Außerdem sitzen die *Mashar* und die *Malma* am Kopf des Sitzgestells, die Jugendlichen dagegen entweder am Ende oder auf dem Boden. Entsprechend ihrer Seniorität werden die Ältesten von den Jungen bedient, die sich erst auf Geheiß der Ältesten setzen dürfen. Die Jüngeren tragen meist eine Mütze oder ein Stück Stoff auf dem Kopf, wenn sie sich in Gegenwart der Älteren befinden. Wenn ein Gast anwesend ist, wird ihm der Vorzug gegeben und er wird vor den Ältesten bedient. Für die Mitglieder der Gemeinde gilt es als Ehre, einen Gast zu bedienen. Frauen haben keinen Zutritt zum *Hujra*, in dringenden Fällen können ältere Frauen jedoch irgendeinen der Anwesenden im *Hujra* um Rat und die Weitergabe von Informationen bitten.<sup>78</sup>

### Die Entstehung des Pashtunwali

Nach der starken Zuwanderung der Saka, Kushan, Hunnen und Gujjar aus Zentralasien im 5. Jahrhundert, hat sich das Pashtunwali im Laufe der Zeit unter der indigenen Bevölkerung entwickelt.<sup>79</sup> Shaikh Janzada, ein Stammesältester aus Bajaur Agency beschreibt die Entwicklung wie folgt:

*“Über die Jahre hin haben die Paschtunen ihre Traditionen durch mündliche Überlieferung be-wahrt. Die Jungen lernen von den Älteren in den Hujras (Gemeindezentren) oder zuhause und übernehmen die Regeln dann in ihrem Alltagsleben. Die Mashar (Ältesten) oder Malak (eine Person mit einem guten Ruf, die von der pakistanischen Regierung und der Bevölkerung der FATA gemein-sam ausgewählt wird und als Verbindungsglied zwischen der Bevölkerung und der Regierung fungiert) halten die Riway (Sitten und Traditionen) hoch, wenden sie an und ziehen sie zur Ent-scheidung über jeden Verstoß heran.”<sup>80</sup>*

Ein Paschtune trennt sich nicht von seinem Stamm. Für Paschtunen bringt eine

<sup>77</sup> Atayee, M. I. (1979) S. 36

<sup>78</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>79</sup> Gohar, A. (2005)

<sup>80</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

Abweichung von den Grundregeln des Pashtunwali nicht nur Schande über die Person, sondern über den ganzen Stamm. Dadurch kann der Stamm in unendlich lange Feindschaften verwickelt werden oder in anderer Form einen Preis bezahlen müssen, wie durch *Swara* (Verheiratung eines weiblichen Kindes mit dem Opfer als Entschädigung für die Missetat) und *Kunbaha* (Blutgeld) oder andere traditionelle Wiedergutmachungsbräuche.<sup>81</sup> Es war hauptsächlich der hohe Preis, der mit einem Verstoß gegen die Regeln des Pashtunwali verbunden ist, der seinen wahren Geist über die Jahrhunderte bewahrt hat.

Vor der Verbreitung des Islam und in den ersten Jahren nach seiner Einführung, hat das Pashtunwali allein die gesellschaftliche Ordnung gut aufrechterhalten. Durch das Pashtunwali wurden örtliche Regierungen in verschiedenen Gebieten von Zentral- bis Südasien eingerichtet. Später wurde es zur Grundlage zur Errichtung des allerersten Paschtunenstaates im 12. Jahrhundert, dem Ghorid Polity.<sup>82</sup> Dieser Staat wurde jedoch von den Mongolen um das 13. Jahrhundert herum vernichtet.<sup>83</sup> Der paschtunische Nationalismus lebte später im 15. und 16. Jahrhundert in drei Phasen wieder auf. In dieser Zeit wurden die Paschtunen insbesondere aufgrund ihrer einzigartigen gesellschaftlichen Einstellung auf Grundlage von *Silsaly*<sup>84</sup> (Gleichheit) nicht verklavt wie so viele andere Völker; stattdessen gab es einen direkten Übergang zum Feudalismus. Da das Prinzip der Klassenbildung dieser Gesellschaft fremd war, gab es den Feudalismus noch nicht einmal in allen Paschtunengebieten.<sup>85</sup> Dieser Übergang war gekennzeichnet von heftigen Konflikten und Auseinandersetzungen. Es heißt, dass das Pashtunwali Anfang des 17. Jahrhunderts in der dritten Phase des politischen Kampfes der Paschtunen unter Führung von Khushal Khan Khattak entstand.<sup>86</sup> Auch nach Nichols ist das Pashtunwali wohl Anfang des 17. Jahrhunderts als Gegenbewegung zu den Bräuchen und der Kultur des sich ausbreitenden Mogulenreichs stärker formalisiert worden.<sup>87</sup>

Durch strukturelle Änderungen am bestehenden Pashtunwali-System in Pakistan gerieten die gesellschaftlichen Strukturen unter der britischen Herrschaft jedoch in Gefahr. Einem britischen Autor zufolge wurde das Pashtunwali in den bewohnten Gebieten der pakistanischen Provinz Khyber Pakhtunkhwa durch die Einführung von Einrichtungen wie Gerichten, Landbesiedlungen, Steuerverwaltung und Polizei nach der Kolonialisierung durch die Briten verwässert. Dies hatte auch Nebenwirkungen auf das gesellschaftliche Gefüge in den pakistanischen Federally

<sup>81</sup> Khan, T. M. (2008) S. 70-71

<sup>82</sup> **Ghorid Polity** war der erste Paschtunenstaat, der im 12. Jahrhundert entstand.

<sup>83</sup> Rashid, B. (. (2011) S. 2-6

<sup>84</sup> **Silsaly** eine paschtunische Vorschrift, die bedeutet, dass alle Paschtunen, unabhängig von der wirtschaftlichen oder sozialen Stellung, gleich sind.

<sup>85</sup> Coroe, S. O. (1958) S. 123-138

<sup>86</sup> Spain, J. W. (1962) S. 47-54

<sup>87</sup> Khan, T. M. (2008) S. 71-72

Administered Tribal Areas.<sup>88</sup> Obwohl sich diese strukturellen Änderungen drastisch auf die Gesellschaft, Verwaltung und Politik auswirkten, blieb das Pashtunwali für die Paschtunen in den Siedlungsräumen von Khyber Pakhtunkhwa der dominante Orientierungspunkt. Angesichts dieser strukturellen Veränderungen hat ein britischer Autor einen interessanten Vergleich zwischen den Merkmalen der Paschtunen in den Stammesgebieten (Federally Administered Tribal Areas von Pakistan) und denen in Khyber Pakhtunkhwa angestellt. *Bannuci-Paschtunen* (Paschtunen, die im Bezirk Bannu in Khyber Pakhtunkhwa ansässig sind)<sup>89</sup> werden als degeneriertes, bösesartiges Volk beschrieben. Er zeigt jedoch Bewunderung für deren Nachbarn - die Wazir (Paschtunenstamm in den Gebieten Nord- und Südwestwaziristan in den FATA).<sup>90</sup> Die Wazir werden als stolze, patriotische und geschlossene Gemeinschaft beschrieben, die sparsam und einfach in ihren eigenen Gebräuchen sind, aber gastfreundlich gegenüber Fremden.<sup>91</sup>

Später konfrontierte Khan Abdul Gafar Khan, auch Bacha Khan oder Khan Baba genannt, der Begründer der Bewegung *Khudai Khidmatgar*<sup>92</sup>, einer gewaltlosen Bewegung gegen die Briten, die Paschtunen, die sich ihrer eigenen Ehre rühmten, mit der Realität (Armut, fremde Besatzung usw.) ihres Lebens im Grenzgebiet (Frontier, Siedlungsgebiet der Paschtunen). Da die Bewegung im Gegensatz zu Ehre und Rache den Grundsatz der Gewaltlosigkeit verfolgte, betonte *Khan Abdul Gafar Khan* die Freiheit, Zuflucht für marginalisierte Gruppen und den Widerstand der Paschtunen gegen die Besatzungsmacht zur Mobilisierung der Massen in der gewaltlosen Bewegung (*Khudai-Khidmatgar-Bewegung*) gegen die britischen Kolonialherren in Belutschistan und der nordwestlichen Grenzprovinz (Khyber Pakhtunkhwa) in Pakistan.<sup>93</sup> Die Bedeutung der Bewegung lag darin, dass sich die Bewertung evolutionärer Entwicklungen durch die Paschtunen änderte, der Gedanke der Gewaltlosigkeit eingeführt und die traditionellen Formen der Gewalt in den Paschtunengebieten in Khyber Pakhtunkhwa und Belutschistan eingedämmt oder beendet wurden. Die 1941 von *Mawlana Maududi* ins Leben gerufene politische Bewegung mit der Bezeichnung *Jamat-e-Islami* appellierte jedoch an die aggressiven Neigungen in den Paschtunengemeinschaften. Die Bewegung war eine hierarchisch organisierte revolutionäre Streitmacht mit dem Ziel, einer Übernahme des Staates durch islamische Arbeiter zur Etablierung eines wiederbelebten und gereinigten Islam.<sup>94</sup> In den achtziger Jahren wurde die Bewegung der Ausgangspunkt

<sup>88</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 1

<sup>89</sup> Die *Bannucci Pathans* sind eine Gruppe von Paschtunen, die in der Stadt Bannu in Khyber Pakhtunkhwa wohnen.

<sup>90</sup> Die *Wazir* sind ein Paschtunenstamm in den Gebieten Nord- und Südwestwaziristan in den Federally Administered Tribal Areas in Pakistan.

<sup>91</sup> Khan, T. M. (2008) S. 72-74

<sup>92</sup> *Khudai-Khidmatgar-Bewegung* basiert auf dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit. Gegründet von Khan Abdul Ghafar Khan gegen die britischen Kolonialherren.

<sup>93</sup> Banerjee, M. (2000) S. 145

<sup>94</sup> Rashid, B. (. (2011) S. 2-5



für die Stärkung radikaler und gewalttätiger jihadistischer Bewegungen gegen die ausländische Besatzung in Afghanistan und für einen gewaltsamen Aufstand zur Errichtung eines *Islamischen Kalifats* (islamischer Staat auf der Grundlage der islamischen Scharia) in den Paschtunengebieten, d.h. in Swat, der Region Malakand in Khyber Pakhtunkhwa und den Federally Administered Tribal Areas in Pakistan.

Man geht generell davon aus, dass die Kultur der Paschtunen Jahrtausende alt ist, schon vor dem Islam da war und immer noch im Wesentlichen intakte Stammesstrukturen hat. Möglicherweise begünstigten diese rigiden Strukturen und die geographische Isolation die Kultur der Paschtunen, trotz der Wellen von Kriegen und Eroberungen, von denen sie im Laufe der Jahrhunderte überrollt wurden.<sup>95</sup> Die sowjetische Invasion, das Auftreten der nichtstaatlichen Akteure (den Taliban) und die US-amerikanische Invasion Afghanistans erschütterten die traditionellen Formen der paschtunischen Gesellschaft jedoch abrupt und traumatisch.<sup>96</sup> Die Verschlechterung der Sicherheitslage zusammen mit der mangelhaften Regierungsführung und weitreichenden Korruption in den staatlichen Institutionen, öffnete sowohl in Pakistan als auch in Afghanistan eine Kluft zwischen dem Staat und der Gesellschaft, die dazu führte, dass die Bevölkerung sich vernachlässigt und frustriert fühlte. Diese Einstellung der Bevölkerung wurde von den Taliban geschickt ausgenutzt, um sich die paschtunischen Gebiete in Pakistan und Afghanistan einzuverleiben. Wenn sie irgendwo auftreten, fassen sie Fuß in diesem Freiraum und nutzen die Situation der Spaltung aus. Die militanten Taliban trennten die Wurzeln ab, die ihrer Meinung nach, den Staat mit der Gesellschaft verbanden und ihnen bei der Festigung ihrer politischen Macht in den Paschtunengebieten, sowohl in Pakistan als auch in Afghanistan entgegenstanden. So wurden die *Mashar* (Ältesten) ihre ersten Opfer, denn sie verkörperten das Pashtunwali. Allein in den Federally Administered Tribal Areas in Pakistan wurden über dreitausend *Mashar* (Älteste) umgebracht<sup>97</sup> und somit die alte Stammesordnung der Gesellschaft zerstört.

Nach der Zerstörung der alten Stammesordnung und der Einführung der neuen, haben die Taliban viele traditionelle Aspekte der paschtunischen Gesellschaft pervertiert oder geändert, um sie gewaltsam ihrer konservativen Auslegung des Islam anzupassen. Am bekanntesten sind hierbei die Einschränkungen der Bewegungsfreiheit und der Bildungsmöglichkeiten von Mädchen und Frauen, das Verbot von Musik, CDs und Musikinstrumenten. Darüber hinaus haben die Taliban viele der traditionellen Stammesinstitutionen durch Praktiken ersetzt, die

<sup>95</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>96</sup> Ebenda.

<sup>97</sup> FRC. (2012)

sie für islamischer hielten.<sup>98</sup> Shaikh Jahanzada, ein Ältester aus der Bajaur Agency gibt folgendes Beispiel: *“Die Jirga, die traditionelle Form der Streitbeilegung der Paschtunen, bei der die Ältesten zusammenkommen, um Streitfragen wegen Land, Familie und Vermögen zu lösen, wurde in einigen Gebieten durch islamische Shuras, Räte von Geistlichen, ersetzt oder durch einen Qazi, einen Richter im islamischen Recht”*.<sup>99</sup> Ein derartiger Ersatz ist der paschtunischen Kultur generell fremd: die *Jirga* ist ein mehr oder weniger gleichberechtigtes System, in dem jeder Stammesführer das gleiche Mitspracherecht im Verfahren hat, das Shura- und das Qazi-System dagegen, sind stark hierarchisch aufgebaut und stehen dem Geist des StamMESSystems diametral entgegen.<sup>100</sup> Ferner ist ein System mit schnellen, öffentlichen und festgelegten körperlichen Strafen und der Todesstrafe den Paschtunen fremd, da die Streitigkeiten meist zuvor durch von der *Jirga*<sup>101</sup> ausgehandelte Zahlungen beigelegt wurden.

### **Der Islam und das Pashtunwali**

Der Islam spielt im täglichen Leben der Paschtunen eine zentrale Rolle und ist ein tief verwurzelter und wichtiger Bestandteil ihrer Identität. Haji Habib Ullah Khan Asi, Stammesältester und Mitglied der Großen Jirga in den Federally Administered Tribal Areas in Pakistan, sagt: *“Ein Paschtune erkennt die Religion ohne Zweifel und Fragen an, deshalb gibt es keinen Konflikt zwischen der Lehre des Pashtunwali und des Islam und jeder, der seinen religiösen Pflichten nicht nachkommt, wird von der Gesellschaft verachtet”*.<sup>102</sup> Die Einheit des Pashtunwali und des Islam wird im Dorfleben schon durch die physische Einheit der Moschee und des *Hujra* symbolisiert sowie durch die Verankerung der fünf Säulen des Islam in den lokalen Praktiken und sozialen Strukturen.<sup>103</sup> Obwohl die Werte oder Merkmale des Pashtunwali den Islam richtig widerspiegeln, wird das Pashtunwali gelegentlich im Widerspruch zur islamischen *Scharia* oder sogar zu den staatlichen Gesetzen, angewandt, z.B. bei Erbschaften, *Badal* (Vergeltung), Eheschließungen usw.<sup>104</sup> Das Pashtunwali wird je nach Stamm und Gebiet im Vergleich zur *Scharia* bzw. dem islamischen Recht intensiver angewendet. Im nördlichen Paschtunengebiet in Pakistan, d.h. in der Bajaur Agency, der Mohmand Agency und in einigen Gebieten in Swat und Kohistan in Khyber Pakhtunkhwa, dominiert die *Scharia* gegenüber dem Gewohnheitsrecht oder Pashtunwali. Die große Mehrheit der Paschtunen bevorzugt jedoch das Pashtunwali gegenüber der *Scharia* (dem islamischen Recht). Auch

<sup>98</sup> FRC. (2014) S. 6

<sup>99</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>100</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>101</sup> FRC. (2012) S. 9

<sup>102</sup> FRC. (2012) S. 9

<sup>103</sup> Ahmad, A. (1980) S. 105

<sup>104</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Uni-versität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

ein paschtunisches Sprichwort bezeugt dies, das lautet: *“Gegen Entscheidungen nach der Scharia gibt es eine Berufung, gegen die nach dem Pashtunwali nicht”*. Im Islam erben alle Söhne zu gleichen Teilen, das wird im Pashtunwali jedoch zugunsten besonderer Rechte des ältesten Sohnes abgeändert, denn er erbt einen etwas größeren Teil des Vermögens. Desgleichen erbt eine Tochter nach dem Pashtunwali nichts, aber nach der islamischen *Scharia* schon. Es steht nicht mit den Regeln der *Scharia* (islamischem Recht) im Einklang, dass Ausgestoßenen, überführten Straftätern und Mördern Zuflucht gewährt wird, aber dies ist nach dem Pashtunwali unantastbar.

In den Paschtunengebieten in Pakistan und Afghanistan haben beide Parteien die Möglichkeit auszuwählen, ob die Frage nach dem Pashtunwali oder der Scharia gelöst werden soll, bevor sie in der *Jirga* entschieden wird. Dr. Nasrullah Jan (Leiter der Pashto Academy, Universität Peshawar) sagte, dass vor der Entscheidung einer Frage beide Konfliktparteien gefragt werden: „Sollen wir die Frage nach dem Pashtunwali oder den islamischen Regeln der Scharia entscheiden?“<sup>105</sup> In der Praxis hängt es jedoch hauptsächlich von der Situation ab, welches Recht gewählt wird (Scharia oder Pashtunwali). Die Parteien wählen meistens das Recht, das für sie in der jeweiligen Lage am günstigsten ist.

### **Unterschiede zwischen Pashtunwali und islamischer Scharia**

Bei Themen wie Erbschaften, Flucht, versuchtem Ehebruch usw. gibt es häufig Widersprüche oder Unterschiede zwischen dem islamischen Recht und dem Pashtunwali. Diese treten in folgenden Fällen auf:

#### **Zina (rechtswidrige sexuelle Beziehung)**

Im Falle einer rechtswidrigen sexuellen Beziehung, *Zina*, sind der Mann und die Frau zu töten. Nach den *Riwaj* (Sitten und Traditionen) der Stämme der *Malakh* und der *Tappazid* in Nordwaziristan, bei denen eine Frau als die Hälfte eines Mannes gilt, ist die Frau zu töten und dem Mann muss der Fuß abgeschnitten werden. Falls er umgebracht wird, ist seinen Verwandten eine halbe Entschädigung zu zahlen.<sup>106</sup> Nach der Scharia müssen vier Zeugen den Verdacht beweisen, dass ein verheirateter Mann/eine verheiratete Frau *Zina* begangen haben, in diesem Fall ist die Strafe die Steinigung. Wenn jedoch eine ledige Frau diese Tat begeht, muss sie mit hundert Peitschenhieben bestraft werden.<sup>107</sup>

#### **Versuchte Vergewaltigung**

Nach dem Pashtunwali soll der Vormund einer Frau jeden töten, der versucht, diese Frau zu vergewaltigen. Beim Stamm der Turi in der Khyber Agency in den

<sup>105</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>106</sup> Gohar, A. (2005) S. 127

<sup>107</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 88

Federally Administered Tribal Areas in Pakistan, sind vom Vergewaltiger 85.000 Rupien als Tawn (Blutgeld oder Entschädigung) zu bezahlen. Nach islamischem Recht bzw. der Scharia gilt *Tazir* (eine andere Strafe als der Tod), d.h. der Täter wird mit achtzig Peitschenhieben bestraft.<sup>108</sup>

### Vorkaufsrecht

Nach dem Pashtunwali haben die Blutsverwandten eines Landbesitzers ein Vorkaufsrecht, danach derjenige, dessen Land an das zu verkaufende Land angrenzt, danach der benachbarte *Tappa* (Teilstamm), *Khel* (Stamm), das Dorf usw.<sup>109</sup> Nach der Scharia steht das Vorkaufsrecht jedoch drei Personen in einer bestimmten Reihenfolge zu: 1. dem Landbesitzer, der mit dem zu verkaufenden Land einen gemeinsamen Bewässerungskanal oder -weg teilt; 2. jemand mit einem gemeinsamen Interesse an der Verwendung des Wassers, dabei hat derjenige, der durch den Verkauf des Landes am stärksten benachteiligt ist, das Vorrecht (falls es mehr als einen Anrainer des Kanals gibt); 3. der benachbarte Landbesitzer des zu verkaufenden Landes.<sup>110</sup>

### Konsum von Wein oder Alkohol

Das Pashtunwali schreibt keine bestimmte Strafe für den Konsum von Wein oder Alkohol vor. Nach der Scharia allerdings, ist der Konsum von Wein oder Alkohol verboten und der Täter erhält 80 Peitschenhiebe.<sup>111</sup>

### Qisas (Todesstrafe)

Im Pashtunwali hängt die *Qisas* mit der *Badal* (Vergeltung) zusammen, die für notwendig erachtet wird, und manchmal zu endlosen Fehden führt. Der Feind wird auch, wenn das Ereignis weit in der Vergangenheit zurückliegt, gejagt und umgebracht. Die Fehde endet nicht damit, dass der Mörder entkommt oder stirbt. Wenn der Mörder zurückkehrt und kein Kompromiss gefunden werden kann, werden die Erben des Opfers ihn umbringen. Sollte der Mörder sterben, trifft die Vergeltung die nahen Verwandten/Familienangehörigen des Täters. Die Sache kann jedoch auch durch *Nanawatai* (Kompromiss) friedlich geregelt werden, dies geschieht jedoch nur selten. Nach dem islamischen Recht ist die *Qisas* (Todesstrafe) jedoch nur anwendbar, wenn der Mörder lebt. Wenn der Feind tot oder geflohen ist, wird an den Verwandten/Familienangehörige keine Rache geübt. Die nahen Erben des Mordopfers dürfen bewusst den Feind nicht selbst töten; stattdessen übernimmt das die *Ul-ul-Amr* (Regierung in einem Gebiet, in dem die islamische Scharia gilt) für das Opfer.

### Verlobung (Verehelichung)

<sup>108</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 88

<sup>109</sup> Gohar, A. (2005) S. 100-102

<sup>110</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 89

<sup>111</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 90

Nach dem Pashtunwali ist eine Verlobung schon sehr früh erlaubt, manchmal direkt nach der Geburt des Kindes, und kann nicht gelöst werden. Nach der Scharia kann eine Verlobung vor einem bestimmten Alter (14-16 Jahre), je nach der islamischen Schule, bei Erreichung der Volljährigkeit (14-16 Jahren) gelöst werden. So ist nach dem Pashtunwali weder der Mann noch die Frau berechtigt, den Vertrag zu annullieren, wenn die Verlobung einmal erfolgt ist. Außerdem kann der Mann sich von seiner Frau nach der Hochzeit scheiden lassen, der Frau steht kein solches Recht zu. Nach der Scharia muss ein Mädchen jedoch erwachsen und vernünftig genug sein, um über ihr eigenes Schicksal zu entscheiden und darf nicht gegen ihren Willen verheiratet werden. Ferner ist sie berechtigt, den Vertrag zu kündigen und notfalls eine Scheidung von ihrem Mann zu verlangen.<sup>112</sup>

Nach dem Pashtunwali verliert die Ehe ihre Gültigkeit, wenn der Mann oder die Frau vor der Hochzeit stirbt. In diesem Fall bleibt die Frau ein Teil des Vermögens der Familie des Mannes und wird mit dem Cousin oder einem anderen Familienmitglied des Mannes verheiratet. Stirbt die Frau vor der Hochzeit, kann ihr Verlobter eine andere Frau seines Stammes heiraten. In der Scharia dagegen verliert der Vertrag seine Gültigkeit, wenn der Mann stirbt. Die Frau kann nicht als Besitz der Familie des Mannes angesehen werden und es steht ihr frei, einen Mann ihrer Wahl zu ehelichen.<sup>113</sup>

Wenn eine Frau mit einem Mann wegläuft oder entführt wird, gibt es nach dem Pashtunwali keine andere Strafe als das Paar zu töten. In seltenen Fällen kann jedoch mit der Hilfe der *Mashar* (Ältesten) ein *Nogha* (Kompromiss) erreicht werden.<sup>114</sup> Nach der Scharia kann eine Frau, die mit ihrem Einverständnis mit ihrem Geliebten wegläuft, diesen, wenn er nicht zu den *Mahram* (enge Blutsverwandte, die sich nicht ehelichen dürfen) gehört und ein Muslim ist, in der Gegenwart von zwei Zeugen heiraten. Falls er zu den *Mahram* gehört, ist die Ehe unzulässig und sie können beide getötet werden. Wenn die Frau, die mit einem Mann weggelaufen ist, schon jemandem versprochen wurde, muss sie gesteinigt werden, wenn nachgewiesen ist, dass ein Geschlechtsakt stattgefunden hat.<sup>115</sup>

### **Jhagh (Beanspruchung einer Frau zur Eheschließung)**

Wenn ein Mann in einer Paschtunengemeinschaft es öffentlich ankündigt (*Jhagh*) oder vor dem Haus einer Frau ein Feuer anzündet, so heißt das nach dem Pashtunwali, dass er diese Frau als sein Eigentum reklamiert und dass sie niemandem versprochen werden darf, es sei denn, dass ihre Familie oder ein

<sup>112</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Universität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>113</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>114</sup> Gohar, A. (2005) S. 127

<sup>115</sup> Mohmand, S. M. (2006) S. 89

anderer Heiratswilliger *Nanawatai* (Abbitte leisten) anbietet. Nach der Scharia andererseits, kann eine Frau nicht durch die Anwendung von Zwang verlobt werden.<sup>116</sup>

### Erbfolge

Das Pashtunwali besagt, dass im Todesfall das *Miras* (Erbe) zu gleichen Teilen an die Söhne des Verstorbenen verteilt wird. Wenn die Söhne nicht am Leben sind, geht das Erbe an die Brüder; wenn die Brüder tot sind, geht es an die Söhne der Brüder oder an die männlichen Abkömmlinge eines gemeinsamen Großvaters. Lebt keiner von ihnen, fällt das Erbe an den Stamm. Die *Shaza* (Ehefrau) erhält kein *Miras*, sondern ist ein Bestandteil davon. Sie muss mit ihrem Schwager oder dem *Tarboor* (Cousin) verheiratet werden. Eine Frau in dieser Lage heißt *Kunda* (Witwe). Der Brauch wird durch ein paschtunisches Sprichwort verdeutlicht: *“Kunda da kam da”* (die Witwe gehört (zu) dem Stamm).<sup>117</sup> Nach der Scharia erben diejenigen, für die im Heiligen Buch Anteile am Nachlass festgelegt sind. Die Erben sind u.a. Vater, Mutter, Ehemann, Ehefrau, Tochter usw. Die Scharia sieht Erbanteile von 1/2, 1/4, 1/6 und 1/8 vor, je nach Stellung und Beziehung der Erben zum Verstorbenen. Wenn er sowohl Söhne als auch Töchter hinterlassen hat, ist das Vermögen so aufzuteilen, dass der Sohn das Doppelte des Anteils der Tochter erhält. Hat der Verstorbene nur eine Tochter hinterlassen, fällt ihr die Hälfte des Nachlasses zu, die andere Hälfte würde unter den übrigen Erben aufgeteilt. Gibt es mehr als eine Tochter, erhält jede 2/3 des Nachlasses und jeder Elternteil 1/6.

### Pflichten und Aufgaben nach dem Pashtunwali

In der paschtunischen Gesellschaft hat jedes Mitglied (Kind, Jugendlicher, Mann, Frau, Ältester) in den einzelnen Lebensabschnitten bestimmte Aufgaben zu erfüllen. Der Mitarbeiter der Pashto Academy der Universität Peshawar Fazal Azeem sagt: *“Die Aufgaben und Pflichten richten sich nach dem Alter, der Lebenslage usw. In den meisten Gebieten werden den Jugendlichen Pflichten auferlegt, wenn sie alt genug sind, zwischen gut und böse zu unterscheiden.”*<sup>118</sup> Dies ist jedoch auch von Region zu Region unterschiedlich. Shaikh Janzada, ein Stammesältester aus Bajaur Agency erklärt: *“In einigen Gebieten werden den Stammesmitgliedern erst nach der Verheiratung Pflichten auferlegt, in anderen müssen schon Kinder, die zwischen Gut und Böse unterscheiden können, bestimmte Pflichten in ihren Gemeinschaften erfüllen. In den meisten Gebieten werden die Pflichten je nach Alter und Reifegrad der Person verteilt.”*<sup>119</sup>

<sup>116</sup> Khan, T. M. (2008) S. 85

<sup>117</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>118</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>119</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

Laut Pashtunwali wird die Gemeinschaft von den *Mashar* (Ältesten) geführt. Ein *Mashar* ist ein älterer, weiser und glaubwürdiger Mann, der das Vertrauen des gesamten *Qaum* (Stamm) genießt. Es wird erwartet, dass er sich dieses Vertrauen durch verschiedene Taten im Laufe seines Lebens erworben hat. Er sollte stets die Lage des Gemeinwesens kennen und alles im Blick haben, was ihm an guten und schlechten Dingen widerfahren kann. Er befürwortet oder missbilligt die aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen und wenn er es für notwendig erachtet, verweist er ein Thema zur Vermittlung einer Lösung an die *Jirga*. *Mashar* sollten Wohlwollen gegenüber den jungen Leuten zeigen. Weil ein *Mashar* über Erfahrung und umfassendes Wissen verfügt wenden sich viele an ihn, um Streitigkeiten beizulegen, um etwas über die Familiengeschichte, das Land oder die traditionellen Sitten, Gebräuche und Geschichten zu erfahren usw.. Ein *Mashar* kann als "lebendige Geschichte" angesehen werden, denn er gibt die Erzählungen an die Jugend weiter, damit sie etwas über die Geschichte lernt, über positive und negative Ereignisse und über die Regeln des Pashtunwali. In allen Angelegenheiten wendet man sich zuerst an ihn und sein Rat wird widerspruchslos befolgt. Ein *Kashar* (junger Mensch) hat den *Mashar* (Ältesten) Respekt zu zollen, er soll deren Lehren in seinem Leben befolgen, andere Jugendliche von schlechtem Tun abbringen und anderen Gutes tun.<sup>120</sup> Außerdem leistet ein *Kashar* freiwillige Dienste, sorgt für die Gäste und die Ältesten, beschafft Nahrungsmittel, kümmert sich um das Dorf und die Sicherheit des Gemeinwesens. Die Jugendlichen und die unverheirateten Männer des Dorfes schlafen im *Hujra*, um über das Dorf zu wachen, falls ein unvorhergesehenes Ereignis eintritt, d.h. Blutfehden, Raubüberfälle usw. Sie helfen den Ältesten im Dorf bei den Vorbereitungen für Hochzeiten, Beerdigungen, religiöse oder traditionelle Festlichkeiten.<sup>121</sup> Bei einem Todesfall beispielsweise, helfen die Jüngeren den Ältesten ihres Stammes bei der Vorbereitung des Grabes, bei der *Ghusal* (Leichenwaschung), den Abschiedsgebeten usw.. Die Jungen und die Ältesten kümmern sich auch gemeinsam um die Armen, Behinderten, Kranken und Alten der Gemeinschaft. Die Jungen leisten die praktische Hilfe, die Ältesten sorgen für Finanzhilfen für die Behandlung, das tägliche Essen, Unterhaltung usw. Die Jungen müssen alle Regeln des Pashtunwali befolgen, ein Verstoß gilt als *Sharam* (Schande) für das ganze Gemeinwesen. Wenn ein junger Mensch jedoch etwas zu Ehren der Gemeinschaft unternimmt, erhält er ungeachtet der möglichen Folgen deren volle Unterstützung.

In der traditionellen paschtunischen Gesellschaft symbolisieren die Frauen die *Nang* (Ehre) der Familie und des Stammes. Sie sind für die Hauswirtschaft, die Kindererziehung und die Versorgung der Familienmitglieder zuständig. Außerdem erwartet man von ihnen die Pflege gutnachbarschaftlicher Beziehungen

<sup>120</sup> Interview mit dem Ältesten und Politiker Shaikh Janzada am 1. Oktober 2015 in Bajaur Agency.

<sup>121</sup> Mohmand, S. M. (2006) S.37

und insbesondere die Wahrung einer guten Atmosphäre zwischen den engen Verwandten.<sup>122</sup> Sie sollen in ihren jeweiligen Gemeinden ein ehrenhaftes und achtbares Leben führen und müssen das Verschleierungsgebot *Purdah* streng einhalten, die meiste Zeit sollen sie in den eigenen vier Wänden verbringen. Jedes Fehlverhalten oder sexuelle Fehltritte (Ehebruch, Entführung, Vergewaltigung) von Frauen gelten als schwerwiegende Verletzungen des Pashtunwali. In diesen Fällen können die Frauen von männlichen Verwandten getötet werden, um die Familienehre zu bewahren.<sup>123</sup> Paschtuninnen, die in pakistanischen Städten wie Peshawar, Quetta, Mardan usw. wohnen, sind jedoch selbständiger, unabhängiger und beteiligen sich aktiv an geschäftlichen Angelegenheiten, der Politik und anderen gesellschaftlichen Entwicklungen innerhalb und außerhalb der Familie.

Traditionell wurden vor allem die Frauen, die im Stammesverbund lebten, auch im Umgang mit Gewehren geschult, hauptsächlich, um sich in Konflikten selbst verteidigen zu können. Auch das Verschleierungsgebot wird in Not- oder Konfliktsituationen gelockert.<sup>124</sup> In der Stammesgesellschaft spielten sie eine sehr wichtige Rolle für das *Swara*, d.h., dass die Schwester, Tochter, eine Cousine ersten oder zweiten Grades von der Familie eines Mörders als Entschädigung übergeben wird, um den Konflikt zwischen den Parteien beizulegen.<sup>125</sup> *Swara*, ein paschtunischer Brauch, bedeutet wörtlich eine Frau auf dem Rücken eines Pferdes oder Kamels. Auf Druck der Regierung ist diese Praxis in der paschtunischen Gesellschaft jedoch weitgehend ausgemerzt worden. Der Brauch ist aber in einigen Gebieten in Nord- und Südwestwaziristan, den Agencies Khyber, Kurram, Bajaur, Orakzai in den Federally Administered Tribal Areas in Pakistan und in den afghanischen Provinzen Patkiya, Jalalabad, Nangarhar, Nazyan, Helmand, Kunar und anderen paschtunischen Siedlungsgebieten in Afghanistan immer noch lebendig.

Es ist die Aufgabe der Männer für Nahrung, Kleidung und Unterkunft zu sorgen und sie sollen mit dem anderen Geschlecht (Ehefrau, Mutter, Tochter, Schwester, usw.) eine herzliche und liebenswürdige Beziehung pflegen. Die *Moor* (Mutter) steht in der Familienhierarchie nur an zweiter Stelle. Die Beschwerde einer Mutter über ihren Sohn bei einem *Mashar* (Ältesten) wird ohne weitere Nachforschungen als Wahrheit anerkannt. Sie werden so hoch geschätzt, dass eine gewaltsame Auseinandersetzung aufhört, wenn eine Frau ihren Schleier vor die Kämpfenden wirft. Frauen spielen auch für die Bewertung der Ehre eines Mannes eine große Rolle. Oft ist es die Meinung der Frauen, die die Stellung eines Mannes erhöht oder erniedrigt. Das Lob oder die üble Nachrede der Frauen kann sehr große Auswirkungen auf das Ansehen eines Mannes in der Gemeinschaft haben. Von den

<sup>122</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>123</sup> Ebenda.

<sup>124</sup> Gohar, A. (2005) S. 118

<sup>125</sup> Khan, T. M. (2008) S.70



Männern erwartet man, dass sie die *Namoos* (Keuschheit der Frauen) schützen. Nach dem Verständnis der Paschtunen gehört auch ein neugeborenes Mädchen zur *Namoos*. Die Bedeutung der *Namoos* zeigt sich in dem paschtunischen Sprichwort: *“mal tar sar jar, sar ta Namooos”*, was heißt, *“Opfere Materielles, um den Kopf zu retten, opfere den Kopf um Namooos zu schützen”*. Die Männer müssen ihr positives Ansehen um jeden Preis wahren oder stärken. Sie sollten gute Redner sein und politische Allianzen schmieden können, sie sollten den Mut haben, die Familie und die Gemeinschaft zu verteidigen und für jede Beleidigung und jeden Angriff auf diese Rache nehmen.<sup>126</sup> Außerdem sollen sie ihr Vermögen gegen fremde Begierden schützen und zeigen, dass sie bereit sind, Vermögen und Leben zu riskieren, um die Ehre der Familie zu bewahren.<sup>127</sup>

### Tabus im Pashtunwali

Jede menschliche Gesellschaft hat ihre Tabus, obwohl diese in den einzelnen Kulturen unterschiedlich stark ausgeprägt sein können; hier ist die paschtunische Gesellschaft keine Ausnahme. In dieser Gesellschaft gelten die Frauen als Symbole der *Nang* (Ehre). Die Erwähnung des Namens einer Frau in der Öffentlichkeit oder vor Fremden durch einen Stammesangehörigen gilt als Tabu und kann Blutvergießen verursachen. *Shakanza* bedeutet Beschimpfen und Beleidigung, das ist eine schwerwiegende Tat und der Täter muss *Tawan* (Zahlung eines Schuldigen an das Opfer) bezahlen, deren Höhe sich nach dem Alter und der sozialen Stellung des Beleidigten richtet. So gilt beispielsweise *Shakanza* einer nicht zu den eigenen Verwandten gehörenden Frau als die schlimmste Tat. Wer dessen beschuldigt wird, muss dem Geschädigten *Nanawatai* (Abbitte leisten) zukommen lassen.

Das Pashtunwali verurteilt auch eine Heirat gegen den Willen der Familienmitglieder (Liebesheirat); um die Ehre der Familie zu bewahren, müssen beide (der Mann und die Frau) getötet werden. Eine Frau, die das Haus des Vaters verlässt, um einen Ehemann zu suchen ist eine *Mateeza*. Insbesondere eine Frau, die mit ihrem Verlobten vor der Hochzeit wegläuft, ist eine *Mateeza*. Eine *Mateeza* gilt als eine schlechte Frau, als Landstreicherin. In Paschto sagt man von einer solchen Frau: *“Flankai Sail Di Kawa, Mateeza Larhe”*, was bedeutet *“Oh, Fräulein so und so, du hast dich mit allen abgegeben und bist dann als Mateeza weggelaufen”*.

Das Pashtunwali verbietet auch schlechtes und unhöfliches Benehmen vor den Ältesten, Singen in der Öffentlichkeit und den regelmäßigen Umgang von Männern und Frauen.<sup>128</sup> Nach Essa Narkh muss jemand, der einen *Mashar* despektierlich

<sup>126</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>127</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Uni-versität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>128</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der

behandelt, 1800 Afghani als *Tawan* (Entschädigungsleistung des Täters an das Opfer) bezahlen, weil die *Mashar* in der Paschtunen-Gemeinschaft so hohe Wertschätzung genießen. Die Paschtunen lehnen auch die Heirat mit einer *Dama* (Sängerinnen und Tänzerinnen) ab. Eine *Dama* ist eine Frau, die bei Hochzeiten als Tänzerin und Sängerin auftritt. Eine *Dama* gehört entweder nicht dem Volk der Paschtunen an oder nur einer unteren Gesellschaftsschicht. Die Paschtunen engagieren gerne hübsche *Damas* für die Hochzeitsfeste; daher gab es bis vor kurzem professionelle Tänzerinnen; teilweise gibt es sie jetzt noch in den Bezirken Swat, Mardan und Peshawar von Khyber Pakhtunkhwa in Pakistan. Eine *Dama* hat eine niedrige soziale Stellung und ist Eigentum des *Mashar* des Stammes. In den paschtunischen Gemeinschaften, in denen die Frauen verschleiert sind, dürfen die *Dama* sich unverschleiert bewegen.

Den Paschtunen ist allein schon die Vorstellung von *Talaq* (Scheidung) ein Horror. Das Wort *Zantalaq* (ein Mann, der sich von seiner Frau geschieden hat) gilt als Beleidigung und widerspricht dem Ehrbegriff der Paschtunen. Eine derartige Beleidigung kann zu Mord und Blutfehden führen.

Mit *Mazaka* wird ganz allgemein Land bezeichnet, aber im engeren Sinne bezeichnet es den Acker eines Paschtunen. Symbolisch steht *Mazaka* für die eigenen Vorfahren. Wenn jemand sein *Mazaka* verkauft, wird man über ihn sagen: "*Da Plar Nikah Haduki-ye-Khars Krhal*" (er hat die Knochen seines Vaters verkauft). *Mazaka* gehört zu *Namoos* (Keuschheit der Frauen); daher vergreift sich derjenige, der sich an dem *Mazaka* eines anderen vergreift auch an seiner *Namoos*. In den FATA symbolisiert *Mazaka Moor* (Mutter). Die *Moor* wird respektiert und steht in der Familienhierarchie direkt hinter dem Vater. Im allgemeinen Sprachgebrauch bezeichnet *Moor* ältere Frauen, die Kinder haben. Die Beleidigung einer älteren Frau gilt als Beleidigung der eigenen Mutter. In der afghanischen Provinz Khost bedeutet *Mora* eine Frau, die in einen anderen Mann als ihren Ehemann verliebt ist, die eine geheime Liebesaffäre hat und das Geld ihres Ehemannes für ihren Geliebten ausgibt. Nach dem *Narkh* (Strafvorschriften im Pashtunwali) müssen beide getötet werden und wer seine Ehefrau aus diesem Grund umbringt, wird nicht öffentlich verhört; nur die *Mashar* werden ihn vertraulich befragen.

*Marg* bedeutet Mord. Generell ist mit *Marg* ein vorsätzlicher Mord gemeint, für den eine hohe *Tawan* (Entschädigung vom Täter an das Opfer) zu zahlen ist. *Tawan* für *Marg* wird nicht häufig gewährt, diejenigen, die verzeihen, nennt man *Be Nanga* (entehrt/Feigling). Die *Tawan* für *Marg* ist *Marg. Nanawatai* (Abbitte leisten) wird in solchen Fällen nicht häufig gewährt.

Die Religion spielt in der paschtunischen Gesellschaft eine große Rolle und wer

seinen religiösen Verpflichtungen nicht nachkommt, wird verachtet.

Im Gebiet Mahsud in Südwaziristan in den FATA gilt auch die Verwehrung des Asyls als Tabu.<sup>129</sup> Der Mitarbeiter der Pashto Academy der Universität Peshawar Fazal Azeem sagte, dass die Paschtunen stark an übernatürliche Kräfte glauben. Es ist streng verboten, Sätze wie *“ka mar shaum ma khun ta gary“* (Du bringst mich noch ins Grab) zu äußern oder Geister und Leichen vor Kindern zu erwähnen, weil sie dadurch verängstigt werden könnten.<sup>130</sup>

## **Vor- und Nachteile des Pashtunwali**

### **Vorteile**

Das Pashtunwali steht für Frieden, Liebe, gegenseitigen Respekt, friedliches Zusammenleben usw.<sup>131</sup> Ferner sind Institutionen des Pashtunwali wie die *Jirga* das beste Mittel zur Konfliktlösung durch Konsultationen und Konsensbildung.<sup>132</sup> Das Pashtunwali ist ein hervorragendes System zur Lösung von Problemen durch die Einbindung der Gemeinschaft. Es ist die zentrale Autorität zur Regelung aller gesellschaftlichen und internen Angelegenheiten des Gemeinwesens. Das Pashtunwali manifestiert sich in seinen Regeln wie *Melmastiya* (Gastfreundschaft), *Nang* (Ehre), *Nanawatai* (Abbitte leisten), *Ghairat* (Würde) usw., während gesellschaftliche Institutionen, also die *Jirga* demokratische Strukturen darstellen.

### **Nachteile**

Als Verhaltenskodex hat das Pashtunwali gewisse Nachteile. Da es nicht in Schriftform vorliegt, besteht das Risiko, dass einige es zu ihrem eigenen persönlichen Vorteil ausnutzen und missbrauchen. So werden Regeln wie *Melmastiya*, *Ghairat* und Tapferkeit meist missbraucht, um in den Paschtunengebieten die Militanz und den Extremismus zu fördern. In traditionellen patriarchalischen Gesellschaften wie in den FATA (Federally Administered Tribal Areas) und in Afghanistan, verhindern einige Elemente wie z.B. *Swara*<sup>133</sup>, *Toor*<sup>134</sup>, *Jhagh*<sup>135</sup>, dass Frauen ihre Grundrechte wie Wahlfreiheit, freie Meinungsäußerung, Bildung oder Gesundheit etc. ausüben können.

<sup>129</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Fachmann für das Pashtunwali, dem Direktor der Pashto Academy, Uni-versität Peshawar, Dr. Nasir Ullah Jan Wazir, am 3. Oktober 2015 in Peshawar

<sup>130</sup> Interview mit dem Wissenschaftler und Fachmann für das Pashtunwali, Fazal Azeem am 2. Oktober 2015 in Peshawar.

<sup>131</sup> Ebenda.

<sup>132</sup> Interview mit dem bekannten Ältesten und Dichter Habib Ullah Asi am 30. September 2015 in der Bajaur Agency.

<sup>133</sup> Die Schwester, Tochter, eine Cousine ersten oder zweiten Grades wird von der Familie eines Mörders als Entschädigung übergeben, um den Konflikt zwischen den Parteien beizulegen.

<sup>134</sup> Frauen, die einer illegalen sexuellen Beziehung schuldig sind

<sup>135</sup> Beanspruchung einer Frau zur Eheschließung.

## **Literatur**

- Ahmad, A. (1980). *Pakhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*. London, United Kingdom: Routledge and Kegan Paul.
- Ahmad, A. (2010). *The Pashtun Tales from Pakistan-Afghan Frontiers*. London, United Kingdom: Westborne Publishers.
- Atayee, M. I. (1979). *A Dictionary of the Terminology of Pashtun's Tribal Law and Usages*. (A. J. Nader, Ed.) Kabul, Afghanistan: International Centre for Pashto Studies Academy of Science Afghanistan.
- Banerjee, M. (2000). *The Pathan Unarmed*. Karachi, Sindh, Pakistan: Oxford University Press.
- Coroe, S. O. (1958). *The Pathans*. Karachi, Sindh, Pakistan: Oxford Printing Press.
- Dawn. (2013, July 11). *Female jirga set up to win justice for women in Swat*. Retrieved October 04, 2015, from dawn.com: <http://www.dawn.com/news/1024391>
- FRC. (2012). *Extremism and Radicalization: An Overview of the Social, Political, Cultural and Economic Landscape of FATA*. Islamabad: FATA Research Centre, Islamabad.
- FRC. (2014). *Impact of War on Terror on Pashtun Literature and Art*. Islamabad: FATA Research Centre.
- Ghani Khan. (2010). *The Pathans*. Peshawar, Khyberpakhtunkhwa, Pakistan: University Book Agency.
- Gohar, A. (2005). *Who Learns from Whom? Pukhtoon Traditions in Modern Perspective*. Peshawar, Khyberpakhtunkhwa, Pakistan: Just Peace Publisher.
- Khan, T. M. (2008). *The Tribal Areas of Pakistan: A Contemporary Profile*. Lahore, Punjab, Pakistan: Sanga-e-Meel Publications.
- Mohmand, S. M. (2006). *The Pathan Customs*. Peshawar, Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan: Peshawar Press Club.
- Rashid, B. (. (2011). *History of the Pathans (Vol. 4)*. Islamabad, Capital Territory, Pakistan: Brig (R) Haroon Rashid SI (M).
- Spain, J. W. (1962). *The Way of Pathans*. Karachi, Sindh, Pakistan: Oxford Printing Press

Transkriptionen von und Informationen zu den zitierten Interviews liegen bei der Staatendokumentation auf und können auf Anfrage zur Verfügung gestellt werden.

# Die Hazara

Grant Farr  
Professor Emeritus  
Portland State University

## Zusammenfassung

Man schätzt, dass sich momentan 130.000 Hazara-Flüchtlinge in Europa aufhalten und noch wesentlich mehr auf dem Weg dorthin sind.<sup>1</sup> Die Hazara sind eine unterdrückte ethno-linguistische Volksgruppe in Afghanistan. Sie lebten in der abgelegenen Bergregion Zentralafghanistans in kleinen Dörfern als Landpächter. Ihre Gesellschaft ist traditionell strukturiert und basiert auf der Familie bzw. dem Klan. Jahrzehntelange Kriege und schwere Lebensbedingungen haben viele Hazara aus ihrer Heimatregion in die afghanischen Städte, insbesondere nach Kabul, getrieben.

Die traditionelle Kultur und Gesellschaftsstruktur der Hazara haben sich in den Städten radikal verändert und die althergebrachte Lebensweise wurde weitgehend aufgegeben. Die Vertreter der neuen städtischen Kultur und Struktur, die jetzt als Flüchtlinge ausreisen, sind gebildeter, individualistischer, weniger religiös, egalitärer und weniger an traditionelle Lebensweisen gebunden.

Der vorliegende Bericht enthält eine kurze Beschreibung der Ethnie der Hazara, des Hazaradschat (der zentralafghanischen Bergregion, in der die Hazara leben) und der Gründe für die Diaspora der Hazara. Im nächsten Abschnitt werden die Veränderungen der sozialen und politischen Strukturen der Gesellschaft der Hazara analysiert und wie diese Veränderungen im Laufe der letzten Jahrzehnte erfolgten. Der letzte Abschnitt ist einer gesonderten Darstellung der aktuellen sozialen/politischen Strukturen der Gesellschaft der Hazara gewidmet.

## Einleitung

Die letzten vier Jahrzehnte Krieg und Aufruhr haben Afghanistan zugrunde gerichtet und obwohl seit eineinhalb Jahrzehnten eine quasi-demokratische Regierung besteht, dauern viele Spannungen und Konflikte immer noch an. Sie treten nun, da das Land wieder im Chaos versinkt, wieder ans Tageslicht. Zu diesen Spannungen gehören die ethno-linguistischen, religiösen und konfessionellen

<sup>1</sup> Kusmez, Kevin (2015); Traill, Kim (2016)

Konflikte, die in Afghanistan schon schwelen, seit dieser Staat im 18. Jahrhundert geschaffen wurde und dann durch den jahrzehntelangen Krieg, Revolution und Aufstand grundlegende Veränderungen erfuhren. Wenngleich der Status und die hierarchische Ordnung der afghanischen ethno-linguistischen Gruppen auf den ersten Blick relativ unverändert scheinen, ist es tatsächlich so, dass die Gruppen, auf den untersten Stufen der Hierarchie wesentlich stärker unter Diskriminierung, Vorurteilen und Unterdrückung zu leiden hatten.<sup>2</sup>

Zusätzlich zu der aus den historischen Machtstrukturen der afghanischen Gesellschaft resultierenden kulturellen und ethnischen Diskriminierung, haben das Auftreten neuer Kräfte wie der Taliban, der Verfechter anderer, radikaler Formen des sunnitischen Islam sowie der beginnende ISIS-Aufstand, die Stellung von Angehörigen anderer Religionsgruppen weiter gefährdet. Diese religiöse Intoleranz hat in Afghanistan nicht nur die kleine, aber historisch bedeutende jüdische Gemeinde und die zahlenmäßig geringe Hindu-Bevölkerung im Raum Jala-labad dezimiert, sie ist sowohl in Afghanistan als auch in Pakistan auch gezielt gegen die Hazara und andere schiitische Gemeinschaften gerichtet.

Viele Angehörige dieser Gruppen wurden getötet, viele mehr wurden vertrieben - zum einen als Binnenflüchtlinge und zum anderen als Asylsuchende in die Nachbarländer und zunehmend auch nach Europa und Australien. Die Hazara gehören zu den Gruppen, die am stärksten unter Diskriminierung und Verfolgung zu leiden haben.

Die tragischen Kriegsjahrzehnte haben viele Hazara gezwungen, ihre angestammte Heimat in der zentralafghanischen Bergregion zu verlassen und nach Kabul oder in andere Städte abzuwandern. Einige haben Afghanistan ganz den Rücken gekehrt und suchten in den Nachbarländern Pakistan und Iran Zuflucht. Allerdings müssen die Hazara jetzt feststellen, dass sie auch in diesen Ländern, insbesondere in Pakistan und im Iran, von radikalen islamistischen Gruppen, u.a. den Taliban und ISIS diskriminiert und verfolgt werden. Im Iran werden sie wie Ausgestoßene oder Paria behandelt. Daher suchen sie nun in weiter entfernten Ländern Zuflucht, wie in Malaysia und Australien und sie durchqueren die Türkei und Griechenland, um in Europa Schutz zu finden. Unter den in den letzten beiden Jahren nach Europa strebenden Flüchtlingen stellen - nach den Syrern - die Afghanen die zweitgrößte Gruppe und ein Großteil von ihnen sind Hazara.

## **Das Volk**

Die Hazara sind ein persisch-sprechendes Volk, wahrscheinlich mongolischer Abstammung, das in den hohen Bergen Zentralafghanistans in einem Gebiet lebt,

---

<sup>2</sup> Farr, Grant (2007)

das als Hazaradschat bezeichnet wird. Im Gegensatz zu den Siedlungsgebieten anderer afghanischer Volksgruppen, liegt die Heimat der Hazara ausschließlich innerhalb der Grenzen Afghanistans. Es gibt in den Nachbarländern keine Ethnie, die mit den Hazara verwandt ist. Alle dortigen Hazara-Gemeinschaften bestehen aus Hazara, die in den letzten Jahrzehnten bzw. im letzten Jahrhundert vor der Verfolgung in Afghanistan geflohen sind. Man geht davon aus, dass die Gruppe der Hazara in Afghanistan zwischen zwei und drei Millionen stark ist, das sind ca. 10-20 Prozent der afghanischen Bevölkerung, allerdings wurde in Afghanistan nie eine exakte Volkszählung durchgeführt.<sup>3</sup> Einigen Schätzungen zufolge ist die Zahl der Hazara geringer. Die Schätzung der Bevölkerungszahl ist aus vielerlei Gründen unzuverlässig; zum einen wegen der Diskussion darüber, wer denn ein Hazara ist und zum anderen wegen der Absicht der afghanischen Regierung, die Größe der Bevölkerungsgruppe der Hazara bewusst zu untertreiben, um ihren politischen Einfluss zu mindern. Weitere 150.000 Hazara leben in Pakistan,<sup>4</sup> hauptsächlich in Quetta, und ca. 135.000 leben als Flüchtlinge im Iran. Nach Angaben des UNHCR leben weitere 20.000 als Flüchtlinge in Kanada, Australien und Indonesien.

Die Hazara, gelegentlich auch die Hazara-Mongolen genannt, gelten als die Überreste der großen mongolischen Dynastien, die Anfang des 13. Jahrhunderts aus Zentralasien kommend nach Süden durch Afghanistan zogen und schließlich die Gebiete eroberten, die jetzt aus den Ländern Afghanistan, Iran, Pakistan und Indien bestehen. Die historischen Daten aus dieser Zeit sind nicht eindeutig, aber es scheint, dass die Menschen, von denen die Hazara abstammen, zwischen 1229 und 1447 in diese Region Afghanistans gelangten. Sie sind wahrscheinlich die Abkömmlinge der Chagatai-Soldaten, die ursprünglich von den Ufern des Flusses Oxus stammten. Den Historikern zufolge überquerten die Chagatai-Soldaten zu dieser Zeit den Hindukusch und einige blieben, möglicherweise als Wachposten, und heirateten dann lokale tadschikische Frauen.<sup>5</sup>

Moderne genetische Tests ergeben ein komplexeres Bild. Die genetischen Marker zeigen, dass die Hazara eine gemischte westliche und östliche eurasische Abstammung haben. Mindestens die Hälfte ihrer Chromosomen ist ostasiatisch, was mongolische Vorfahren bestätigt. In Afghanistan sind die Hazara genetisch mit den Usbeken verwandt, aber nur sehr entfernt mit den anderen dominanten afghanischen Ethnien, den Tadschiken und den Paschtunen. Das männliche und weibliche mongolische Erbe wird durch die genetische Genealogie unterstützt, die eine bestimmte, für Menschen mongolischer Abstammung charakteristische Linie von Y-Chromosomen festgestellt hat.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Asia Foundation (2012)

<sup>4</sup> UNHCR (2007)

<sup>5</sup> Monsutti, Alessandro (2003)

<sup>6</sup> Haber, Haber, Marc, [etal] (2013).

Wegen ihrer mongolischen Vorfahren haben die Hazara Gesichtszüge, die als typisch für zentralasiatisches Aussehen gelten - hohe Wangenknochen, geringe Gesichtshaarung und Lidfalten. Wie die Menschen aus Zentralasien, sind auch sie meist kleinwüchsig, insbesondere im Vergleich zu den höher gewachsenen Paschtunen und Tadschiken. Aufgrund der Fortpflanzung innerhalb der nahen Verwandtschaft schwanken diese körperlichen Merkmale unter der Hazara-Bevölkerung jedoch stark.

Der Begriff Hazara wurde erstmals von Babur, dem Begründer des Mogulenreichs Anfang des 16. Jahrhunderts, verwendet. Er spricht von einem Volk in einer Gegend westlich von Kabulistan, die er Hazaristan<sup>7</sup> nannte. Das Wort "Hazara" klingt sehr ähnlich wie das persische Wort "hezar", was „Eintausend“ bedeutet und in der mongolischen Armee eine bestimmte militärische Einheit war.

Während die Afghanen überwiegend Sunniten sind, sind die meisten Hazara Schiiten und gehören der Jafari-Sekte (Zwölfer-Sekte) an. Im letzten Jahrhundert ist allerdings eine Vielzahl von Hazara zur Ismaili-Sekte übergetreten. Es gibt einige Hazara-Gruppen, die zum sunnitischen Islam konvertierten. Die geschichtlichen Gründen, aus denen sie Schiiten wurden, sind zwar unklar, aber ihre Religion und die Tatsache, dass sie einen persischen Dialekt, das Hazaragi, sprechen, lassen vermuten, dass sie irgendwann in der Vergangenheit vom Iran beeinflusst wurden. Wahrscheinlich während der Herrschaft des Schahs Abbas aus der iranischen Dynastie der Safawiden im 16. und 17. Jahrhundert.

### **Der Hazaradschat**

Die angestammte Heimatregion der Hazara ist die zentrale Bergregion in Afghanistan zwischen dem Koh-e Baba-Gebirge und den westlichen Ausläufern des Hindukusch. Die Gegend wird üblicherweise Hazaradschat/Hazarajat genannt. Historisch wurde sie als Baburistan bezeichnet, was auf eine mongolische Herkunft hinweist, die Araber nennen sie Zabulistan. Gelegentlich wird die Region auch nach der größten Stadt Bamyán genannt. Einige Hazara bestehen darauf, dass die Gegend Hazaristan genannt werden sollte, entsprechend der modernen Verwendung des Suffixes ‚istan‘.

Die Grenzen des Hazaradschat kann man grob mit der Stadt Bamyán im Norden, dem Oberlauf des Flusses Helmand im Süden, Firuz im Westen und dem Unai-Pass im Osten angeben. Da jedoch keine genaue Volkszählung stattgefunden hat, könnte die Heimat der Hazara, wie diese auch behaupten, ein noch wesentlich größeres Gebiet umfassen und weite Bereiche der Provinz Ghazni beinhalten. Die Mehrheit der Hazara lebt zwar immer noch im Hazaradschat, aber eine Vielzahl ist in die

---

<sup>7</sup> Monsutti, Alessandro (2003)



großen Städte Afghanistans abgewandert, insbesondere nach Kabul und Mazar-e Sharif. Auch in Herat gibt es eine größere Hazara-Gemeinde, die hauptsächlich aus Hazara besteht, die zwischen dort und dem Iran hin und her pendeln. Man schätzt, dass über 100.000 Hazara in Kabul leben. Allerdings gibt es auch Schätzungen, die deren Zahl wesentlich höher ansetzen. Die Hazara leben meist in ethnischen Enklaven in den Städten. In den letzten Jahrzehnten sind auch viele Hazara außer Landes geflohen und so entstanden größere Ansiedlungen von Hazara in Quetta in Pakistan und in großen iranischen Städten.

Der Hazaradschat besteht hauptsächlich aus hohen Bergen, viele sind über 3.000m hoch und die höchsten Gipfel erreichen zwischen 4.500m und 5.200m. In den höher gelegenen Regionen des Hazaradschat sind Landwirtschaft oder Viehzucht wegen des harten Hochgebirgsklimas und der geschlossenen Schneedecke während eines Großteils des Jahres nur saisonal möglich. Die Bevölkerung lebt daher hauptsächlich in den großen Flusstälern, wo das Wetter milder ist und Landwirtschaft und Viehzucht betrieben werden können. Das Leben im Hazaradschat ist hart und die meisten Bewohner sind Subsistenzbauern oder -viehzüchter.<sup>8</sup>

Wegen der Höhenlage ist die Anbausaison kurz, denn von Oktober bis März liegt Schnee. Die durchschnittliche Höchsttemperatur im Sommer schwankt zwischen 29°C im niedrigeren Bergvorland bis zu 13°C auf den Berghöhen. Die Temperaturen sinken in vielen Gebieten im Hazaradschat im Winter unter null und können in den höher gelegenen Gebieten bis auf minus 15 Grad fallen.<sup>9</sup>

In den höheren Bergregionen liegt das ewige Eis, das die Erderwärmung jetzt schnell schmelzen lässt. Die Vegetation unter der Schneegrenze besteht aus einer dünnen Graskrume und Krüppelbäumen. Es gibt kleine Waldgebiete, meist mit Laubbäumen. Historischen Berichten zufolge waren weite Gebiete unterhalb der Baumgrenze im Hazaradschat früher bewaldet. Durch den Bevölkerungsdruck kam es jedoch zur Überweidung, Bäume wurden für Bauholz, als Brennstoff zum Kochen und Heizen abgeholzt, wodurch die Wälder stark dezimiert wurden.

Weite Teile des Hazaradschat sind selbst in der schneefreien Zeit nicht über Straßen zugänglich. In den 1930er-Jahren baute die afghanische Regierung eine einfache Straße von Kabul zum Hazaradschat entlang der Einzugsgebiete der Flüsse Thorband und Surkh Ab. Die Straße ist jedoch die meiste Zeit im Jahr wegen Schnee und im Frühjahr wegen Hochwasser geschlossen. In den 1960er-Jahren wurde eine wichtige Nord-Süd-Verbindung von Kabul in die nördlichen Provinzen Baghlan und Kunduz fertiggestellt. Diese Straße überquert den Hindukusch mit einem hoch gelegenen und gefährlichen Tunnel auf dem Salang-Pass. Die Straße

<sup>8</sup> Farr, Grant (2007)

<sup>9</sup> Farr, Grant (2007)

führt seitlich am Hazaradschat vorbei und bietet einen Zugang von der Stadt Charikar aus.<sup>10</sup>

Traditionell bestehen die Dörfer aus einer oder mehreren Großfamilien und nicht mehr als einigen hundert Personen. Es gibt sehr wenige größere Städte im Hazaradschat. Zumeist sind es Handelsstädte, die nur während der Marktstage kurzfristig mehr Menschen beherbergen.

Die kulturelle Hauptstadt und gleichzeitig die einzig größere Stadt im Hazaradschat ist Bamy-an. Bamy-an hat ca. 40.000 Einwohner, von denen allerdings viele Tadschiken sind. In Bamy-an standen die alten Buddhastatuen aus dem 6. Jahrhundert, die im März 2001 von der Taliban-Regierung, die sie für unislamische Idole hielt, gesprengt und weitgehend zerstört wurden.

Angesichts der Ressourcenknappheit und den schweren Bedingungen, müssen die Hazara ihr Überleben mit allen verfügbaren Mitteln sichern. Um den Ernteertrag zu maximieren, legen sie in den engen Tälern ausgeklügelte Bewässerungssysteme an sowie bewässerte Terrassen an den steilen Hängen. Diese Bewässerungssysteme sind aus Steinen und Zweigen gebaut, um das Wasser der Schneeschmelze in die Felder zu lenken. Am häufigsten werden Weizen und Gerste angebaut, aber in einigen niedriger gelegenen Gebieten auch Mais. Ferner werden in einigen tiefer gelegenen Gebieten verschiedene Obstbäume, Melonen und Trauben kultiviert. Die höheren Berghänge dienen als Viehweiden. Zur Versorgung mit Fleisch, Milch, Häuten und Wolle werden Ziegen und Schafe gezüchtet und in einigen Gegenden werden Pferde und Esel für den Transport eingesetzt. In guten Jahren können die Schafherden recht groß werden, schrumpfen dann aber in den mageren Jahren sehr schnell.

Durch diese Kombination von Subsistenzlandwirtschaft und Viehwirtschaft kann in guten Jahren eine einigermaßen angemessene Ernährung sichergestellt werden, aber in Jahren mit einer Dürre im Sommer oder ungewöhnlich kalten Wintern, nehmen die Nahrungsmittelvorräte ab. Die Hazara haben kaum Möglichkeiten Nahrungsmittel von einem Jahr zum anderen zu bevorraten und zu lagern, ausgenommen in Form der Viehherden. Mehrere Jahre mit schlechtem Wetter führen zu Hunger und Tod. Alle 9 bis 10 Jahre treten Dürren auf, die meist mehrere Jahre andauern. Von 1995 bis 2001 herrschte eine große Dürre, ebenso von 2008 bis 2012.<sup>11</sup> Diese Dürren in Kombination mit intensiven bewaffneten Konflikten führten zur Vertreibung von Menschen, die ohnehin schon unter prekären Bedingungen lebten.

Für die Hazara ist es sehr nachteilig, dass der Hazaradschat vollständig von den

<sup>10</sup> Farr, Grant (2007)

<sup>11</sup> World Development Bank (2008)

Siedlungsgebieten anderer afghanischer Volksgruppen umgeben ist, von denen viele den Hazara feindlich gesonnen sind. Wenn die Hazara in einen anderen Landesteil reisen wollen, insbesondere in die Städte Kabul, Mazar-e Sharif oder Herat, müssen sie das Territorium anderer, manchmal feindlicher Volksgruppen, durchqueren. In jüngster Zeit wurden Busse und andere Transportmittel auf den größeren Durchgangsstraßen in Afghanistan und auch Pakistan, an Straßensperren der Taliban angehalten, die Hazara unter den Passagieren wurden ausgesondert und häufig allesamt ermordet. Im Oktober 2015 wurden sieben Hazara, darunter Frauen und ein Kind, auf der wichtigsten Nord-Südverbindung in der Provinz Ghazni entführt und mit Stacheldraht enthauptet. Dieser Vorfall löste in den Straßen Kabuls heftige Demonstrationen aus, man verlangte von der nationalen Regierung, etwas gegen die Ermordung der Hazara zu unternehmen.<sup>12</sup>

### **Traditionelle Gesellschaftsstruktur**

Obwohl man die sozialen Strukturen der Hazara manchmal als Stammesstrukturen bezeichnet, bestehen in Wirklichkeit keine sozialen und politischen Stammesstrukturen. In Afghanistan, genauso wie früher im Nahen Osten und Südasien, gab es zwei vormoderne gesellschaftliche/politische Organisationsformen. Zum einen die Stammesstrukturen. Stämme sind patrilineare Strukturen mit engen patrilinearen Verwandtschaften und meist sehr engem sozialem und politischen Zusammenhalt. Diese patrilinearen Gruppierungen können viele Mitglieder haben, manchmal mehrere Tausend. Sie unterteilen sich auch meist in Unterstämme, da jede Generation ihre eigene Teileinheit gründet, wobei jedoch die Loyalität gegenüber der größeren Stammesgemeinschaft erhalten bleibt. Bei Stämmen gilt häufig ein starkes Ethos des Egalitarismus, wonach alle männlichen Stammesmitglieder, zumindest theoretisch, als gleichwertig gelten und alle Entscheidungen von einem Stammesrat getroffen werden. Stämme sind meist auch recht kriegerisch und legen viel Wert auf Männlichkeit und Vergeltung. Männliche Tapferkeit und Kampfstärke werden besonders geschätzt. Die meisten Ethnien mit Stammesstrukturen waren oder sind noch nomadische Hirtenvölker. Die größte Stammesgesellschaft in Afghanistan ist die der Paschtunen, die in mehrere Unterstämme unterteilt sind. Alle afghanischen Könige waren Paschtunen, genauso wie der frühere Präsident Karzai und der jetzige Präsident Ghani. Die Paschtunen haben Afghanistan stets dominiert und tun dies immer noch.<sup>13</sup>

Die zweite ursprüngliche sozio-politische Organisationsform im Nahen Osten und Südasien ist die Landwirtschaft auf gepachtetem Land, von manchen orientalischer Feudalismus genannt. In dieser Organisationsform besitzen mächtige Großgrundbesitzer große Landflächen, die sie oft als Anerkennung für militärische Dienste von einem König erhielten oder im Lauf von Generationen in

<sup>12</sup> BBC (2015)

<sup>13</sup> Barfield, Thomas (2010)

anderer Weise ansammeln. In einer orientalischen feudalistischen Gesellschaft lebt der Landbesitzer häufig nicht auf seinem Land, sondern vertraut die Verwaltung der Landwirtschaft einem lokalen Gutsvogt oder Meier an, dem *Khan*. Die Einheimischen bewirtschaften das Land als Pächter und erhalten einen bestimmten Anteil der Ernte entsprechend der vorherigen Abmachungen.<sup>14</sup>

Diese wirtschaftlichen Verhältnisse führen zu ganz anderen politischen Systemen als die einer Stammesgesellschaft. Bauern, die Pächter sind, haben im Allgemeinen weniger politische und soziale Unabhängigkeit, geringeren sozialen Zusammenhalt und weniger Rechte. Daher sind die Hazara, verglichen mit anderen Ethnien in Afghanistan, weniger kriegerisch und haben kein so starkes Ethos der Männlichkeit und der Notwendigkeit der Vergeltung wie die Paschtunen. In Afghanistan sind auch einige Usbeken und Tadschiken Landpächter.

Bei den Hazara gibt es Gruppen nach Abstammungslinien, von denen angenommen wird, dass sie bis in die Mongolenzeit zurückreichen, diese werden gelegentlich als Stämme bezeichnet. Diese Abstammungslinien umfassen im Wesentlichen acht Untergruppen. Fünf von diesen, die Dai Kindi, Dai Zangi, Polada, Jaghuri, und die Uruzgani werden die echten Abkömmlinge oder *Sad-i Qabar* genannt. Der Legende der Hazara zufolge sind die Angehörigen dieser Gruppen die direkten Nachfahren der mongolischen Soldaten. Des Weiteren gibt es noch periphere Gruppen wie die Dahla, die Dai Khitai und die Dai Chopan, genannt die *Sad-i Sueka*.<sup>15</sup> Da im Laufe der letzten Jahrzehnte viele Hazara aus dem Hazaradschat abwanderten, vermehrt Mischehen geschlossen wurden und andere Gruppen verstärkt in das Gebiet vordrangen, haben diese Zugehörigkeiten an Bedeutung verloren und sind für die Identität der Hazara nicht mehr so relevant. Die Hazara definieren ihre Identität auch nach dem geografischen Gebiet, in dem sie leben bzw. aus dem sie stammen.

Die Dörfer der Hazara zählen meist um die hundert Bewohner, die alle miteinander verwandt und verschwägert sind. Im Hazaradschat sind die häufigsten Dorfarten Reihendörfer entlang eines Flusstales und Haufendörfer um ein größeres Dorf oder eine Stadt herum. Die Häuser bestehen aus getrockneten Lehmziegeln mit Holzbalken in der Decke. In einigen Gegenden sind die Häuser aus Stein gebaut. In den meisten Dörfern gibt es ein Gästehaus für Besucher und einen Versammlungsort für die Dorfältesten, der gleichzeitig auch als Moschee dienen kann.

In jedem traditionellen Dorf gibt es einen Dorfvorstand genannt *Arbab* oder *Mir*, der ein Ältester ist. Diese Stellung wird normalerweise vererbt. Die wahre Macht hat jedoch der Landbesitzer inne, der *Khan* oder auch *Mir* genannt wird. Diese

<sup>14</sup> Poladi, Hassan (1989)

<sup>15</sup> Farr, Grant (2007)

feudalen Großgrundbesitzer kontrollieren den größten Teil des fruchtbaren Landes in den Tälern.

Es gibt religiöse Männer, die als eine eigene und heilige Kaste unter den Hazara leben. Die meisten Hazara sind Schiiten, die glauben, dass der Prophet Mohammed bei seinem Tod das heilige Kalifat an seinen Schwiegersohn Ali weitergegeben hat. Daher haben diejenigen, die behaupten direkte Nachfahren Mohammeds durch Ali zu sein, in der schiitischen Gesellschaft einen speziellen Status und werden als *Sayyid* bezeichnet. Die *Sayyid* leben als eigene Kaste unter den Hazara und erheben eine religiöse Steuer, die *Khums*.

### **Die Diaspora der Hazara**

Die Hazara haben eine lange Geschichte der politischen und gesellschaftlichen Verfolgung in Afghanistan durchlebt. Ihr Siedlungsgebiet in den hohen Bergregionen erlaubte es ihnen, bis Ende des 19. Jahrhunderts als relativ autonomes Volk in Afghanistan zu leben. In den 1880er-Jahren wollte der afghanische König Abdur Rahman Afghanistan reinigen und die verschiedenen ethnischen Gruppen, die relativ unabhängig von der nationalen Regierung in Kabul lebten, unter seine Kontrolle bringen. Er entsandte dann die afghanische Armee in den Hazaradschat, um die Hazara zu unterwerfen. Die Hazara leisteten Widerstand und zwischen 1891 und 1893 kam es zur bewaffneten Revolte. Nach der Niederschlagung des Aufstands wurden die Hazara streng bestraft. Der Hazaradschat wurde aufgeteilt und Teil der drei Provinzen Kabul, Bamyán und Kandahar. Viele der Hazara-Khans wurden umgebracht oder inhaftiert, weswegen viele der Führer der Hazara nach Pakistan flohen. Es gibt eine große und alte Hazara-Gemeinde in Pakistan, hauptsächlich in Quetta.<sup>16</sup>

Das Chaos der letzten vier Jahrzehnte hat den Strom der Hazara aus dem Hazaradschat verstärkt. Während der turbulenten Zeiten der sowjetischen Besatzung in den 1980er-Jahren erlebte der Hazaradschat wegen seiner abgelegenen Lage relativ wenige Kampfhandlungen. Während dieser Zeit wurde jedoch eine interne Fehde unter den Hazara ausgefochten, die hauptsächlich durch die islamische Revolution im Iran beeinflusst war. Da sie Schiiten waren und persisch sprachen, wurden viele junge idealistische Hazara von der islamischen Ideologie der iranischen Revolution mitgerissen, gingen in den Iran und wurden dort radikalisiert. Danach kehrten sie in den Hazaradschat und zu anderen Hazara-Gemeinden zurück und machten den traditionellen *Khans* die Kontrolle streitig. Mehrere tausend Hazara flohen in dieser Zeit aus dem Hazaradschat und viele der traditionellen *Khans* wurden ermordet oder zur Flucht gezwungen.

<sup>16</sup> Farr, Grant (2007)

Durch diese Auseinandersetzungen bildeten sich im Hazaradschat eine neue Art von Führern und eine neue Organisationform heraus. Diese Führer waren jung und politisch aktiv. Sie gründeten damals auch mehrere politische Parteien. Die beiden wichtigsten dieser Parteien waren *Harakat-e Islami* (islamische Bewegung) und Hizb-e Wahdat (Einheitspartei). Diese Parteien sind auch heute noch aktiv und spielen im Hazaradschat eine führende Rolle.<sup>17</sup>

Auch das Leben der Hazara in den Städten und den Flüchtlingslagern hat sich geändert. In Kabul leben sie in bestimmten Stadtbezirken, meist nahe bei der Familie oder dem Klan. In den Städten arbeiten die Männer als Arbeiter oder Dienstboten und stehen im Allgemeinen auf der untersten Stufe der sozio-ökonomischen Leiter. Einige wenige Hazara waren in Kabul jedoch finanziell und politisch erfolgreich. Obwohl die wichtigsten Regierungsjämter in Kabul in erster Linie von Paschtunen und in zweiter Linie von Tadschiken besetzt sind, gelang es einigen Hazara, Ämter in der Regierung in Kabul zu erlangen. Insbesondere bei der Gewinnung von Parlamentssitzen waren sie erfolgreich. Wegen ihres asiatischen Aussehens und ihrer geringen Körpergröße schauen die Bewohner von Kabul jedoch immer noch auf sie herab.

Die Hazara-Bevölkerung in Kabul und, bis zu einem gewissen Grad, auch jene in Mazar-e Sharif hat die Bildungschancen genutzt, was zu einer dramatischen Verbesserung des Alphabetisierungsgrads führte. Die Hazara in Kabul gehören jetzt zu den am besten gebildeten Bevölkerungsgruppen und haben auch eine Reihe von Dichtern und Schriftstellern hervorgebracht.

Während sich die Hazara unter der Karzai-Regierung gut behaupteten und einige Regierungsposten innehatten, u.a. die Vizepräsidentschaft, konnten sie sich unter dem Präsidenten Ashraf Ghani nicht so gut durchsetzen. Präsident Ghani hat einen wesentlich strikteren Paschtunenkurs gefahren und seine Regierung hauptsächlich aus paschtunischen Beamten zusammengesetzt.

Die Verfolgung durch die Taliban löste die jüngsten Auswandererströme von Hazara aus Afghanistan aus. Die Taliban sind Anhänger der Deoband (Deobandi)-Variante des sunnitisches Islam. Die islamische Deoband-Sekte entstand nach dem Sepoy-Aufstand von 1857 in Indien als Reaktion auf die britische Kolonialherrschaft. Diese Sunniten sehen die Schiiten in Afghanistan, also hauptsächlich die Hazara, als Götzenanbeter an. Daher gehen die Taliban gezielt gegen die Schiiten in Afghanistan und in Pakistan vor und haben viele von ihnen getötet.

## **Die Hazara in Europa**

---

<sup>17</sup> Farr, Grant (2007)

Es ist nichts Neues, dass Hazara in Europa leben. Während der letzten 40 konfliktreichen Jahre in Afghanistan sind schon viele prominente Hazara nach Europa ausgewandert. In den letzten beiden Jahren schwoll der Strom der Flüchtlinge dann drastisch an. In einer Reihe von europäischen Ländern, u.a. in Dänemark, Deutschland und Österreich gab es schon vor 2010 kleiner Hazara-Gemeinden. Man schätzt, dass über 130.000 Hazara in den letzten beiden Jahren nach Europa gelangt sind, weitere zehntausende sind in Griechenland gestrandet.<sup>18</sup>

## **Die Gesellschaftsstruktur der Hazara**

### *Vorbemerkung*

Die traditionell im Hazaradschat herrschenden sozialen Strukturen sind weitgehend verschwunden, nachdem Afghanistan vier Jahrzehnte lang von Kämpfen geprägt war, viele Hazara in die afghanischen Städte abwanderten und Hazara-Flüchtlinge sich überall auf der Welt verbreiteten. Die Zerstörung des traditionellen Systems begann eigentlich schon in den 1880er-Jahren, als der von 1880 bis 1901 herrschende afghanische König Abdur Rahman die afghanische Armee in den Hazaradschat entsandte, um die Hazara der Kontrolle Kabuls zu unterwerfen. Damals kamen viele Hazara zu Tode und viele der mächtigen *Khans* flohen nach Pakistan.

Die traditionelle Gesellschaft der Hazara erfuhr einen weiteren Wandel als die Sowjetunion Afghanistan in den 1980er-Jahren besetzte. Damals entstanden zur Bekämpfung der sowjeti-schen Besatzung und der sowjetisch-gestützten Regierung in Kabul verschiedene politische Parteien. Die Parteien brachten einen neuen egalitären Geist in die Gemeinschaft der Hazara und die traditionellen *Khans* wurden vertrieben oder getötet. Die Führer der neuen politischen Parteien, häufig Kommandanten genannt, setzten sich an die Spitze der Hazara und ersetzten größtenteils die traditionellen Khans.

Darüber hinaus begann in den 1960er-Jahren ein bis heute andauernder Zug der Hazara aus dem Hazaradschat in die größeren Städte, insbesondere nach Kabul und Mazar-e Sharif, wo sie große eigene Ansiedlungen bildeten. Unter den städtischen Hazara entstanden neue soziale und politische Strukturen. Wie es in einer städtischen Umgebung üblich ist, ersetzte die Kleinfamilie die traditionelle Großfamilie. Die Hazara, die zuvor weitgehend ungebildet und Analphabeten waren, wandten sich intensiv der Bildung zu und gehören jetzt zu den am stärksten alphabetisierten und gebildeten Ethnien Afghanistans. Unter der städtischen Hazara-Bevölkerung gibt es eine Reihe von Dichtern und Schriftstellern, ferner erscheinen mehrere Hazara-Zeitungen und andere Veröffentlichungen. Selbst auf dem Lande im Hazaradschat sind mobile Bibliotheken populär geworden und der

<sup>18</sup> Traill, Kim (2016); Kusmez, Kevin (2015)

Bildungsstand der Menschen ist deutlich gestiegen.

Generell lässt sich sagen, dass die Gesellschaftsstruktur sich durch diese Veränderungen mehr auf die Kleinfamilie konzentrierte und dass die Hazara gebildeter und unabhängiger geworden sind. Sie begehen zwar noch die schiitischen Feiertage, sind aber nicht mehr so religiös und wenden sich von der strengen Auslegung der Scharia ab. Das bedeutet auch, dass die frühere religiöse Elite, insbesondere die Sayyids, in der Gemeinschaft an Bedeutung und Macht verloren hat.

### **Gesellschaftsstruktur**

Infolge der dargestellten Entwicklungen weist die Gesellschaft der Hazara heutzutage die folgenden Merkmale auf:

- Die sozialen Strukturen basieren größtenteils auf der patrilinearen Großfamilie. Brüder helfen einander oder anderen männlichen Verwandten. Im Gegensatz zu einigen anderen afghanischen Ethnien sind sie nicht in größeren Klans oder Stämmen organisiert.
- Somit kann man bei den Hazara nicht von einer "Stammesstruktur" sprechen. Sie sind also nicht in großen patrilinearen Gruppen organisiert wie die Paschtunen.

### **Bedeutung der einheimischen Führer**

- Die traditionellen *Khans* und *Mir* sind durch moderne politische Führer und Kommandanten ersetzt worden. Diese Kommandanten sind oder waren Befehlshaber von Milizen oder Führer von politischen Parteien. Sie sind meist jünger, gebildeter und haben, im Gegensatz zu den früheren *Khans*, politische Verbindungen zur Kabuler Regierung.

### **Rolle der einheimischen Führer**

- Die politischen Führer der Hazara-Gemeinschaft sind mit der Kabuler Regierung politisch verbunden, sie sind willens und bereit, Gewalt anzuwenden, einschließlich des bewaffneten Kampfes und haben Zugang zu Geld, Arbeitsplätzen und Unterstützung.

### **Regeln und Vorschriften ähnlich dem Pashtunwali**

- Die moderne Hazara-Gesellschaft hat keinen festen und expliziten Kodex von Regeln ähnlich dem Pashtunwali. Vielmehr leben die Hazara nach einem allgemeinen Kodex von Regeln und Vorschriften, wie ihn auch andere, ähnliche Völker kennen. Dazu gehören:



### Regeln und Vorschriften

- Patriachat: Die Männer spielen in der Gesellschaft der Hazara die dominante Rolle. Von Frauen erwartet man, dass sie den Männern folgen und ihnen gehorchen, insbesondere dem Ehemann oder dem ältesten Sohn. Männer sollen für die Familie sorgen und sie schützen. Allerdings scheint die Gleichstellung der Geschlechter bei den Hazara etwas weiter fortgeschritten zu sein als bei einigen anderen afghanischen Volksgruppen. So besucht zum Beispiel jetzt ein größerer Anteil von Hazara-Frauen die Schule und die Alphabetisierungsrate der Frauen verbessert sich. Gleichzeitig sinkt die Geburtenrate der Hazara-Frauen und das Heiratsalter steigt. Diese Indikatoren weisen darauf hin, dass die Frauen eine stärkere Rolle in der Gesellschaft spielen werden.
- Patrilinearität: Wie alle anderen Ethnien in Afghanistan und im Nahen Osten, gilt auch bei den Hazara die männliche Linie der Nachkommenschaft. Das bedeutet u.a., dass die Frauen bei ihrer Heirat die Familie verlassen, in der sie aufgewachsen sind, um Teil der Familie des Mannes werden. Es bedeutet auch, dass man Jungen den Mädchen vorzieht. Von einer Frau wird erwartet, dass sie mindestens einen männlichen Erben zur Welt bringt.
- Verschleierung: Man geht meist davon aus, dass die Verschleierung durch den Islam entstand, tatsächlich ist sie im Nahen Osten eine neuere Entwicklung, die eine Reaktion auf die zunehmende Verstädterung in den letzten Jahrhunderten darstellt. Frauen sollen nach der Pubertät einen Schleier tragen, wenn Fremde oder Männer, die keine nahen Verwandten sind, sie sehen könnten. Auf dem Lande in den Dörfern tragen alle Frauen, auch die Hazara-Frauen, meist keinen Schleier, hauptsächlich, weil die Dörfler sich alle kennen und meistens zur Großfamilie gehören. Jetzt ist die Verschleierung bei den Hazara in den Städten häufiger anzutreffen. In den letzten Jahrzehnten ist die afghanische Gesellschaft sehr konservativ geworden. Daher tragen die Hazara-Frauen in den Städten in der Öffentlichkeit einen Schleier, ansonsten laufen sie Gefahr ausgelacht oder sogar gesteinigt zu werden. Aus den gleichen Gründen verschleiern sich die Hazara-Frauen in Flüchtlingslagern, auch in Europa.
- Endogamie: Man erwartet bei den Hazara immer noch eine Verheiratung innerhalb der Großfamilie. Die Ältesten in der Familie, normalerweise die Frauen, arrangieren die Ehen und zwar bevorzugt unter blutsverwandten Cousins ersten Grades. Man schätzt, dass über 70% der Eheschließungen unter den Hazara Ehen zwischen Cousins ersten Grades sind. Ehen unter Blutsverwandten sind auch bei den Hazara-Flüchtlings in Europa noch

üblich.

### *Scharia*

Der Islam hat sich in Afghanistan anders entwickelt als in anderen Teilen der islamischen Welt. Der Islam in Afghanistan wird gelegentlich als der "Islam im Grenzgebiet" genannt: Eine Form des Islam, die sich mit den lokalen Traditionen und Sitten vermischt hat. Daher sind die islamischen Grundsätze mit dem Glauben und den Verhaltensweisen der lokalen Stämme verschmolzen. Dies gilt insbesondere für die Paschtunen, bei denen sich im Verhaltenskodex der Stämme, dem sogenannten Pashtunwali, die säkulare Folklore des Stammes mit den Regeln der Scharia vermischt hat, insbesondere mit den Regeln des Hadith oder der Traditionen. Auf die Hazara, wie auch generell auf die Schiiten, trifft dies weniger zu. Obwohl die Hazara religiös sind und sich für gute Moslems halten, befolgen sie die islamischen Bräuche nicht streng. Ferner begehen die Hazara meist andere religiöse Feste und Feiertage als die anderen Afghanen, die Sunniten sind. Daher werden die Feiern von wichtigen religiösen Festen, insbesondere des Ashura, häufig von sunnitischen Afghanen gestört. Solche Störungen führten auch schon zu öffentlichem Aufruhr.

### **Methoden zur Beilegung von Streitigkeiten**

- **Im familiären Bereich:** Die Konfliktlösung kann man auf mehreren Ebenen betrachten. Im Rahmen der lokalen Familie werden die Konflikte innerhalb der Familie bzw. der Großfamilie gelöst. Hierbei geht es um Streit zwischen Eheleuten, zwischen Familienmitgliedern über den geeigneten Ehepartner, die Erbfolge für das Land, angemessenes Verhalten für Frauen und junge Männer. Für diese Art von Streitigkeiten kommen die ältesten Männer der Familie oder Familiengruppen zusammen, um den Streit beizulegen. Konflikte bleiben häufig lange Zeit, manchmal über Generationen hinweg, ungelöst und einige Familienzweige hegen lange Zeit einen Groll wegen irgendwelcher Streitigkeiten. Ferner werden Töchter, die die Vorschriften der Parda (Purdah), einschließlich der Abschottung, nicht einhalten, manchmal sehr streng bestraft, sogar mit dem Tod.

- **Innerhalb des Dorfes:** Innerhalb der Gemeinschaft bzw. des Dorfes haben traditionell die *Khans* oder *Mir* die Konflikte beigelegt. Hierbei geht es um Landrechte, Auseinandersetzungen, Mord, Diebstahl und weiterreichende Probleme, die die größere Gemeinschaft betreffen. Unter keinen Umständen würden sich die Hazara an die amtlichen afghanischen Gerichte wenden, die als korrupt gelten und in denen die Hazara wegen ihres niedrigen Status nicht angemessen gehört würden. Seit den 1970er-Jahren sind Macht und Einfluss der *Khans* und *Mir* geschwunden und die politischen Führer sind an ihre Stelle getreten. In den Dörfern oder in den

Stadtbezirken von Kabul haben die lokalen Befehlshaber nun das Sagen. Häufig sind dies jüngere Männer, die durch den bewaffneten Kampf zu Einfluss und Macht gekommen sind. Sie sind meist Kämpfer, die Zugang zu Waffen, Geld und Einfluss haben. Ferner sind sie bedeutende Mitglieder von politischen Parteien, die sowohl eine politische als auch eine soziale und quasi-militärische Rolle spielen.

- Konflikte größeren Ausmaßes: Innerhalb des Landes werden Konflikte zwischen den Ethnien häufig durch bewaffneten Kampf gelöst. Die Hazara sind weniger geneigt zu den Waffen zugreifen als andere afghanische Ethnien, insbesondere die kriegslustigen Paschtunen, dennoch haben sie dies verschiedentlich getan. Im südlichen Bereich des Hazaradschat sind paschtunische Nomaden, genannt Kuchi, im Laufe des letzten Jahr-hunderts in die Weidegebiete der Hazara eingedrungen und haben ihre Schaf- und Ziegenherden dort geweidet. Die Kuchi hatten die Unterstützung der Regierung (da praktisch alle afghanischen Führer Paschtunen sind), aber die Hazara schlugen zurück und es kam zu Feldschlachten.

In neuerer Zeit haben sich die Hazara aktiv am Aufstand gegen die sowjetische Besatzung beteiligt und auch später am Kampf gegen die Taliban-Regierung, die Afghanistan von 1996-2001 beherrschte. Hazara-Kämpfer waren an der Northern Alliance beteiligt, die die Taliban 2001 aus dem Amt jagte. Augenblicklich sind die politischen Gruppen der Hazara gut bewaffnet, da sie mit einem weiteren Zerfall der Regierung in Kabul und einem baldigen erneuten Aufflammen der bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Gruppierungen in Afghanistan rechnen.

#### **Weitere Bräuche und Traditionen:**

- Musik, Dichtung und Geschichten: Traditionell waren die Hazara, wie viele andere Af-ghanen auch, Analphabeten. Daher haben sie ihre Kultur durch Musik, Dichtung und Geschichten weitergegeben. Die Dichtung der Hazara ist nicht sehr intensiv erforscht worden, aber neuere Anthologien mit Hazara-Dichtung wurden veröffentlicht. Auch ihre Musik ist wenig erforscht, obwohl es Aufnahmen von Hazara-Musikern gibt. Am weitesten verbreitet ist das Instrument Dambura, ein zwei- oder dreisaitiges Zupfinstrument. Es gibt auch mehrere Hazara-Zeitungen, die hauptsächlich in Pakistan und den USA erscheinen.

- Hochzeitsbräuche: Bei den Hazara ist die bevorzugte Verbindung die Heirat mit einem Cousin/einer Cousine ersten Grades, Blutsverwandte in der männlichen Linie. Da die Geschlechter bei der Pubertät getrennt werden, können Jungen und Mädchen sich nicht miteinander treffen oder in anderer Weise einen Partner aussuchen. Vielmehr werden die Ehen von den Familien, meistens den Frauen arrangiert. Im Allgemeinen heiraten die Mädchen wenn sie geschlechtsreif werden, manchmal schon im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren. Die Männer

heiraten meist dann, wenn sie genug Geld und Status erworben haben, um eine eigene Familie zu ernähren, zu diesem Zeitpunkt sind sie meist Mitte Zwanzig. Die Zahlung eines hohen Brautpreises wird erwartet und daher müssen die Männer häufig eine Arbeitsstelle annehmen oder Land erben. Junge Männer, die sich eine Braut sichern wollen, arbeiten z.B. als Kämpfer für einen der Kommandanten, um Geld zu verdienen oder sind dafür ins Ausland gegangen. Die Hochzeit beinhaltet eine rituelle Entführung der Braut aus ihrer Familie.

### **Bedeutung der Familie/des Klans/sozialer Zusammenhalt**

Die Hazara sind nicht in Stämmen oder größeren gesellschaftlichen Einheiten organisiert. Es gibt Überreste einer uralten Stammesstruktur, die wohl Teil des mongolischen Erbes sind, aber diese sogenannten Stämme haben auf das heutige Leben oder die Gesellschaft der Hazara praktisch keinen Einfluss mehr. Die wichtigsten soziale/politische Einheiten sind die Familie und die Großfamilie bzw. der Klan. Da es sich um eine patrilineare Gesellschaft handelt, werden die Familien von der männlichen Linie bestimmt.

Für einen Hazara, wie auch für andere Afghanen, ist die Großfamilie sowohl ein Segen als auch ein Fluch. Der Segen ist, dass sich die Familie immer um den Einzelnen kümmern wird. Wie ein Familienmitglied erzogen wird, ob und wo es zur Schule geht, wen es heiratet, welche Arbeit es bekommt, wer sich um es kümmert, wenn es alt geworden ist und wie es begraben wird, wird alles sowohl von der Klein- als auch von der Großfamilie geregelt. Andererseits muss der Einzelne auch die eigene Familie unterstützen. Wenn ein Hazara Geld verdienen, eine gute Stelle oder ein wichtiges Amt erlangen kann, wird erwartet, dass er das mit der Familie teilt, ihr Geld zukommen lässt oder Arbeitsplätze für Verwandte findet.

Auch in den Flüchtlingsgemeinschaften ist die Familie wichtig. Die Familien wählen oftmals ein Familienmitglied aus, das Afghanistan als Flüchtling verlassen soll, meist ist es der älteste Mann. Er wird mit allen Ressourcen ausgestattet, die die Familie aufreiben kann, hauptsächlich mit Geld, und losgeschickt nach Pakistan, Iran, Australien oder Europa. Es wird erwartet, dass er im Erfolgsfalle entweder den Rest der Familie nachholen wird oder mindestens das Geld zurück schickt, das er im Exil verdient hat.

### **Das soziale Netzwerk der Hazara**

Das soziale Netzwerk der Hazara besteht hauptsächlich aus der direkten Familie. Die Eltern helfen den Kindern, die Brüder helfen einander und Männer helfen und schützen Frauen. Das soziale Netz beinhaltet auch die politischen Parteien, die jetzt die weiter gefasste Hazara-Gesellschaft kontrollieren. Die politischen Führer sorgen für Geld, Protektion und manchmal Waffen.

- Umfang des sozialen Netzwerks: In Afghanistan besteht das traditionelle soziale Netz größtenteils aus der Familie, obwohl gelegentlich auch politische Führer einbezogen werden können. Die Hazara haben eine ethnische Identität. Deshalb wird ein Hazara immer einem anderen Hazara in Not helfen, selbst, wenn er nicht der eigenen Familie oder dem Klan angehört. Dies trifft insbesondere im Ausland zu, dort werden die Hazara in den Flüchtlingslagern oder ähnlichen Situationen stets anderen Hazara helfen.

- Art der Unterstützung: Das soziale Netz der Hazara in Afghanistan soll alle Bedürfnisse eines Menschen während seines gesamten Lebens abdecken. Die Familie kümmert sich um die Jungen und die Alten, sie bestimmt, wo jemand zur Schule geht, wen er heiratet, welche Arbeit er bekommt, wo und wie er begraben wird. Da es in Afghanistan praktisch keine staatlichen Sozialdienste gibt, müssen die Familien oder die politischen Parteien für alle Belange der Menschen sorgen.

Wenn die Familie nicht in der Lage ist, soziale oder politische Unterstützung zu leisten, wenden sich die Hazara an die politischen Parteien. Diese auf die Hazara konzentrierten politischen Parteien helfen mit Arbeitsplätzen, Geld, Waffen und Schutz.

### **Die Rolle der Familie/des Klans/Stammes**

Die Familie ist das wichtigste soziale Netz für die Hazara. Als patrilineare Gesellschaft sind die Bande zwischen Brüdern und Cousins ersten Grades auf der väterlichen Seite besonders stark. Unter den Hazara in den Städten, besonders in den Flüchtlingsgemeinschaften, können Schwestern wichtige Entscheidungsträgerinnen und Unterstützerinnen sein. Die Großfamilie, der Klan und die gesamte Gruppe sind im Vergleich zur direkten eigenen Familie weniger wichtig.

### **Unterschiedliche Rollen der Ältesten, Männer, Frauen und Kinder**

- Älteste: Wie bei den meisten Völkern im Nahen Osten und in Zentralasien wird den Ältesten, den Frauen und Kindern jeweils eine besondere gesellschaftliche Rolle zugewiesen. In einer traditionellen Hazara-Familie werden die Ältesten respektiert und nehmen bei den Mahlzeiten einen Ehrenplatz ein. Sie sind in der Gesellschaft wichtig und angesehen. Die Rolle der Ältesten hat sich jedoch in den letzten Jahrzehnten, genauso wie auch bei anderen afghanischen Volksgruppen, gewandelt. Als die traditionelle Lebensweise verschwand, Krieg und Kampf zunahm und sich die Hazara in die Städte oder in Flüchtlingslager begaben, mussten die Familien feststellen, dass die Älteren nicht mehr in der Lage waren, die Führungsrolle auszufüllen, die sie einst hatten. Viele Ältere sind Analphabeten und kennen sich mit den Umständen im neuen Afghanistan nicht aus. Daher hat die jüngere Generation in der Hazara-Gemeinschaft die Führungsrolle übernommen.

Diese politischen Führer oder lokalen Kommandanten, sind jüngere Männer mit Zugang zu Waffen, Geld und anderen Mitteln, die so zu den Führern eines Großteils der Hazara-Gemeinschaften wurden.

- Kinder: Historisch gesehen haben Kinder in einer Hazara-Familie große Bedeutung. Traditionell hat man von Kindern in der Agrargesellschaft schon in relativ jungen Jahren erwartet, dass sie auf dem Feld mitarbeiten oder Schafe und Ziegen hüten. Von Mädchen, die jünger als elf oder zwölf Jahre alt sind, d.h. die Geschlechtsreife noch nicht erlangt haben, erwartet man, dass sie im Haushalt beim Kochen, Waschen und der Betreuung der kleineren Kinder helfen. Sobald sie die Pubertät erreichen, beginnt für sie die Parda (Purdah) und sie werden auf die Heirat vorbereitet.

Diese traditionelle Art der Kindheit hat sich bei den Hazara, sowohl auf dem Land, aber auch und vor allem in den Städten, geändert. Seitdem die Bildung Bedeutung erlangt hat, gehen Kinder im Schulalter, Mädchen wie Jungen, häufig zur Schule.

Obwohl nicht alle Hazara zur Schule gehen können, ist die Bildungsteilnahme unter ihnen erheblich höher als bei den anderen Ethnien.

- Frauen: In der traditionellen Gesellschaft auf dem Land trugen die Frauen nur selten einen Schleier, da die meisten Dorfbewohner Verwandte waren. Stattdessen trugen sie einen Schal über den Schultern, der als Schleier dienen kann, wenn es nötig ist. Allerdings tragen die Hazara-Frauen jetzt, besonders in den Städten, außerhalb des Hauses einen Schleier, meist den traditionellen afghanischen Chadri, den Ganzkörperschleier, der vor den Augen ein Fenster aus Spitze hat. Teilweise hat sich das Verhalten bei der Verschleierung geändert, weil die Frauen in den Städten außerhalb des eigenen Hauses hauptsächlich Fremden und nicht Verwandten begegnen. Zum Zweiten hat sich dies wegen des stark konservativen Geistes der aktuellen afghanischen Gesellschaft geändert. Frauen, die in den Städten keinen Schleier tragen, werden beschimpft und ausgelacht.

### **Zusammenfassung: Überlegungen zu den Hazara-Flüchtlingen**

Es ist nichts Neues, dass Hazara in großer Zahl aus Afghanistan flüchten. Seit den 1970er-Jahren sind viele Hazara von Afghanistan nach Pakistan und in den Iran gegangen. Jetzt leben über 130.000 Hazara in Pakistan, meist in der Gegend von Quetta. Ferner gibt es 100.000 Flüchtlinge im Iran, die in Elendsvierteln, rund um die großen Städte, insbesondere um Teheran, ihr Dasein fristen. Viele waren in Pakistan erfolgreich, wo es schon seit über 100 Jahren Hazara gibt. Im Iran war dies jedoch nicht der Fall. Sie verrichten niedrige Arbeiten und leben in prekärer

Lage in den Großstadtlums. Angesichts der Nähe vom Iran zu Afghanistan sind viele Hazara-Flüchtlinge zwischen den beiden Ländern hin und hergewandert.

Die neue Migrationswelle der letzten Jahre von Hazara, die entweder nach Westen ziehen, durch den Iran in die Türkei, dann per Schiff nach Griechenland mit der Hoffnung, sich bis in ein europäisches Land durchzuschlagen oder sich nach Osten wenden, um über Pakistan, Indien und Malaysia, nach Australien zu gelangen, ist ein neues und besorgniserregendes Phänomen. Diese neue Migration wird hauptsächlich durch die zunehmende Verfolgung der Hazara und das Wiederaufleben von islamistischen Gruppen wie den Taliban und ISIS in Afghanistan und Pakistan ausgelöst.

Diese Flüchtlinge sind meist ledige Männer, die ohne Familie reisen, jedoch mit der Hoffnung, die Familien später nachzuholen. Sie kommen vorwiegend aus den Städten, hauptsächlich aus Kabul. Die Reise kostet mehrere tausend Dollar und ist extrem gefährlich, allein schon, um das Land überhaupt nur zu verlassen.

Diese Flüchtlinge kommen aus einer neuen Kultur und schaffen auch eine neue Kultur. Die traditionelle Kultur der Hazara gilt in dieser neuen Situation nicht mehr. Es gibt keine elterliche Autorität oder Dorfälteste, die sie anleiten könnten. Sie sind zwar immer noch Hazara und berufen sich mit Stolz darauf, aber sie sind neue Männer in einer neuen Situation.

## Literatur

Asian Development Bank. ABD to Help Afghanistan Rebuild Agriculture Sector, Manila: 2007.

Asia Foundation. Afghanistan in 2012: A Survey of the Afghan People, Kabul: 2012.

Barfield, Thomas. Afghanistan: A Cultural and Political History. Princeton: Princeton University Press. 2010.

BBC. Afghan Killings: Thousand Protest over Murdered Hazaras, BBC.COM, 2015.

Farr, Grant. The Rise and Fall of an Indigenous Resistance Group: The Shura of the Hazarajat. The Afghanistan Studies Journal. 1: 48-61. 1997.

Farr, Grant. The Hazara of Central Afghanistan. In Disappearing Peoples? Indigenous Groups and Ethnic Minorities in South and Central Asia, edited by Barbara Brower and Barbara Rose Johnston, Walnut Creek: West Coast Press, 2007.

Haber, Marc, et al.. Afghanistan's Ethnic Groups Share a Y-Chromosomal Heritage Structured by Historical Events. In PLoS One, 2012.

Kusmez, Kevin. Desperate journeys: Persecuted Hazara Flee Afghanistan, Aljazeera online. 2015

Monsutti, Alessandro. Hazara: History, Encyclopedia Iranica, United States. 2003.

Poladi, Hassan. The Hazaras. Stockton, CA: Mughal Publishing Company. 1989.

Trill, Kim. Austria Holds Refugee Talks as Young Hazaras Flee Persecution to Make "dangerous" Journey to Europe. Australian Broadcasting Corporations, ABC.NET.AU. 2016.

UNHCR. Census of Afghans in Pakistan, Statistical Summary Report. 2007.



# Religiös-basierte Wohlfahrtsstrukturen in islamischen Gesellschaften am Beispiel Afghanistans

*Dina Latek*

*Akademische Referentin/Länderexpertin der Staatendokumentation*

## Executive Summary

Afghanistan kann als eines der am stärksten islamisch geprägten Länder der Welt betrachtet werden, wenn man das Ausmaß berücksichtigt, in welchem der Islam viele Gebräuche und (Stammes)Regeln bestimmt. Diese wiederum regeln eine Vielzahl von Aspekten des politischen und sozialen Lebens des Landes.<sup>1</sup> Der Islam hat daher einen tiefgreifenden Einfluss auf die Identität und die sozialen Strukturen der Afghanen, insbesondere der ländlichen Bevölkerung, welche die überwältigende Mehrheit darstellt.<sup>2</sup>

Islamische und stammesrechtliche Traditionen werden in Afghanistan, wo nur 38% der Bevölkerung<sup>3</sup> alphabetisiert sind, in religiösen Institutionen (den mehr als 150.000 Moscheen<sup>4</sup> und in Madrasen) durch religiöse Vertreter (Mullahs, Ulama und Imame) weitergegeben.

Folglich spielt die soziale Wohlfahrt, welche ein zentraler Aspekt des islamischen Glaubens ist, im afghanischen Alltag eine sehr große Rolle. Es ist mehr als eine bloße moralische Tugend, die Sozialabgabe (Zakat) abzuliefern.<sup>5</sup> In der ursprünglichen Bedeutung ist die Zakat eine Reinigungsabgabe.<sup>6</sup> Sie ist nicht eine bloße Steuer, sondern eine Art der Verehrung, durch welche der Mensch Allah näher kommt.<sup>7</sup>

Große Teile dieser Sozialabgabe werden informell getätigt, was nicht ungesetzlich ist, wodurch sich diese aber formalen staatlichen Mechanismen entziehen.<sup>8</sup> Im Jahr 2012 wurde geschätzt, dass innerhalb der gesamten muslimischen Welt jährlich zwischen US\$ 200 Milliarden und US\$ 1 Billion an „verpflichtenden“ Almosen bzw. Zakat und freiwilligen Spenden abgeliefert werden. Dieser Betrag ist 15-mal höher,

<sup>1</sup> HHI (10.2001)

<sup>2</sup> HHI (10.2001); vgl. Christens, Maren (2011)

<sup>3</sup> UNESCO (25.4.2016)

<sup>4</sup> geschätzte Zahl NPR (11.5.2004)

<sup>5</sup> IUPUI (o.D.)

<sup>6</sup> Lohlker, Rüdiger (22.5.2016)

<sup>7</sup> IUPUI (o.D.)

<sup>8</sup> May, Samantha (2013)

als die globalen Beiträge für humanitäre Hilfe im Jahr 2011.<sup>9</sup>

Die Sozialabgabe hat die Aufgabe, als Grundsicherung für die Bedürftigen zu dienen,<sup>10</sup> sie hat Umverteilungscharakter<sup>11</sup> und bezieht sich nicht nur auf finanzielles Vermögen<sup>12</sup>, sondern darüber hinaus auf Land – und Viehwirtschaft<sup>13</sup> und zu Festtagen auch auf Nahrungsmittel.<sup>14</sup>

Die Zakat kann an verschiedene Organisationen und Einrichtungen abgeführt werden, z.B. Krankenhäuser, Moscheen usw., aber auch an Einzelpersonen.<sup>15</sup>

## Einleitung

Der Islam als Religion beinhaltet maßgeblich ein sozioökonomisches System, basierend auf den fünf Säulen des Islam (Arkān al-Islām)<sup>16</sup>, welche für Muslime eine Verpflichtung darstellt:<sup>17</sup>

1. Die Šahāda - das islamische Glaubensbekenntnis;
2. das rituelle Pflichtgebet;<sup>18</sup>
3. die Sozialabgabe (Zakat; auch Pflichtsteuer genannt);
4. das Fasten während des Fastenmonats Ramadan;
5. sowie das Pilgern (demjenigen, dem es möglich ist).<sup>19</sup>

Die Sozialabgabe – die ihrer ursprünglichen Bedeutung zufolge eine Reinigungsabgabe darstellt<sup>20</sup>-steht als dritte Säule des Islam in der Hierarchie hinter dem Glauben an Gott und seinen Propheten, sowie dem fünfmal täglichen rituellen Pflichtgebet, was die Bedeutung der Zakat für die muslimische Gemeinschaft und die Pflicht, ihr nachzukommen, verdeutlicht.<sup>21</sup> Sie ist zum einen nicht eine bloße Steuer, sondern eine Art der Verehrung, durch welche der Mensch Allah näher kommt.<sup>22</sup> Zum anderen wird das Sozialabgaben-System, über moralische

---

<sup>9</sup> Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>10</sup> Quraishi, M.A. (1999); vgl. Al-Qaradawi, Y. (2000); Alhabshi, Syed Othman (o.D.); Bukowski, Adam (4.2014) und Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>11</sup> vgl. Bukowski, Adam (4.2014); May, Samantha (2013) und Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>12</sup> Sabiq, al-Sayyid (1985)

<sup>13</sup> Sabiq, al-Sayyid (1985); vgl. Arab News (14.4.2002)

<sup>14</sup> Mission Islam (o.D.)

<sup>15</sup> Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>16</sup> Ceylan, Rauf (2014)

<sup>17</sup> Bukowski, Adam (4.2014)

<sup>18</sup> Ceylan, Rauf (2014); vgl. Newby, Gordon D. (2004)

<sup>19</sup> Newby, Gordon D. (2004)

<sup>20</sup> Lohlker, Rüdiger (22.5.2016)

<sup>21</sup> Onagun Isiaka, Abdussalam [et al.] (6.2015)

<sup>22</sup> IUPUI (o.D.)

Aspekte<sup>23</sup> hinaus, als Verpflichtung gegenüber der Gesellschaft begriffen.<sup>24</sup>

Wohltätige Handlungen als zentraler Aspekt von in islamischen Lehren verankerten Prinzipien haben in den letzten 1.400 Jahren eine integrale Rolle in muslimischen Gesellschaften eingenommen. Ohne sie wäre der Glaube unvollständig.<sup>25</sup> Dies zeigt sich auch durch die mehr als 100-fache Erwähnung des Zakat-Gedankens innerhalb des Korans.<sup>26</sup> Gläubige Muslim/innen haben die Pflicht, mindestens einmal im Jahr, vorwiegend während des Fastenmonats, in dem durch die Kasteiung ein Bewusstsein für Armut und Hunger hergestellt ist, den Koran zu lesen.<sup>27</sup>

Die soziale Wohlfahrt ist somit auch heute noch ein zentraler Lebensaspekt eines/r gläubigen Muslim/in, eine verpflichtende Schuld eines/r jeden Muslim/in, egal ob zurechnungsfähig oder unzurechnungsfähig<sup>28</sup>. Muslim/innen leisten diese mit Andacht und Aufrichtigkeit in Sinne der Aussprüche des Propheten.<sup>29</sup> Sie ist nicht eine bloße Steuer, sondern eine Art der Verehrung, bei welcher der Mensch dem Herren, Gott {Allah} näher kommt.<sup>30</sup>

### **Solidarität und islamische Grundversorgung**

Während beispielsweise im Christentum Almosen eher eine freiwillige Angelegenheit sind, wird die Rolle der Sozialabgabe Zakat im Islam viel rigider definiert, denn sie wird als eine Pflicht der gläubigen Muslim/innen gegenüber Armen angesehen.<sup>31</sup>

Die Sozialabgabe Zakat als Institution ist ein Eckpfeiler des islamischen Sozialsystems; sie stellt eine Grundversorgung sicher<sup>32</sup> und errichtet ein Sicherheitsnetz für bedürftige Mitglieder der Gesellschaft, das eine dauerhafte Erleichterung für bedürftige Personen darstellt, ganz gleich ob diese (neu) verarmt oder arbeitsunfähig, oder gar gehandikapt sind.<sup>33</sup>

Die Sozialabgabe ist integraler Teil jeglicher Wohlfahrtsinitiative:

- Die Mittel aus der Sozialabgabe sind für die Befriedigung unmittelbar

<sup>23</sup> Mahmud, Kazi Tanvir [et al.] (2010)

<sup>24</sup> vgl. Sada-e Asadi (15.3.2015)

<sup>25</sup> Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>26</sup> Bukowski, Adam (4.2014)

<sup>27</sup> vgl. Staffordshire University (6.2015)

<sup>28</sup> Anm.: Im Falle der Unzurechnungsfähigkeit sind die vermögensverwaltenden Verwandten zur Zakat-Zahlung verpflichtet.

<sup>29</sup> Al-Qaradawi, Y. (2000)

<sup>30</sup> IUPUI (o.D.)

<sup>31</sup> Bukowski, Adam (4.2014)

<sup>32</sup> Quraishi, M.A. (1999)

<sup>33</sup> Al-Qaradawi, Y. (2000)

lebensnotwendiger Grundbedürfnisse der Armen (Nahrung, Kleidung und Unterkunft) bestimmt.

- Es ist das Ziel, Zakat-Empfänger/innen dahingehend zu unterstützen, selbst wieder wirtschaftlich aktive und produktive Mitglieder der Gesellschaft zu werden, denen es möglich ist ein eigenes Einkommen zu erlangen und so selbst innerhalb der Gesellschaft zu Zakat-Zahler/innen zu werden und nicht Zakat-Empfänger/innen zu bleiben.<sup>34</sup>

### **Ökonomische Aspekte der Sozialabgabe**

Aus einer mikroökonomischen Perspektive ist die Zakat also ein Mechanismus zur Selbsthilfe. Basierend auf den eigenen Möglichkeiten beteiligt sich jeder an der Erfüllung von Bedürfnissen und dem allgemeinen Wohlergehen der Gemeinschaft.<sup>35</sup> Aus einer makroökonomischen Perspektive erfüllt die Sozialabgabe, ähnlich den Erbschaftsgesetzen im Islam, als finanzieller Mechanismus einige der Hauptfunktionen moderner öffentlicher Finanzierung, welche sich mit den Ansprüchen sozialer Sicherheit, sozialer Unterstützung für Kinder, Nahrungszuschüssen, Bildung, medizinische Versorgung und öffentlichen Verkehrsmitteln in einem Wohlfahrtsstaat auseinandersetzt.<sup>36</sup>

Daher existiert in der muslimischen Welt kein Engpass an karitativ gewidmeten Mitteln. Dabei geht es nicht um die erbrachte Summe, sondern um deren Verwendung. Im Jahr 2012 wurde geschätzt, dass innerhalb der gesamten muslimischen Welt jährlich zwischen US\$ 200 Milliarden und US\$ 1 Billion an „verpflichtenden“ Almosen bzw. Zakat und freiwilligen Spenden abgeliefert werden. Islamische Finanzanalysten schätzen, dass dies 15-mal mehr ist, als die globalen Beiträge für humanitäre Hilfe im Jahr 2011<sup>37</sup>, welche mehr als US\$ 13 Milliarden ausmachten.<sup>38</sup> Der Ökonom Habib Ahmed, berechnete im Jahr 2004, dass muslimische Länder mit einem Drittel bis der Hälfte aller theoretisch möglichen Einnahmen aus der Zakat, all ihre Bedürftigen aus der Armut befreien könnten.<sup>39</sup>

Große Teile der Zakat werden informell vergeben und von offiziellen Statistiken nicht erfasst, was nicht ungesetzlich ist, wodurch sie sich aber formalen staatlichen Mechanismen entziehen.<sup>40</sup>

### **Höhe und Arten der Sozialabgabe**

Das islamische Konzept sozialer Sicherheit fußt auf den Prinzipien der

<sup>34</sup> Onagun Isiaka, Abdussalam [et al.] (6.2015)

<sup>35</sup> Quraishi, M.A. (1999); vgl. Sada-e Asadi (15.3.2015)

<sup>36</sup> Quraishi, M.A. (1999)

<sup>37</sup> Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>38</sup> UN OCHA (14.5.2016)

<sup>39</sup> Global Humanitarian Assistance (23.5.2014); vgl. IRIN News (1.6.2012)

<sup>40</sup> May, Samantha (2013)

sozialen Gerechtigkeit.<sup>41</sup> Sowohl die Herkunft der Finanzmittel als auch die Armutsdefinitionen als Grundlage des Bezugs der Sozialabgabe sind im islamischen Regelwerk genau festgelegt.<sup>42</sup> Die Sozialabgabe dient zur Umverteilung von Einkommen und Wohlstand von besser gestellten Muslimen an weniger Privilegierte einer Gesellschaft, um die Lebensumstände der Armen zu verbessern und ihre Grundsicherung zu garantieren.<sup>43</sup> Sie bezieht sich nicht nur auf finanzielles Vermögen<sup>44</sup>, sondern auch auf Land – und Viehwirtschaft<sup>45</sup>, und zu Festtagen auch auf Nahrungsmittel.<sup>46</sup>

All das basiert auf Sure 9:60 des Koran<sup>47</sup>

*„Wahrlich, die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und für die mit der Verwaltung (der Almosen) Beauftragten und für die, deren Herzen gewonnen werden sollen, für die (Befreiung von) Sklaven und für die Schuldner, für die Sache Allahs und für den Sohn des Weges; (dies ist) eine Vorschrift von Allah. Und Allah ist Allwissend, Allweise“.*<sup>48</sup>

Doch auch in der Sunna werden praktische Erklärungen geliefert.<sup>49</sup> Zum Beispiel:

*„Ibn `Umar, Allahs Wohlgefallen auf beiden, berichtete: „Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Friede auf ihm, machte zakatu-l-fitr\* zur Pflicht, und zwar als eine Maßeinheit\*\* Datteln oder eine Maßeinheit Gerste, welche ausgegeben werden soll für jeden Menschen (im Haushalt), sei dieser ein Sklave oder ein Freier, männlich oder weiblich, minderjährig oder volljährig von den Muslimen. Er gab dazu seine Anweisung, dass diese entrichtet werden solle, bevor sich die Menschen zum Festgebet begeben.“*

*(\*Die zakatu-l-fitr ist eine Abgabe an Bedürftige zum Fest des Fastenbrechens (`Id al-Fitr), welche auch vor dem Fest im Verlauf des Fastenmonats Ramadan abgegeben werden kann und soll, damit ihre Empfänger reichlich Zeit haben, etwas für sich und für ihre Kinder zu kaufen.*

*\*\*Die Maßeinheit (arab.: Sa`) beträgt etwa 3 kg, und kann für unsere*

<sup>41</sup> Alhabshi, Syed Othman (o.D.)

<sup>42</sup> Quraishi, M.A. (1999)

<sup>43</sup> Al-Qaradawi, Y. (2000); vgl. auch Quraishi, M.A. (1999); vgl. Al-Qaradawi, Y. (2000); Alhabshi, Syed Othman (o.D.); Bukowski, Adam (4.2014); Global Humanitarian Assistance (23.5.2014) und All Africa (1.6.2014); Bukowski, Adam (4.2014); May, Samantha (2013) und Global Humanitarian Assistance (23.5.2014)

<sup>44</sup> Sabiq, al-Sayyid (1985)

<sup>45</sup> Sabiq, al-Sayyid (1985); vgl. Arab News (14.4.2002)

<sup>46</sup> Mission Islam (o.D.)

<sup>47</sup> Abdul Rahman, Muhammad Firdaus (6.2013)

<sup>48</sup> Ewige Religion (o.D.)

<sup>49</sup> Al-Qaradawi, Y. (2000)

*Zeit in einen Geldbetrag nach dem jeweiligen Zeitwert umgesetzt werden. Im Ramadan 1413 (Februar/März 1993) wurde sie von den islamischen Zentren und Gemeinden in Deutschland mit DM 10,- festgesetzt“.*<sup>50</sup>

Grundsätzlich muss die Sozialabgabe von jenen bezahlt werden, deren Wohlstand ein vorgegebenes Minimum überschreitet, das als *nisab* bezeichnet wird.<sup>51</sup> Zu dessen Höhe gibt der Koran keine genauen Richtsätze vor, auch nicht welche Wohlstandsarten abgabenpflichtig sind oder welche Bedingungen für die Fähigkeit zur Abgabenerleistung gegeben sein müssen. Die Sozialabgabenhöhe variiert entsprechend einem komplexen Kriterienkatalog. So gibt es z.B. andere Raten für Gold, Silber und Pferde, als für Maultiere und andere Nutztiere. Aber auch für die Landwirtschaft gelten besondere Regeln.<sup>52</sup>

Diese wesentlichen Sozialabgaben sind folgende:

- Zakat auf Vermögen

Es wird von jedem wohlhabenden Individuum erwartet, 2,5% seiner finanziellen Mittel, die ein Jahr lang in seinem Besitz waren, zu bezahlen.<sup>53</sup> Dies geschieht für gewöhnlich einmal jährlich,<sup>54</sup> nach dem islamischen Kalender (Hijrī-Kalender<sup>55</sup>).<sup>56</sup>

- Zakat auf Ernteerträge

Es existieren von Seiten der Rechtsgelehrten unterschiedliche Meinungen, welche Arten von landwirtschaftlichen Produkten sozialabgabenpflichtig sind. Aber es gibt Mengenkriterien, die mit fünf Wasqs<sup>57</sup> festgelegt werden – welche in moderne Maßeinheiten und Gewicht umgerechnet werden können. Die Abgabenrate liegt je nach Bewässerungssituation des Grundstücks bei 5-10%. Ferner richtet sich die Höhe der Sozialabgabe bei landwirtschaftlichen Produkten nicht nach dem jährlichen Ernteertrag, sondern nach dem Erntetag.<sup>58</sup>

- Zakat auf Tiere

Diese muss jährlich bezahlt werden, sofern der Tierbestand eine bestimmte Schwelle überschreitet (z.B. 40-120 Schafe bzw. Ziegen: 1 Tier; 120-200: 2

<sup>50</sup> Sahih Al-Bucharyy Nr. 1503, vgl. Sunnah (o.D.)

<sup>51</sup> Bukowski, Adam (4.2014); vgl. Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.g.2016)

<sup>52</sup> Bukowski, Adam (4.2014)

<sup>53</sup> All Africa (1.6.2014); vgl. Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.5.2016) und Mission Islam (o.D.)

<sup>54</sup> In Ländern wie zum Beispiel Saudi Arabien wird die Zakat gewöhnlicher Weise am Ende des Hijri-Kalenders bezahlt.

<sup>55</sup> Das Jahr im Islam muss ein reines, ungebundenes Mondjahr von 12 Mondmonaten sein, dies geht aus dem Koran (Sure 9, 36 - 37) hervor. Bär, Nikolaus A. (2009)

<sup>56</sup> Mission Islam (o.D.)

<sup>57</sup> Misst das Volumen und wird dann in 1600 irakische Ratl umgewandelt

<sup>58</sup> Arab News (14.4.2002)

Tiere; ein weiteres Tier für jedes weitere volle 100. Für Kühe liegt z.B. die Schwelle bei 30.).<sup>59</sup>

- Zakat auf Speisen während der Fastenzeit (Zakat ul-Fitr)

Diese Sozialabgabe wird im Rahmen des islamischen Hiğrī-Kalenders zwischen dem ersten Tag des Ramadans und dem ersten des darauffolgenden islamischen Monats Šawwāl gespendet. Jeder/jede Muslime/in ist verpflichtet diese Sozialabgabe unabhängig von Alter, Wohlstand oder Status zu leisten. In diesem Fall beträgt die Zakat-Höhe etwa 3 kg an je nach betreffendem Gebiet ortsüblichen Speisen.<sup>60</sup> (siehe dazu auch den bereits erwähnten Ḥadīṭ).<sup>61</sup>

- Ṣadaqa (freiwillige Spende)

Es handelt sich hierbei um eine freiwillige Spendenform,<sup>62</sup> die im Koran und den Ḥadīṭen betont wird und die wie die Sozialabgabe Zakat für Arme und Bedürftige vorgesehen ist.<sup>63</sup> Sie kann zu jedem Zeitpunkt getätigt werden<sup>64</sup> und wird nicht auf die Zakat gutgeschrieben.<sup>65</sup>

Es existieren noch weitere Arten von Abgaben, wie beispielsweise Khums<sup>66</sup> und °Ušr,<sup>67</sup> die hier nur kurz erwähnt werden sollen. Ebenso existieren andere gemeinnützige Mittel (Wohlfahrtseinrichtungen<sup>68</sup>, zinsloses Darlehen) mit wirtschaftlich expansiven Zielen, die aber nicht Teil der vorliegenden Untersuchung sind.

- „Hašar“

Eine zusätzliche Tradition, die in Afghanistan gelebt wird, sich nicht aus dem Islam ableitet, aber dennoch in diesem Kontext Erwähnung finden soll, ist „Hašar“, eine Tradition der freiwilligen Leistungen, die üblicherweise mit kurzfristigen Bedürfnissen bzw. Erfordernissen, wie beispielsweise Verbesserung der Infrastruktur, Errichtung einer Moschee, Begräbnisorganisation, oder Unterstützungshilfe für andere in Not, in Zusammenhang gebracht wird.<sup>69</sup>

### Anspruchsberechtigte

Die Sozialabgabe wird nur an einen bestimmten Personenkreis ausgeschüttet,

<sup>59</sup> Arab News (14.4.2002)

<sup>60</sup> Mission Islam (o.D.)

<sup>61</sup> Sahih Al-Bucharyy Nr. 1503

<sup>62</sup> May, Samantha (2013)

<sup>63</sup> Encyclopaedia Britannica (2016 g); vgl. Bashear, Suliman (3.1993)

<sup>64</sup> Bashear, Suliman (3.1993)

<sup>65</sup> Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>66</sup> Encyclopaedia Britannica (2016 g)

<sup>67</sup> Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>68</sup> Juristin (15.5.2016); vgl. Hawaa World (2.4.2012)

<sup>69</sup> IRC (3.2007)

der sich aus diversen religiösen Grundlagen ergibt:

### **Anspruchsberechtigte im Koran**

Der Koran enthält eine objektive<sup>70</sup> Definition<sup>71</sup> zweier Armutsebenen, welche theoretisch alle Gruppen von Individuen zusammenfassen, die in jeder Ökonomie jederzeit existieren:

a) Solche die an oder unter der Armutsgrenze (genaue Beschreibung wird unten angeführt) leben, werden als arm definiert (*al-Fuqara*); und

b) solche die sehr weit unterhalb der Armutsgrenze leben, werden als mittelos definiert (*al-Masakin*).<sup>72</sup>

*Al-Fuqara* fehlt es an materiellen Mitteln, Besitz oder Einkommen. Sie befinden sich unfreiwillig in Armut, da es ihnen nicht möglich ist, ihre essentiellen Bedürfnisse zu befriedigen. Diese Personen können körperlich behindert, ohne Vermögen oder Einkommen, landlos, unausgebildet, alt, Waisen oder Witwen<sup>73</sup> sein.<sup>74</sup>

*Al-Masakin* befinden sich im Vergleich *Fuqara* in einer noch schlechteren wirtschaftlichen Lage weit unterhalb der Armutsgrenze.<sup>75</sup>

Beide Gruppen können nicht in Würde überleben ohne dabei vorübergehend oder ständig auf finanzielle oder materielle Unterstützung angewiesen zu sein.<sup>76</sup>

### **Anspruchsberechtigte im Ḥadīṭ (Sunna)**

Aus den prophetischen Ḥadīṭen: Die prophetischen Ḥadīṭe verstärken die objektive koranische Definition der subjektiven Definition von Armut.<sup>77</sup> Der Prophet deutet an, dass Armut, sowohl für das Individuum als auch die Gesellschaft, eine Bedrohung ist.<sup>78</sup>

<sup>70</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014)

<sup>71</sup> siehe dazu bereits zitierten Vers der Sure 9:60

<sup>72</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014); vgl. Islamic Banking (o.D.)

<sup>73</sup> Ein ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee verweist in einem Interview darauf, dass es speziell Witwen besonders zu unterstützen gilt.

<sup>74</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014); vgl. Islamic Relief (1.2008) und Islamic Banking (o.D.)

<sup>75</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014); vgl. Islamic Relief (1.2008) und Islamic Banking (o.D.)

<sup>76</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014)

<sup>77</sup> Anm.: „objektiv“ gilt für jede/n gläubige/n Muslim/in der Inhalt des Korans, da er unwandelbar anzuerkennen ist. „subjektiv“ die aus den Lebensberichten des Propheten und seiner Gefolgschaft, entnommenen Handlungsweisen können durch Gelehrte angenommen oder abgelehnt werden. Innerhalb der islamischen Strömungen steht es Muslim/innen frei, in einem gewissen Rahmen, diesen Interpretationen zu folgen oder sie subjektiv abzulehnen.

<sup>78</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014)



### **Anspruchsberechtigte aufgrund der Denkschulen**

Von islamischen Denkern<sup>79</sup> werden fünf Aspekte im Islam angegeben, die menschliche Bedürfnisse definieren: Religion, das physische Sein, Intellekt oder Wissen, Nachkommen und Familie, sowie Wohlstand. Menschen mit einem Unvermögen, genau diese menschlichen Bedürfnisse zu stillen, werden als in Armut lebend angesehen.<sup>80</sup> Das impliziert, dass alle fünf Bedürfnisse erfüllt sein müssen – wobei keine Prioritäten gesetzt werden. Sobald ein Bedürfnis nicht erfüllt ist, wird man als arm angesehen.<sup>81</sup>

### **Mögliche Empfänger/innen der Sozialabgabe**

Laut Dr. Hussain Šaḥata, Professor an der al-Azhar Universität und Mitglied des internationalen Scharia-Vorstandes für Zakat, ist es unter anderem möglich folgenden Personen eine Zakat angedeihen zu lassen (die Liste gibt nur einen Auszug wieder):

- Familienmitgliedern, wie Schwestern und Brüdern, mütterlichen und väterlichen Tanten (da es aus islamischer Sicht nicht Pflicht ist, für diese Sorge zu tragen). Diese sind anderen Armen vorzuziehen. Belege dafür sind in Sunna und Koran zu finden.
- Ebenso ist es erlaubt, die Sozialabgabe dem Schwiegersohn zu geben, da dieser für seine Frau Sorge tragen muss.<sup>82</sup>

Unterstützungen, die an die eigenen Eltern gezahlt werden, werden nicht als Zakat anerkannt, da man aus islamischer Sicht verpflichtet ist, für diese zu sorgen.<sup>83</sup>

Zakat, ebenso wie Beihilfen/Unterstützung und Spenden beschränken sich nicht allein auf Muslim/innen, sie werden auch auf Nicht-Muslim/innen angewendet.<sup>84</sup> In Bezug auf Nicht-Muslim/innen sind islamische Rechtsgelehrte aber geteilter Meinung.<sup>85</sup>

### **Vermittlungsprinzip**

In muslimischen Gesellschaften ist es üblich, dass man einander Fragen zur Ableistung der Zakat stellt. So kann es etwa sein, dass ein Muslim einen anderen fragt, ob er denn noch etwas übrig habe, um einem dritten die Sozialabgabe zukommen zu lassen.<sup>86</sup> Für den solcherart Befragten ist dies eine besondere Ehre,

<sup>79</sup> Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014)

<sup>80</sup> Islamic Relief (1.2008); vgl. Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014)

<sup>81</sup> Islamic Relief (1.2008)

<sup>82</sup> Šaḥata, Hussain (o.D.)

<sup>83</sup> Šaḥata, Hussain (o.D.)

<sup>84</sup> Rahman, Habibur (8.2015); vgl. Šaḥata, Hussain (o.D.)

<sup>85</sup> Šaḥata, Hussain (o.D.)

<sup>86</sup> Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

da man so als gute/r Muslim/in wahrgenommen wird. Wenn der Befragte bereits die gesamte Zakat vergeben hat und dem Dritten trotzdem etwas gibt, würde dies als Sadaqa (freiwillige Spende) gewertet werden.<sup>87</sup>

Gleichbedeutsam wie die Ableistung der Sozialabgabe ist die Vermittlungstätigkeit, daher wird sie im Koran im gleichen Kontext erwähnt.<sup>88</sup> Damit ist gewährleistet, dass ein Bittsteller sich an jede/n Muslim/in wenden kann, auch wenn diese/r selbst nicht über Finanzmittel verfügt. Der um Hilfe gebetene - auch wenn er selbst keine eigene (finanziellen) Möglichkeiten besitzt - übernimmt infolge die Rolle des Vermittlers und erhält dafür den gleichen moralischen Anspruch an Ehrenbezeugung, wie derjenige der dann tatsächlich die Hilfe leistet.

Da dies so hoch angesehen und gleichwertig wie die Ableistung der Sozialabgabe ist, nehmen Gläubige gerne von sich aus, die Vermittlerfunktion ein und suchen aktiv in ihrem Bekanntenkreis nach potentiellen Zakat-Zahler/innen.

## **Wege zur Erlangung der Existenzsicherung**

### **Über Privatpersonen**

Es obliegt dem eigenen Ermessen, ob die gesamte Zakat an eine einzelne Person ausbezahlt wird, oder ob diese auf mehrere Personen oder Organisationen verteilt wird.<sup>89</sup> Die Sozialabgabe kann auch an karitative Einrichtungen, Waisenhäuser, Schulen, Universitäten, Krankenhäuser usw. ausbezahlt werden. Selbst eine Moschee kann als Empfänger infrage kommen.<sup>90</sup>

Gewöhnlich bezahlen die Muslime die Sozialabgabe ohne Einbindung öffentlicher Verwaltung zur Einhebung und Verteilung. Diese informellen Prozesse unterscheiden islamische Staaten von säkularen Nationalstaaten. O'Tuathail sieht darin sogar eine Entmachtung des Nationalstaates, da wesentliche Sozialabgaben außerhalb von Gesetz und statistischer Erfassung stattfinden.<sup>91</sup> Die Sozialabgabenleistung und -verteilung auf privater Ebene kann auch als ausdrückliche Kritik an Regierungsverhältnissen interpretiert werden, die Zweifel an der Legitimität der Regierung zum Ausdruck bringt. Die Geistlichkeit steht damit in gewisser Weise in direktem Widerspruch zum säkularen Staat.<sup>92</sup>

Beispielsweise verweigern die Schiiten bis zum heutigen Tag die Einhebung von Sozialabgaben durch den Staat. Die Schriften des Muhammad ibn Hasan al-

---

<sup>87</sup> Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>88</sup> vgl. Ewige Religion (o.D.)

<sup>89</sup> Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>90</sup> Ehemaliges Verwaltungsmittglied einer Wiener Moschee (19.5.2016)

<sup>91</sup> May, Samantha (2013)

<sup>92</sup> May, Samantha (2013)

Tusi hielten fest, dass während der Verborgenheit des Imams<sup>93</sup> die Zakat nicht an weltliche Führer gezahlt wird. Es wurde bevorzugt, die Zakat nicht an Individuen in einem informellen Rahmen zu bezahlen, sondern dass diese direkt an die Ulama übergeben wird, da sie eher in Kenntnis darüber sind, wer ein/e legitime/r Empfänger/in ist als die laienhafte Bevölkerung. Hintergrund ist, der Sozialabgabe den Charakter der unzweifelhaften Handlung des Spenders zu belassen, weshalb zwingend eine moralisch hochstehende Person die Verteilung für die Zakat-Mittel übernehmen muss.<sup>94</sup>

### **Rolle der Moscheen in Bezug auf die Sozialabgaben**

Die Moschee<sup>95</sup> bildet die wichtigste Organisationseinheit<sup>96</sup> und ist Eckpfeiler jeder muslimischen Gemeinschaft.<sup>97</sup> Die Moschee war historisch gesehen nicht darauf beschränkt, ein Gebetsort, ein Ort der Ritualdurchführung oder Ort für soziale und politische Dimension innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu sein, sondern diente darüber hinaus als Symbol für Zugehörigkeit und Identität.<sup>98</sup> Die Moschee ist auch der Ort, an dem Gläubige miteinander verkehren und Lösungen für ihre Probleme erörtern, zusätzlich zu einer Bewusstseinsbildung zu gegenwärtigen Themen.<sup>99</sup>

Insbesondere in traditionellen muslimischen Gesellschaften ist die Rolle der Moschee dreifaltig. Sie ist erstens ein Ort des Glaubens, zweitens erfüllt sie die Rolle sozialer Aktivität und drittens eine politische Rolle.<sup>100</sup> Der Scharia zufolge wird erwartet, dass die Moschee eine wichtige Rolle in der muslimischen Gemeinschaft spielt. Die klassisch ausgebildeten Gelehrten haben erhebliche Teile der islamischen Rechtsprechung dieser Rolle gewidmet.<sup>101</sup>

Allgemein gesprochen sollen Gläubige innerhalb der Moschee eine Zufriedenheit fühlen, Ruhe erreichen, Barmherzigkeit und Aufopferung erlangen, sowie sich von Alltagsorgen befreien. Menschen sind ermutigt miteinander auf Basis von Liebe, Gleichheit, Kooperation zu agieren und dabei nach Gottes Zufriedenheit zu streben. Jeder Gläubige versucht sich von der Selbstsucht zu befreien und Harmonie mit dem Rest der Gesellschaft zu erlangen.<sup>102</sup>

### **Wohlfahrtseinrichtungen**

---

<sup>93</sup> Anm.: Die Schiiten erwarten bis zum heutigen Tag das Erscheinen des Imams Mahdi.

<sup>94</sup> May, Samantha (2013)

<sup>95</sup> Masğid/Masjid

<sup>96</sup> Leininger, Julia (2013)

<sup>97</sup> IRFI (12.4.2008)

<sup>98</sup> Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed (2010)

<sup>99</sup> IRIB (12.1.2015)

<sup>100</sup> IRFI (12.4.2008)

<sup>101</sup> Universal Islam (o.D.)

<sup>102</sup> Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed (2010)

In islamischen Ländern (z.B. Arabische Emirate, Katar, Pakistan, Türkei, Ägypten) gibt es auch sogenannte Wohlfahrtseinrichtungen, die zwar von Privatpersonen im Rahmen der Zakat finanziert werden, aber unter staatlicher Verwaltung stehen.<sup>103</sup> Um den Umfang sozialer Verpflichtung im Miteinander zu verdeutlichen, sei hier auf das Beispiel aus einem frauenspezifischen muslimischen Forum verwiesen, in dem eine saudische Dame von ihrer Nachbarin berichtet, mit deren Familie sie aufgrund deren Armut bereits regelmäßig Speis und Trank teilt und die Nachbarschaft gemeinsam das Geld für ihre Miete aufbringt. Die Mutter dieser armen Nachbarin ist noch dazu schwer krank und kann nicht in öffentlichen Krankenhäusern behandelt werden. Die Dame stellt im Forum die Frage, ob es Wohlfahrtseinrichtungen gibt, die auch nicht saudische Staatsbürger/innen unterstützen.<sup>104</sup>

Eine ägyptische Juristin berichtet beispielsweise, dass in Ägypten sogenannte Wohlfahrtseinrichtungen existieren, die zwar von Privatpersonen im Rahmen der Zakat finanziert werden, aber unter staatlicher Verwaltung stehen. Sie führt weiters aus, dass diese Organisationen für syrische Flüchtlinge in Ägypten Arbeit beschaffen und Unterkunft bieten.<sup>105</sup> Ähnliche Organisationen existieren auch in anderen islamischen Ländern (Beispielsweise Arabische Emirate, Katar, Pakistan, Türkei).<sup>106</sup>

### **Situation in Afghanistan**

Afghanistan gilt als eines der am stärksten vom Islam geprägten Länder der Welt,<sup>107</sup> da es schon seit 1200 Jahren ununterbrochen vom islamischen Glauben beeinflusst wird.<sup>108</sup> Nach wie vor ist der Islam ein tiefgreifender und einflussreicher Aspekt der afghanischen Kultur.<sup>109</sup> Der Islam dient hier als gemeinsamer Referenzrahmen und ist prägendes Element für den Großteil der muslimischen Bevölkerung. Bekanntermaßen sind fast alle Afghan/innen Muslime.<sup>110</sup> Auf Grund ethnischer Vielfalt ist der Islam das einzige Merkmal, das fast alle Afghanen gemeinsam haben.<sup>111</sup> Der Islam hat einen profunden Einfluss auf die Identität und sozialen Strukturen, speziell im ländlichen Afghanistan, wo der Großteil der Bevölkerung lebt.<sup>112</sup>

---

<sup>103</sup> Juristin (15.5.2016); vgl. May, Samantha (2013); vgl. Al Ihsan Charity Organisation (2014); Qatar Charity (2016); Civil Society Jordan (o.D.); ASHARQ AL-AWSAT (6.7.2015); Dünya Times (4.8.2013)

<sup>104</sup> Hawaa World (2.4.2012)

<sup>105</sup> Ägyptische Juristin (15.5.2016)

<sup>106</sup> Al Ihsan Charity Organisation (2014); Qatar Charity (2016); Civil Society Jordan (o.D.); Asharq Al-Awsat (6.7.2015); Dünya Times (4.8.2013)

<sup>107</sup> HHI (10.2001)

<sup>108</sup> vgl. IIESU (2001)

<sup>109</sup> Christens, Maren (2011)

<sup>110</sup> NPS (14.1.2010); vgl. The World Factbook (25.2.2016);

<sup>111</sup> NPS (14.1.2010)

<sup>112</sup> HHI (10.2001)

Afghanistan hat eine der niedrigsten Einschreibezeiten bezüglich moderner Bildung. Traditionelle und einheimische/ortsansässige Bildung beinhaltet immer auch die Lehren des Islam. Folglich hat islamische Bildung einen großen Bevölkerungsteil - auch in abgelegenen Gegenden - erreicht. Diese Bildung wurde oftmals verbal weitergegeben und verbreitet.<sup>113</sup>

### **Moscheen in Afghanistan**

Moscheen haben seit jeher eine tragende Rolle im Alltagsleben der afghanischen Bevölkerung gespielt. Dies ist einer der Gründe, warum die Regierungspräsenz auf dörflicher Ebene von der Bevölkerung niemals als Priorität angesehen wurde.<sup>114</sup> Moscheen sind Zentren religiösen und gemeinschaftlichen Lebens in ländlichen Gemeinschaften und spielen eine zentrale Rolle in der Organisation der Gemeinschaftspolitik - als Beratungszentrum für (üblicherweise männliche) Dorfbewohner.<sup>115</sup> In einer nicht schriftlichen Gesellschaft ist die verbale Kommunikation die einzige Möglichkeit der Weitergabe von Informationen. Im Rahmen einer Studie gaben mehr als die Hälfte der Befragten an, Gemeinschaftsversammlungen und Predigten in der Moschee für genau diesen Zweck zu nutzen. Da die Anzahl der Analphabet/innen bis zum heutigen Datum sehr hoch ist, ist diese traditionelle Form der Informationsverbreitung auch weiterhin vorherrschend.<sup>116</sup>

In einem Land wie Afghanistan, in dem TV, Radio und Zeitungen nicht die Norm sind, fungieren die geschätzt mehr als 150.000 Moscheen als die wahren „Massenmedien“. <sup>117</sup> Alle wichtigen Nachrichten werden in der Moschee verlautbart und der Gebetsruf ist gleichzeitig ein Mittel um die Aufmerksamkeit der Menschen auf wichtige Tagesthemen zu richten.<sup>118</sup>

In Bezug auf Afghanistan kann man die Rolle der Moschee auf drei Kernbereiche fokussieren:

#### **1. Zentrum für Entscheidungsfindung**

Diese Funktion der Moschee ist einzigartig und gilt für das gesamte Land. Die ländliche Bevölkerung erachtet die Moschee als einzigen Ort in dem wichtige Gemeinschaftsentscheidungen getroffen werden. Mögen sich Afghanen zur Entscheidungsfindung auch an anderen Orten versammeln, so werden diese Entscheidungen in den meisten Fällen solange nicht als gültig erachtet, bis diese von der Moschee – nach einer kurzen Diskussion die normalerweise nach

<sup>113</sup> IIESU (2001)

<sup>114</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

<sup>115</sup> Brick Murtazashvili, Jennifer (2016); vgl. Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed (2010); Brick, Jennifer (2008); Kamp, Melanie (2006)

<sup>116</sup> The Asia Foundation (2010)

<sup>117</sup> NPR (11.5.2004)

<sup>118</sup> Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed (2010)

dem Gebet stattfindet – bestätigt werden.<sup>119</sup>

## 2. Zentrum zur Bereitstellung sozialer Leistungen

Diese Rolle ist regional unterschiedlich ausgeprägt, je nach kulturellem Hintergrund der Gemeinschaft und/oder dem Zugang der Gemeinschaft zu anderen Anbietern sozialer Leistungen. Manchmal ist die Moschee die einzige Quelle, die diese Unterstützung, inklusive öffentliche Informationen zu Bildung und Gesundheit, zur Verfügung stellt.<sup>120</sup>

## 3. Zentrum für öffentliche Verwaltung

Die Moschee ist ein Ort, an dem regelmäßig alle Mitglieder der Dorfgemeinschaft zusammenkommen.<sup>121</sup> Speziell das Freitagsgebet (mittags)<sup>122</sup>, ein spezielles muslimisches Gemeinschaftsgebet, welches eine kurze Ansprache (Ḥutba<sup>123</sup>) beinhaltet,<sup>124</sup> welche Formen einer religiösen Predigt, aber auch einer weltlichen Ansprache annehmen kann und im Gegensatz zum restlichen Gebet nicht in Arabisch, sondern in der Landessprache gehalten wird.<sup>125</sup> Nachdem keine strengen religiösen Vorgaben oder spezifische Gebete bei dieser Ansprache vorgesehen sind, kann der Inhalt vielfältig und unterschiedlich sein<sup>126</sup>.

Es existieren viele religiöse Verordnungen für Moscheen und das Gebet, die vielmehr administrative und politische als religiöse Grundlagen haben. Beispielsweise ist die Pflicht zur Teilnahme am Freitagsmittagsgebet in einer Hauptmoschee<sup>127</sup> eher als eine höchst politische, denn als religiöse zu sehen. Während in städtischen Bereichen die Teilnahme am Freitagsgebet in den Hintergrund tritt, ist in den ländlichen Gebieten der Imam oft der einzige, der die neuesten Nachrichten aus der Hauptstadt erhält<sup>128</sup> und diese auch weitergeben kann.

Moscheen und Mullah sind die einzigen Einheiten, die regelmäßige öffentliche Unterstützung genießen, denn alle Ausgaben für Moscheen und Mullah werden durch Dorfbeiträge finanziert. Im Rahmen eines Projektes wurde nach der

<sup>119</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

<sup>120</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

<sup>121</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

<sup>122</sup> Ṣalāt-ul-ğumca/ Ṣalāt al-Ğum'a

<sup>123</sup> Ḥutba/Ḥoṭba Historisch gesehen werden zahlreiche Arten von Reden und Predigten, die eine Vielzahl von politischen, liturgischen, religiösen, soziale, wirtschaftliche, rechtliche und ethische Themen beinhalten, als Ḥutba bezeichnet. Erst im Laufe der Zeit entwickelte sich das Wort so, dass es ausschließlich das Ritual der Predigt, als Teil des wöchentlichen Freitagsgebets und Festtagsgebets definiert. Encyclopaedia Iranica (27.6. 2013)

<sup>124</sup> ISPU (10.2009)

<sup>125</sup> ISPU (10.2009); vgl. Encyclopaedia Iranica (27.6. 2013)

<sup>126</sup> ISPU (10.2009)

<sup>127</sup> Masjid-e Jamae

<sup>128</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

Motivation gefragt, warum die Moschee unterstützt wird, anstatt z.B. Straßen oder Schulen. Die meisten Befragten antworteten, dass man ohne Bildung und Straßen leben könne, nicht aber ohne Moschee.<sup>129</sup>

Wie bereits erwähnt, wurde im Jahr 2004 die Anzahl der Moscheen in Afghanistan auf mehr als 150.000 geschätzt.<sup>130</sup> Zahlen aus dem Jahre 2006 sprechen von ca. 1.000 Moscheen pro Distrikt bzw. von 12.7 Moscheen pro Dorf in Afghanistan. Der Großteil neu errichteter Moscheen wird dem Ministerium für religiöse Angelegenheiten gar nicht gemeldet.<sup>131</sup> In dörflichen Gemeinschaften Afghanistans, in denen schiitische und sunnitische Bevölkerung koexistieren, gibt es separate Moscheen und auch separate religiöse Führer.<sup>132</sup>

### Religiöse Führer

Mullah<sup>133</sup> und andere religiöse Führer haben ein weites Aufgabenspektrum. Sie sind verantwortlich dafür, Almosen einzusammeln, um weniger Begünstigten zu helfen, sowie Mittel zum Erhalt der Moschee aufzubringen.<sup>134</sup>

Fast alle dörflichen Gemeinschaften haben einen Mullah, je nach Größe und religiöser Diversität möglicherweise auch mehrere.<sup>135</sup> Im Süden Afghanistans haben isolierte und relativ unzugängliche Orte zu einer Kultur der „reisenden Mullahs“ geführt, um so den Bedarf einer Autoritätsfigur zu erfüllen – manchmal auch nur, um lokale Dispute zu schlichten.<sup>136</sup> Der Mullah stellt in Afghanistan die niedrigste Stufe der religiösen Organisation dar.<sup>137</sup>

### Die Sozialabgabe (Zakat) in Afghanistan

Ein Mitglied der islamischen Gelehrten Kandahars bestätigt, dass die Sozialabgabe eine Pflicht eines/r jeden Muslim/in ist, dem sich finanziell die Möglichkeit eröffnet, um zum Wohlbefinden anderer in der Gemeinschaft beizutragen.<sup>138</sup> Allerdings wird in Afghanistan das Einsammeln und Verteilen der Zakat - als Einkommenssteuer und Vermögenssteuer definiert – als eine der Aufgaben einer islamischen Regierung angesehen. Die Regierung verwendet die eingesammelten Mittel, um Gesundheitsleistungen zur Verfügung zu stellen,

<sup>129</sup> Brick, Jennifer (2008)

<sup>130</sup> NPR (11.5.2004)

<sup>131</sup> Rahmani, Ahmad Idrees (2006)

<sup>132</sup> Brick, Jennifer (2008)

<sup>133</sup> In großen Teilen der muslimischen Welt, speziell im Iran, in Afghanistan, Pakistan, Türkei, Zentralasien und dem indischen Subkontinent, ist es jener Name der gemeinhin lokalen und islamischen Geistlichen und Moscheeführern gegeben wird. USAID (o.D.); vgl. Brick Murtazashvili, Jennifer (2016)

<sup>134</sup> Brick, Jennifer (2008)

<sup>135</sup> Brick Murtazashvili, Jennifer (2016)

<sup>136</sup> NOREF (3.2010)

<sup>137</sup> Brick Murtazashvili, Jennifer (2016)

<sup>138</sup> Sada-e Asadi (15.3.2015)

Straßen und Schulen zu bauen, die Elektrizitätsversorgung sicherzustellen und um Sicherheitskräfte zum Schutz der Bevölkerung zu unterhalten. Demzufolge ist die von den muslimischen Bürger/innen gewählte Regierung der islamischen Republik Afghanistan die einzige legitime Autorität im Land, um die Steuern einzusammeln und zu verteilen. Der islamische Gelehrte Kandahars führt weiter aus, dass die Taliban die Zakat von den Menschen durch Zwang und unter Bedrohung nehmen – was dezidiert durch islamische Lehren verboten ist. Der Gelehrte geht sogar so weit, dass die Bezahlung der Sozialabgabe an gewalttätige und „böartige“ Aufständische gegen die islamischen Lehren sei und dass die nationalen afghanischen Sicherheits- und Verteidigungskräfte die wahren Mujahidin seien. Die gesamten islamischen Gelehrten Kandahars verurteilten einstimmig die Zweckentfremdung der Prinzipien des Islams durch Aufständische.<sup>139</sup>

### **Tradierung des Wissens über die Sozialabgabe**

In Afghanistan beinhaltet die traditionelle Bildung auch die Lehren des Islams.<sup>140</sup> Die nicht formelle islamische Bildung umfasst alltägliche Themen und Moralvorstellungen. Jedweder Volksglaube, dessen Inhalte normativen Charakter haben, wird von manchen Mullahs als islamisch kommuniziert.<sup>141</sup>

Die analphabetische afghanische Gesellschaft,<sup>142</sup> hat eine lebendige Tradition des Geschichten- und Gedichtersählens.<sup>143</sup> Die gegensätzlichen Pole einer dominierenden analphabetischen Umgebung einerseits und einer alphabetisierten Geschichte und seit jeher existierenden islamischen Bildung andererseits, machen die Bildungssituation in Afghanistan speziell, vielleicht sogar einzigartig.<sup>144</sup>

Von Kindern (aber auch anderen Zuhörer/innen) wird erwartet, dass sie lernen, was vom einzelnen Individuum in Bezug auf Verantwortung und Verhalten gegenüber Menschen und der Gesellschaft erwartet wird. Die offensichtlichen und verdeckten moralischen Grundsätze beinhalten Tugenden wie z.B. Ehrlichkeit, Güte, Respekt und Empathie. Den Kindern wird die Wichtigkeit von Einheit, Gehorsamkeit und Hilfsbereitschaft beigebracht. Sie werden ebenso über die Zakat informiert, wie über die Verpflichtung gewonnenes Wissen zu teilen, oder Unterdrückung in allen Formen zu bekämpfen usw.<sup>145</sup>

---

<sup>139</sup> Sada-e Asadi (15.3.2015)

<sup>140</sup> IIESU (2001)

<sup>141</sup> vgl. IIESU (2001)

<sup>142</sup> Geschätzte Alphabetisierungsrate bei Erwachsenen von mehr als 38%. Diese Schätzungen beziehen sich auf Erwachsene (+15 Jahre) geltend für beide Geschlechter. Im Jahr 2011 wird die Alphabetisierungsrate bei Erwachsenen (+15 Jahre) für beide Geschlechter auf 32% beziffert. Siehe dazu Weltbank (o.D.) und UNESCO (25.4.2016)

<sup>143</sup> IIESU (2001)

<sup>144</sup> IIESU (2001)

<sup>145</sup> IIESU (2001)



### **Zakat-Bezug zu Österreich**

Anhand zweier Beispiele soll die soziale Funktion der Moschee illustriert werden. Es wird ersichtlich, dass die bereits erwähnte soziale Dimension, nicht nur in islamischen Ländern der Moschee zugeschrieben wird:

### **Zakat-Bezug am Beispiel Wiens**

Ein Verwaltungsmitglied einer Moschee im zehnten Wiener Gemeindebezirk berichtete von afghanischen Männern, die zwar keine regelmäßigen Moscheebesucher waren, aber dennoch kamen und um Geld baten. Sie wollten auch keine andere Hilfe in Anspruch nehmen.<sup>146</sup>

### **Sozialabgabe als Existenzsicherung für Frauen**

Im Rahmen von Arabisch- und Korankursen in einer Moschee in Wien kamen zwei junge Musliminnen (etwa 17 und 18 Jahre alt) auf die Lehrerin zu und fragten, ob sie ihnen mit Geld oder in anderer Weise aushelfen könnte. Es liegt daher nahe, dass die Moschee der einzige Ort ist, an den verheiratete Frauen – sorgenfrei – auch unbegleitet gehen können.<sup>147</sup> Zudem vermittelt ihnen der Ort die Sicherheit, weibliche Ansprechpersonen für ihre Anliegen zu finden.

### **Conclusio**

Die vorangegangene Untersuchung gibt Einblicke in Aspekte religiös fundierter Wohlfahrtsstrukturen in islamischen Ländern.

Der Islam bietet ein durchdachtes Wohlfahrtssystem, dem sich kein/e gläubige/r Muslim/in entziehen kann. Dadurch sollen alle Grundbedürfnisse der Menschen, auch Bedürftiger, durch vorhandene Ressourcen abgedeckt werden. Ökonomischen Ungleichheiten steht die moralische Verpflichtung gegenüber, dem schwächeren Mitglied der Gesellschaft zu helfen, um den eigenen (moralischen) Wohlstand nicht zu gefährden.

Es ist keine reine Gewissensfrage, sich an diesem System zu beteiligen, denn es stellt eine Sünde dar, dies nicht zu tun. Es ist ein öffentlich nutzbares und ansprechbares Prinzip einer Verteilungsgerechtigkeit.

Die drei Akteure der sozialen Wohlfahrt werden dezidiert im Koran beschrieben, das sind:

1. die Anspruchsberechtigten
2. die Geber (Zakat-Zahler/innen)
3. und die Vermittler/innen

<sup>146</sup> Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (15.5.2016)

<sup>147</sup> Arabisch- und Koranlehrerin (15.5.2016)

Durch diese klare Definition wird die Armut auch der sozialen Ächtung entbunden. Die Gesellschaft als Gesamtheit bemüht sich, die Grundbedürfnisse abzudecken und darüber hinaus zu einer wirtschaftlichen Entwicklung der Individuen beizutragen. Dieser große Gesamtentwurf der gegenseitigen Verpflichtung, stärkt den Rücken eines jeden einzelnen und den sozialen Zusammenhalt. Dieser Gesamtentwurf ist ein Teil der moralischen Selbstdefinition.

Jede/r Muslim/in kann sich darauf verlassen, Solidarität zu erfahren. Grundsätzlich ist im Islam jede/r Arme anspruchsberechtigt, abseits aller eventuell in der Praxis gelebten Ausgrenzungspraktiken. Das zeigt sich auch darin, dass selbst der Prophet sowohl eine Jüdin, als auch eine Christin geheiratet hat und diese Frauen somit in seine soziale Verpflichtung aufgenommen hat.

So erklärt sich, wie soziale Wohlfahrts- bzw. Unterstützungssysteme funktionieren, die nicht von staatlicher Seite zur Verfügung gestellt werden, sondern in diesen religiösen Gesellschaften schon jeher existieren.

Daraus kann ferner abgeleitet werden, dass Menschen, die sich in eben diesen islamischen Gesellschaften befinden und aufgrund von Konflikten, Naturkatastrophen oder anderer Gegebenheiten, in Notlagen geraten, auf diese Strukturen zurückgreifen können.

Zu guter Letzt beschäftigt sich die vorliegende Arbeit unter anderem auch mit den Gegebenheiten in Afghanistan, wo die seit 1200 Jahren bestehende Tradition diese Wohlfahrtseinrichtungen im Alltag und im Denken fest verankert hat, wie es an den Berichten über das Verhalten afghanischer Migranten deutlich erkennbar ist.

## Bibliographie

- Abdel-Hady, Zakaryya Mohamed (2010): The Masjid, Yesterday and Today, <https://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/559277/CIRSBrief2AbdelHady2010.pdf?sequence=5>, Zugriff 12.4.2016
- Abdul Rahman, Muhamad Firdaus (6.2013): The Inconsistency Of Assessing Agricultural Zakat. In: GJAT, Vol 4,1, <http://www.gjat.my/gjat062014/5120140401.pdf>, Zugriff 12.5.2016
- Ahmed, Faiz (2007): Shari'a, Custom, and Statutory Law: Comparing State Approaches to Islamic Jurisprudence, Tribal Autonomy, and Legal Development in Afghanistan and Pakistan, ". In: Global Jurist: Vol. 7: Iss. 1 (Advances), Article 5, <http://www.degruyter.com/view/j/gj.2007.7.1/gj.2007.7.1.1222/gj.2007.7.1.1222.xml>, Zugriff 29.4.2016
- All Africa (1.6.2014): Nigeria: Tackling Destitution, Poverty Through Zakkat System, <http://allafrica.com/stories/201406021476.html>, Zugriff 4.4.2016
- Alhabshi, Syed Othman (o.D.): Islamic system of practising social security for the needy, <http://www.muslimpopulation.com/library/Systems/Islamic%20System%200f%20Practising%20Social%20Security%20For%20The%20Needy.pdf>, Zugriff 23.3.2016
- Al Ihsan Charity Organisation (2014 About Us, <http://www.alihsan.ae/Portal/en/about-us/about-us.aspx>, Zugriff 15.5.2016
- Al-Qaradawi, Y. (2000): Fiqh al Zakah, [http://monzer.kahf.com/books/english/fiqhalzakah\\_vol1.pdf](http://monzer.kahf.com/books/english/fiqhalzakah_vol1.pdf), Zugriff 6.5.2016
- ASHARQ AL-AWSAT (6.7.2015): جمعية خيرية باكستانية تقدم وجبات إفطار مجانية في رمضان, <http://aawsat.com/home/declassified/400601/رمضان-إفطار-مجانية-في-رمضان>, Zugriff 16.5.2016
- Arab Encyclopaedia (o.D.): مصادر الشريعة الإسلامي, <http://www.arab-ency.com/ar/%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AD%D9%88%D8%AB/%D9%85%D8%B5%D8%A7%D8%AF%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D9%8A%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A>, Zugriff 12.5.2016
- Arab News (14.42002): Zakah on animal and farm produce, <http://www.arabnews.com/node/219932>, Zugriff 15.5.2016
- Bashear, Suliman (3.1993): On the Origins and Development of the Meaning of zakāt in Early Islam. In: Arabica, T. 40, Fasc. 1, <http://www.jstor.org/stable/4057202>, Zugriff 6.5.2016
- Baumschlager, Katharina (2013): Die Zöfifer-Schiiten. In: Glaubensrichtungen im Islam. Österreichischer Integrations Fonds und Bundesministerium für Inneres.
- Bär, Nikolaus A. (2009): Die islamische Zeitrechnung, <http://www.nabkal.de/islamkal.html#absatz13>, Zugriff 20.5.2016
- Bock, Wolfgang (2012): Islam, Islamisches Recht und Demokratie. In: JuristenZeitung, 67, 2, 60-67(8), [http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-531-19833-0\\_10](http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-531-19833-0_10), Zugriff 9.5.2016
- Burde, Dana; Middleton, Joel A.; Wahl, Rachel (3.2015): Islamic studies as early childhood education in countries affected by conflict: The role of mosque schools in remote Afghan villages, <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0738059314001023>, Zugriff 23.3.2016
- Brick, Jennifer (2008): The Political Economy of Customary Village Organizations in Rural Afghanistan, <https://www.bu.edu/aia/brick.pdf>, Zugriff 29.4.2016
- Brick Murtazashvili, Jennifer (2016): Informal Order and the State in Afghanistan. University of Pittsburgh.
- Bukowski, Adam (4.2014): Social Role of Alms (zakāt) in Islamic Economies. In: Ethics in Economic Life 2014, Vol. 17, Nummer 4, [http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2014/2014\\_4\\_bukowski\\_123\\_131.pdf](http://www.annalesonline.uni.lodz.pl/archiwum/2014/2014_4_bukowski_123_131.pdf), Zugriff 4.4.2016
- Christensen, Maren (2011): Judicial Reform in Afghanistan: Towards a Holistic Understanding of Legitimacy in Post-

- Conflict Societies. In: Berkeley J. Middle E. & Islamic L. 101, <http://scholarship.law.berkeley.edu/jmeil/vol4/iss1/3>, Zugriff 29.4.2016
- Ceylan, Rauf (2014): Cultural Time Lag. Moscheekatechese und islamischer Religionsunterricht im Kontext von Säkularisierung. Springer VS, Wiesbaden.
- Civil Society Jordan (o.D.): Charities, <http://www.civilsociety-jo.net/en/organizations/15/جمعيات-خيرية>, Zugriff 16.5.2016
- CPAU – Cooperation for Peace And Unity (2007): The role and functions of religious civil society in Afghanistan, [http://cpau.org.af/manimages/publications/Religious\\_Civil\\_Society.pdf](http://cpau.org.af/manimages/publications/Religious_Civil_Society.pdf), Zugriff 31.3.2016
- CSR – Congressional Research Service (17.2.2016): Afghanistan: Post-Taliban Governance, Security, and U.S. Policy, <https://www.fas.org/sgp/crs/row/RL30588.pdf>, Zugriff 9.3.2016
- Dünya Times (4.8.2013): جمعیه خیریه ترکیه توزع مساعدات انسانیة علی 5 آلاف عائلة أفغانیة , <http://ardunyatimes.com/modules.php?module=articles&do=article&artname=867260a3bc>, Zugriff 16.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016): Sufism, <http://www.britannica.com/topic/Sufism>, Zugriff 1.4.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 a): Sharīah, <http://www.britannica.com/topic/Shariah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 b): Ḥanābilah, <http://www.britannica.com/topic/Hanabilah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 c): Mālikiyyah, <http://www.britannica.com/topic/Malikiyyah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 d): Shāfi'īyah, <http://www.britannica.com/topic/Shafiiyah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 e): Ḥanafīyah, <http://www.britannica.com/topic/Hanafiyah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 f): Ithnā 'Ashariyyah, <http://www.britannica.com/topic/Ithna-Ashariyyah>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 g): Zakat, <http://www.britannica.com/topic/zakat-Islamic-tax#ref75392>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 h): Imam, <http://www.britannica.com/topic/imam>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Britannica (2016 f): Afghanistan, <http://www.britannica.com/place/Afghanistan/Languages>, Zugriff 9.5.2016
- Encyclopaedia Iranica (27.6. 2013): كَوْتَبَا. In: Encyclopaedia Iranica, online edition, New York, 1996-, <http://www.iranicaonline.org/articles/kotba-sermon>, Zugriff 3.5.2016
- Ewige Religion (o.D.): Sure 9 – Die Reue, <http://www.ewige-religion.info/koran/>, Zugriff 15.5.2016
- Farooq, Mohammad Omar (o.D.): The Challenge of Poverty and the Poverty of Islamic Economics, <https://www.bibd.com.bn/pdf/articles/SSRN-id1403989.pdf>, Zugriff 21.4.2016
- Fink, Marcel [et al.] (10.2010): „Armut und sozialer Zusammenhalt: Konzepte, Wahrnehmungen durch Betroffene und Effekte der Wirtschaftskrise“, [http://www.irsocialresearch.at/files/Endbericht\\_soziale\\_Kohaesion\\_11\\_10.pdf](http://www.irsocialresearch.at/files/Endbericht_soziale_Kohaesion_11_10.pdf), Zugriff 22.4.2016
- Foreign Policy (27.6.2011): A grassroots democracy for Afghanistan, <http://foreignpolicy.com/2011/06/27/a-grassroots-democracy-for-afghanistan/>, Zugriff 2.5.2016
- Glatzer, Bernt (11.2001): War and Boundaries in Afghanistan: Significance and Relativity of Local and Social Boundaries. In: Die Welt des Islams, Vol. 41, Ausgabe 3, <http://www.jstor.org/stable/1571310>, Zugriff 23.3.2016
- Global Humanitarian Assistance (23.5.2014): Understanding the role of 'Zakat' in humanitarian response, <http://www.globalhumanitarianassistance.org/understanding-role-zakat-humanitarian-response-5087.html>, Zugriff 14.5.2016

- Habib, Shabnam (2013): Local Government in Afghanistan: How it works and main challenges, [http://www.nispa.org/files/conferences/2013/papers/201304161044150.Paper\\_Habib.pdf?fs\\_papersPage=8](http://www.nispa.org/files/conferences/2013/papers/201304161044150.Paper_Habib.pdf?fs_papersPage=8), Zugriff 28.4.2016
- Hassan, Kabir M.; Khan, Masrur Juanyed (2007): Zakat, External debt and poverty reduction strategy in Bangladesh. In: Journal of Economic Cooperation, 28, 4, <http://docplayer.net/13276438-Zakat-external-debt-and-poverty-reduction-strategy-in-bangladesh-m-kabir-hassan-juanyed-masrur-khan.html>, Zugriff 6.5.2016
- Hawaa World (2.4.2012): ما هي الجمعيات الخيرية التي تدعم الفقراء الغير سعوديين؟! / القسم العام / المجلس العام / منتديات عالم حواء, [h t t p s : / / w w w . h a w a a w o r l d . c o m / s h o w t h r e a d . p h p ? t = 3 5 8 4 4 3 2](http://www.hawaaaworld.com/showthread.php?t=3584432), Zugriff 16.5.2016
- Hossain, M. Z. (1.4.2012): Zakat in Islam: A Powerful Poverty Alleviating Instrument For Islamic Countries, In: International Journal of Economic Development Research and Investment, Vol. 3, [https://www.researchgate.net/publication/282603198\\_Zakat\\_in\\_Islam\\_A\\_Powerful\\_Poverty\\_Alleviating\\_Instrument\\_For\\_Islamic\\_Countries](https://www.researchgate.net/publication/282603198_Zakat_in_Islam_A_Powerful_Poverty_Alleviating_Instrument_For_Islamic_Countries), Zugriff 6.5.2016
- HHI – Harvard Humanitarian Initiative (10.2001): The Role of Islam in Shaping the Future of Afghanistan, [http://hpcresearch.org/sites/default/files/publications/brief2\\_final1106.pdf](http://hpcresearch.org/sites/default/files/publications/brief2_final1106.pdf), Zugriff 4.5.2016
- Huber, Douglas; Saeedi, Nika; Samadi, Abdul, Khalil (8.12.2009): Achieving success with family planning in rural Afghanistan, <http://www.who.int/bulletin/volumes/88/3/08-059410.pdf>, Zugriff 4.4.2016
- Hussain, Amjad; El-Alami, Kate (2005): A Guide to Islam, [https://www2.warwick.ac.uk/services/equalops/resources/guide\\_to\\_islam\\_in\\_he.pdf](https://www2.warwick.ac.uk/services/equalops/resources/guide_to_islam_in_he.pdf), Zugriff 9.5.2016
- IIESU - Institute of International Education Stockholm University (2001): Islamic and Modern Education in Afghanistan - Confictual or Complementary?, <http://datatopics.worldbank.org/hnp/files/edstats/AFGstu08.pdf>, Zugriff 14.5.2016
- IRC – The International Rescue Committee (3.2007): The Role of Culture, Islam and Tradition in Community Driven Reconstruction: The International Rescue Committee's Approach to Afghanistan's National Solidarity Program, <http://www.rescue.org/sites/default/files/migrated/resources/IRC-NSP-PAPER-FINAL.pdf>, Zugriff 3.5.2016
- IRIB – Iran English Radio (12.1.2015): Pivotal role of mosques in Muslim & non-Muslim societies, <http://english.irib.ir/radioislam/commentaries/item/202914-pivotal-role-of-mosques-in-muslim-non-muslim-societies>, Zugriff 10.5.2016
- IRFI - Islamic Research Foundation International (12.4.2008): The cornerstone of the Muslim community – the mosque, [http://www.irfi.org/articles2/articles\\_2351\\_2400/The%20Cornerstone%20of%20the%20Muslim%20Community%20-%20the%20Mosque.HTM](http://www.irfi.org/articles2/articles_2351_2400/The%20Cornerstone%20of%20the%20Muslim%20Community%20-%20the%20Mosque.HTM), Zugriff 3.5.2016
- Islamic Banker (o.D.): Definition of Poverty, <https://www.islamicbanker.com/education/definition-poverty>, Zugriff 21.4.2016
- Islamic Centre (o.D.): Understanding the Four Madhhabs., <http://www.islamiccentre.org/presentations/UnderstandingTheFourMadhhabs.pdf>, Zugriff 9.5.2016
- Islamic Relief (1.2008): Definitions of Poverty, <http://policy.islamic-relief.com/wp-content/uploads/2014/05/Definitions-of-Poverty.pdf>, Zugriff 22.4.2016
- IRIN News (1.6.2012): A faith-based aid revolution in the Muslim world?, <http://www.irinnews.org/report/95564/analysis-faith-based-aid-revolution-muslim-world>, Zugriff 14.5.2016
- ISPU – Institute for Social Policy and Understanding (10.2009): The Muslim Friday Khutba: Veiled and Unveiled Themes, [http://www.ispu.org/pdfs/ISPU%20-%20The\\_Muslim\\_Friday\\_Khutba.pdf](http://www.ispu.org/pdfs/ISPU%20-%20The_Muslim_Friday_Khutba.pdf), Zugriff 4.4.2016
- IUPUI – Indiana University Purdue University Indianapolis (o.D.): Translation of Sahih Muslim, Book 5: The Book of Zakat (Kitab Al-Zakat), <http://www.iupui.edu/~msaiupui/005.smt.html>, Zugriff 14.6.2016
- JRAS - Journal of the Royal Asiatic Society (2002): Front Matter, <http://www.jstor.org/stable/25188287>, Zugriff 8.4.2016
- Kabeer, Naila; Khan, Ayesha (2014): Cultural Values or Universal Rights? Women's Narratives of Compliance and Contestation in Urban Afghanistan. In: Feminist Economics, 20:3, <http://dx.doi.org/10.1080/13545701.2014.9265>

58, Zugriff 23.3.2016

Kamp, Melanie (2006): Mehr als Vorbeter: Zur Herkunft und Rolle von Imamen in Moscheevereinen, [https://www.zmo.de/muslime\\_in\\_europa/downloads/Artikel/Kamp\\_%20Mehr%20als%20Vorbeter.pdf](https://www.zmo.de/muslime_in_europa/downloads/Artikel/Kamp_%20Mehr%20als%20Vorbeter.pdf), Zugriff 12.4.2016

Khalif, Mohamed Ursad (9.2014): Zakat as an economic and social Instrument for poverty alleviation. In:ZENITH International Journal of Business Economics & Management Research, [http://www.zenithresearch.org.in/images/stories/pdf/2014/sep/ZIJBEMR/15\\_ZIJBEMR\\_VOL4\\_ISSUE9\\_SEPTEMBER2014.pdf](http://www.zenithresearch.org.in/images/stories/pdf/2014/sep/ZIJBEMR/15_ZIJBEMR_VOL4_ISSUE9_SEPTEMBER2014.pdf), Zugriff 6.5.2016

Korayem, Karima; Mashhour, Neamat (5.2014): Poverty in Secular and Islamic Economics; Conceptualization and Poverty Alleviation Policy, with Reference to Egypt. In: Topics in Middle E astern and African Economies, Vol. 16, No. 1, <http://www.luc.edu/orgs/meea/volume16/pdfs/Korayem-Mashhour.pdf>, Zugriff 21.4.2016

Korayem, Karima (1993): Poverty in Egypt, <http://www.crop.org/viewfile.aspx?id=374>, Zugriff 21.4.2016

Leggewie, Claus [et al.] (2002): Der Weg zur Moschee, [www.herbert-quandt-stiftung.de/.../der\\_weg\\_zur\\_moschee\\_leggewie\\_joost\\_rech\\_6\\_19cb84.pdf](http://www.herbert-quandt-stiftung.de/.../der_weg_zur_moschee_leggewie_joost_rech_6_19cb84.pdf), Zugriff 12.4.2016

Leininger, Julia [Hg.] (2013): Religiöse Akteure in Demokratisierungsprozessen : Konstruktiv, destruktiv und obstruktiv. Springer Fachmedien, Wiesbaden.

Lohlker, Rüdiger (22.5.2016): E-Mail, liegt bei der Staatendokumentation auf.

Mahmud, Kazi Tanvir [et al.] (2010): Impact of Zakat in Alleviating Rural Poverty: A Case Study of MACCA in Bangladesh, <http://conference.qfis.edu.qa/app/media/236>. Zugriff 6.5.2016

Max Planck Institut (27.1.2004): Die Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan, [http://www.mpipriv.de/files/pdf4/verfassung\\_2004\\_deutsch\\_mplil\\_webseite.pdf](http://www.mpipriv.de/files/pdf4/verfassung_2004_deutsch_mplil_webseite.pdf), Zugriff 28.4.2016

May, Samantha (2013): Political Piety: The Politicization of Zakat , Middle East Critique, 22:2, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/19436149.2013.783536#preview>, Zugriff 13.5.2016

Meienberg, Martina (2012): Nation-Building in Afghanistan : Legitimitätsdefizite innerhalb des politischen Wiederaufbaus. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Message of Islaam (o.D.): The etiquette of a Muslim on Friday, [https://d1.islamhouse.com/data/en/ih\\_books/single/en\\_Etiquettes\\_of\\_a\\_Muslim\\_on\\_Friday.pdf](https://d1.islamhouse.com/data/en/ih_books/single/en_Etiquettes_of_a_Muslim_on_Friday.pdf), Zugriff 11.4.2016

Mission Islam (o.D.): Zakat (Alms), <http://www.missionislam.com/knowledge/zakat.htm>, zugriff 6.5.2016

Monib, Mohammad (10.2013):The Role of Congregational Rituals in Islamic Pattern of Life. In: Academic Journal of Interdisciplinary Studies, Vol. 2, Nummer 8, <http://www.mcser.org/journal/index.php/ajis/article/view/728/759>, Zugriff 4.4.2016

Murtazashvili, Iliia; Murtazashvili, Jennifer (2016): Does the sequence of land reform and political reform matter? Evidence from state-building in Afghanistan, Conflict,Security, <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14678802.2016.1153314?journalCode=ccsd20#preview>, Zugriff 3.5.2016

Murtaza Muhammad Sameer (2016): Das islamische Recht Quellen – Genese – Niedergang. In: Klußmann, Jörgen; Murtaza, Muhammad Sameer; Rohne, Holger-C; Wardak, Yahya (Hrsg.): Gewaltfreiheit, Politik und Toleranz im Islam. Heidelberg, Deutschland. Springer VS.

Newby, Gordon D. (2004): A concise encyclopedia of Islam, <http://www.gmu.ac.ir/download/booklibrary/e-library/A%20Concise%20Encyclopedia%20of%20Islam%20Gordon%20Newby.pdf>, Zugriff 8.3.2016

NOREF - The Norwegian Peacebuilding Centre (3.2010): Afghanistan's religious landscape: politicising the sacred, <https://www.ciaonet.org/attachments/16529/uploads>, Zugriff 1.4.2016

NPR - (11.5.2004): Democracy in Afghanistan: Mullahs into the Fold, <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=1892052>, Zugriff 8.4.2016

NPS – Naval Postgraduate School (14.1.2010): Religious Figures, Insurgency, and Jihad In Southern Afghanistan,

[https://www.researchgate.net/publication/281035830\\_Religious\\_Figures\\_Insurgency\\_and\\_Jihad\\_In\\_Southern\\_Afghanistan?enrichId=rgreq-b83df5a9-1aed-440a-b351-3053bc16cbf2&enrichSource=Y292ZXJYWDI0Zl4MTAzNTgzMDtBUzoyNjM1NDE0MjQ5MTQ0NTFAMTQzOTg0NDU4MDC2MQ%3D%3D&el=1\\_x\\_2](https://www.researchgate.net/publication/281035830_Religious_Figures_Insurgency_and_Jihad_In_Southern_Afghanistan?enrichId=rgreq-b83df5a9-1aed-440a-b351-3053bc16cbf2&enrichSource=Y292ZXJYWDI0Zl4MTAzNTgzMDtBUzoyNjM1NDE0MjQ5MTQ0NTFAMTQzOTg0NDU4MDC2MQ%3D%3D&el=1_x_2), Zugriff 23.3.2016

NYT - The New York Times (18.11.2007): Building an Enclave Around a Mosque in Suburban Toronto, [http://www.nytimes.com/2007/11/18/realestate/18nati.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2007/11/18/realestate/18nati.html?_r=0)

OISO – Oxford Islamic Studies Online (o.D.): Bayt al-Mal, Bayt al-Mal, [http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e324?\\_hi=0&\\_pos=9](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e324?_hi=0&_pos=9), Zugriff 15.6.2016

Onagun Isiaka, Abdussalam [et al.] (6.2015): Is Zakah Effective to Alleviate Poverty in a Muslim Society?: A Case of Kwara State, Nigeria. In: GJAT, Vol 5, Issue 1/34, <http://www.gjat.my/gjat062015/7620150501.pdf>, Zugriff 6.5.2016

OXFAM (14.1.2016): Working with Religious Leaders in Afghanistan: The process of working with the ulema to support women's representation, <http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/working-with-religious-leaders-in-afghanistan-the-process-of-working-with-the-u-593378>, Zugriff 11.4.2016

Prayer in Islam (15.2.2015): The Impact of Prayer on the Individual and Society, <http://www.prayerinislam.com/why-we-pray/impact-prayer-individual-society/>, Zugriff

Qatar Charity (2016): من نحن, <https://www.qcharity.org/ar/qa/>, Zugriff 16.5.2016

Quraishi, M.A. (1999): The Institution of Zakat and Its Economic Impact on Society. In: Islamic Finance into the 21st Century: Proceedings of the Second Harvard University Forum on Islamic Finance, Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, [http://ifpprogram.com/login/view\\_pdf?file=The%20Institution%20of%20Zakat%20and%20Its%20Economic%20Impact%20on%20Society.pdf&type=Project\\_Publication](http://ifpprogram.com/login/view_pdf?file=The%20Institution%20of%20Zakat%20and%20Its%20Economic%20Impact%20on%20Society.pdf&type=Project_Publication), Zugriff 4.4.2016

Rahman, Habibur (8.2015): BAYT AL-MAL AND ITS ROLE IN ECONOMIC DEVELOPMENT: A CONTEMPORARY STUDY. In: Turkish Journal of Islamic Economics, Vol. 2, No. 2, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/beuntujise/article/view/5000132988>, Zugriff 15.5.2016

Rahmani, Ahmad Idrees (2006): The Role of Religious Institutions in Community Governance Affairs: How are Communities Governed Beyond the District Level? In: Open Society Institute, Central European University Center for Policy Studies, <http://pdc.ceu.hu/archive/00002849/01/rahmani.pdf>, Zugriff 2.5.2016

Ramadan, Tariq; Amghar, Saïd (2001): Islam, the West and the Challenges of Modernity. Leicester, UK : Kube Publishing Ltd..

RAND - National Defense Research Institute (2011): Subnational Government in Afghanistan, [http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/occasional\\_papers/2011/RAND\\_OP318.pdf](http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/occasional_papers/2011/RAND_OP318.pdf), Zugriff 29.4.2016

Rohe, Mathias (2009): Das islamische Recht – Geschichte und Gegenwart. München: C.H. Beck.

Roy, Oliver (1.8.1989): Islam and Resistance in Afghanistan, [http://scholarcommons.sc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=poli\\_facpub](http://scholarcommons.sc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=poli_facpub), Zugriff 8.4.2016

Ruthven, Malise (1997): Islam – A very short Introduction. New York: Oxford University Press.

Saad, Ram Al Jaffri; Abdul Aziz, Norazita Marina; Sawandi, Norfaiezah (2014): Islamic accountability framework in the zakat funds management, [http://ac.els-cdn.com/S187704281405959X/1-s2.0-S187704281405959X-main.pdf?\\_tid=1aa63c60-1852-11e6-8ed1-00000aacb360&acdnat=1463065339\\_f463620bb955a9215bb5cf9eeb1433ab](http://ac.els-cdn.com/S187704281405959X/1-s2.0-S187704281405959X-main.pdf?_tid=1aa63c60-1852-11e6-8ed1-00000aacb360&acdnat=1463065339_f463620bb955a9215bb5cf9eeb1433ab), Zugriff 12.5.2016

Sabiq, al-Sayyd (1985): Fiqh ul-Sunna. Siebente Auflage, 2. Band. Beirut.

Sada-e Asadi (15.3.2015): The goodwill of Zakat, <http://sada-e-azadi.net/index.php/life-a-society/culture/12230-the-goodwill-of-zakat->, Zugriff 15.5.2016

Sahih Al-Buchary Nr. 1503: Kapitel: Die Zakah, [http://islamische-datenbank.de/option,com\\_buchari/action,search/?text=zakat](http://islamische-datenbank.de/option,com_buchari/action,search/?text=zakat), Zugriff 19.5.2016

Schirmacher, Christine (2009): Schiiten und Sunniten – Unterschiede islamischer „Konfessionen“, <http://www>.

- islaminstitut.de/uploads/media/Schiiten\_b.pdf, Zugriff 9.5.2016
- Schubert, Janis L.; Moore, Thomas W.; Finley, Patrick D.; Hammer, Ryan; Glass, Robert J. (2011): Modeling tribal leadership dynamics: an opinion dynamics model of Pashtun leadership selection, [http://www.sandia.gov/casosengineering/docs/CSSS\\_Schubert\\_Tribal\\_Dynamics.pdf](http://www.sandia.gov/casosengineering/docs/CSSS_Schubert_Tribal_Dynamics.pdf), Zugriff 11.4.2016
- Scholz, Peter (002): Islamisches Recht im Wandel am Beispiel des Eherechts islamischer Staaten, <http://www.jura.fu-berlin.de/fachbereich/einrichtungen/zivilrecht/lehrende/scholzpd/dokumente/waneher.pdf>, Zugriff 9.5.2016
- Shahrani, Nazif M. (9.2002): War, Factionalism, and the State in Afghanistan. In: American Anthropologist, Vol. 104, Nummer 3, <http://www.jstor.org/stable/3567249>, Zugriff 23.3.2016
- Sidky, H. (7.2007): War, Changing Patterns of Warfare, State Collapse, and Transnational Violence in Afghanistan: 1978-2001. In: Modern Asian Studies, Vol. 41, Nummer 4, <http://www.jstor.org/stable/4499803>, Zugriff 23.3.2016
- Sirageldin, Ismail (10.2000): Elimination of poverty: challenges and Islamic strategies. In: Islamic Economic Studies, Vol. 8, No. 1, <http://www.irti.org/English/Research/Documents/IES/115.pdf>, Zugriff 21.4.2016
- Staffordshire University (6.2015): Ramadan, [https://www.staffs.ac.uk/assets/Ramadan%20Your%20Questions%20Answered%202015\\_tcm44-76894.pdf](https://www.staffs.ac.uk/assets/Ramadan%20Your%20Questions%20Answered%202015_tcm44-76894.pdf), Zugriff 15.5.2016
- Sunnah (o.D.): 24 Obligatory Charity Tax (Zakat), <http://sunnah.com/bukhari/24>, Zugriff 6.6.2016
- Suzuki, Hitoshi (8.2006): The Nature of the State in Afghanistan and Its Relations with Neighboring Countries, [https://ir.ide.go.jp/.../bitstream/2344/.../ARRIDE\\_Discussion\\_No.72\\_suzuki.pdf](https://ir.ide.go.jp/.../bitstream/2344/.../ARRIDE_Discussion_No.72_suzuki.pdf), Zugriff 8.4.2016
- Şahata, Hussain (o.D.): تساؤلات معاصرة حول مصارف الزكاة و الإحابة , <http://www.darelmashora.com/download.ashx?docid=2496>, Zugriff 15.5.2016
- Teach Islam (o.D.): The four Madhabs, <http://www.teachislam.com/dmdocuments/164/schools%20of%20thought/THE%20FOUR%20MADHABS.pdf>, Zugriff 9.5.2016
- The Asia Foundation (2010): Afghanistan in 2010 - A Survey of the Afghan People, <http://asiafoundation.org/resources/pdfs/Afghanistanin2010survey.pdf>, Zugriff 3.5.2016
- The Asia Foundation (4.2007): An assessment of sub-national governance in Afghanistan, <http://asiafoundation.org/resources/pdfs/AGsubnationalgovernance.pdf>, Zugriff 28.4.2016
- The World Factbook (25.2.2016): South Asia: Afghanistan, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/af.html>, Zugriff 25.2.2016
- UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (25.4.2016): Education: Literacy rate. [http://data.uis.unesco.org/Index.aspx?DataSetCode=EDULIT\\_DS&popupcustomise=true&lang=en#](http://data.uis.unesco.org/Index.aspx?DataSetCode=EDULIT_DS&popupcustomise=true&lang=en#), Zugriff 25.4.2016
- Universal Islam (o.D.): The Role Of The Mosque, [www.universal-islam.com/phpfiletrace.php?file=roleofmo.pdf](http://www.universal-islam.com/phpfiletrace.php?file=roleofmo.pdf), Zugriff 10.5.2016
- UN OCHA - (14.5.2016): Global Humanitarian Contributions in 2011: Totals by donor, [https://fts.unocha.org/reports/daily/ocha\\_R18\\_Y2011\\_\\_\\_1605140231.pdf](https://fts.unocha.org/reports/daily/ocha_R18_Y2011___1605140231.pdf), Zugriff 14.5.2016
- USAID - U.S. Agency for International Development (o.D.): How Ulema View Afghan Civil Society, <http://www.rs.nato.int/ics/how-ulema-view-civil-society-final.pdf>, Zugriff 7.4.2016
- USDOS – US Department of State (14.10.2015): 2014 Report on International Religious Freedom - Afghanistan, [http://www.ecoi.net/local\\_link/313345/451609\\_de.html](http://www.ecoi.net/local_link/313345/451609_de.html), Zugriff 1.4.2016
- USDOS - US Department of State (25.6.2015): Country Report on Human Rights Practices 2014 – Afghanistan, <http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/humanrightsreport/index.htm?year=2014&dldid=236632>, Zugriff 1.4.2016
- USDOS – United States State Department (o.D.): Afghanistan, <http://www.state.gov/documents/organization/171751.pdf>, Zugriff 10.3.2016



USIP – United States Institute of peace (3.2004): Establishing the Rule of Law in Afghanistan, <http://www.usip.org/sites/default/files/sr117.pdf>, Zugriff 29.4.2016

Weltbank (7.2007): service delivery and governance at the sub-national level in Afghanistan, <http://siteresources.worldbank.org/SOUTHASIAEXT/Resources/Publications/448813-1185293547967/4024814-1185293572457/report.pdf>, Zugriff 28.4.2016

Weltbank (o.D.): Adult literacy rate, population 15+ years, both sexes (%) | Data | Table, [http://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?cid=DEC\\_SS\\_WBGDataEmail\\_EXT](http://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS?cid=DEC_SS_WBGDataEmail_EXT), Zugriff 25.4.2016

Wood, Walter (2.5.2006): Engaging Afghanistan – The Mullah Connection, <https://www.google.com/url?url=https://counterideology2.files.wordpress.com/2009/05/engaging-afghanistan-the-mullah-connection.doc&rct=j&frm=1&q=&esrc=s&sa=U&ved=0ahUKEwjyhZuG5v7LAhUKISwKHYNnBsoQFgg1MAc&usg=AFQjCNEAqs94Uy711Ez1jNR1FzvcCSI2lg>, Zugriff 8.4.2016

### Interviews

Arabisch- und Koranlehrerin (15.5.2016): Interview. Per Telefon.

Juristin (15.5.2016): Interview. Per Telefon.

Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (15.5.2015): Interview. Per Telefon.

Ehemaliges Verwaltungsmitglied einer Wiener Moschee (19.5.2015): Interview. Per Telefon.

Transkriptionen von und Informationen zu den zitierten Interviews liegen bei der Staatendokumentation auf und können auf Anfrage zur Verfügung gestellt werden.

## Dossier der Staatendokumentation des BFA

---



### AfPak

#### Grundlagen der Stammes- & Clanstruktur

Dieses Dossier behandelt relevante Stammesstrukturen und deren gesellschaftliche Grundlagen in der AfPak-Region. Essentiell für den Zusammenhalt dieser Gesellschaften sind ethnische Zusammengehörigkeit, traditionelle Überlieferungen, Religion und Sprache. Diese Aspekte werden im vorliegenden Dossier im erwähnten Kontext einer wissenschaftlichen Aufarbeitung zugeführt.

[www.bfa.gv.at](http://www.bfa.gv.at)

[www.staatendokumentation.gv.at](http://www.staatendokumentation.gv.at)

ISBN: 978-3-903109-01-8



This project was co-financed by the Asylum, Migration and Integration Fund