

Frauenrechte sind Verhandlungssache

Eine ethnographische Studie zu Interventionen von Frauenrechts-NGOs in Afghanistan

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
im Fachbereich Philosophie- und Geschichtswissenschaften

der Johann Wolfgang Goethe-Universität

zu Frankfurt am Main

vorgelegt von

Gabriele (Bele) Grau

aus: Balingen

2020

1. Gutachterin: Prof. Dr. Susanne Schröter

2. Gutachterin: PD Dr. Andrea Fleschenberg dos Ramos Pinéu

Abstract

Die Frage der Frauenrechte in Afghanistan diene nach dem Sturz des Taliban-Regimes als Legitimation für das militärische und entwicklungspolitische Engagement der internationalen Gemeinschaft. Jedoch existieren bis heute nur wenige empirische Arbeiten, die Aufschluss über Lebenslagen afghanischer Frauen geben und Interventionen lokaler Akteur*innen untersuchen, die diese adressieren. Die vorliegende Dissertation, die in der feministischen Ethnologie und in der Ethnologie der Menschenrechte verortet ist, trägt dazu bei, diese Forschungslücken zu schließen.

Die Daten wurden in mehrmonatigen teilnehmenden Beobachtungen in zwei afghanischen Frauenrechts-NGOs und einem Frauenrechtsnetzwerk erhoben, ergänzt von 38 Interviews. Vier Interventionsformen gegen Gewalt an Frauen werden analysiert: Neben Frauenselbsthilfegruppen und Frauenhäusern sind dies Interaktionen mit religiösen und anderen Machtakteuren. Nach Merry (2006) werden die Interventionen als Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse divergierender Vorstellungen über Geschlechternormen und soziale Praktiken innerhalb des afghanischen Normenpluralismus konzeptualisiert.

Die Studie liefert Ergebnisse auf mehreren Ebenen. Erstens werden sowohl spezifische Bedingungen für die Wirksamkeit der untersuchten Interventionsformen herausgearbeitet als auch ihre jeweiligen Begrenzungen, welche in den vorherrschenden Machtdynamiken begründet sind. Deutlich wird zweitens der Nutzen der universalen Menschenrechte als Bezugs- und Legitimationsrahmen für die Aktivist*innen, wobei sich gleichermaßen zeigt, wo sich der Bezug auf Menschenrechte als problematisch erweist. Um Rückschlüsse für zukünftige Interventionen von Frauenrechts-NGOs auch über den afghanischen Kontext hinaus ziehen zu können, wird drittens eine Erweiterung des Theorie-Praxis-Modells nach Merry (2006) vorgeschlagen, welche die Kontextualisierung in Machtverhältnisse miteinbezieht, sowie Begrenzungen als Indikatoren für Aushandlungsspielräume postuliert.

Keywords:

Menschenrechte; Frauenrechte im Islam; Gewalt gegen Frauen; NGOs; Vernakularisierung; Aushandlungsprozesse; Machtverhältnisse.

Danksagung

Diese Arbeit ist den Frauenrechtsaktivist*innen in Afghanistan gewidmet, die täglich ihr Leben riskieren, indem sie sich für eine gerechtere Gesellschaft einsetzen.

Besonderer Dank für ihre Unterstützung geht dabei an die ehemalige Direktorin von Medica Afghanistan, Humaira Ameer Rasuli und ihren Mitarbeiter*innen, an Mary Akrami, die zu der Zeit das Afghan Women Skills Development Center leitete und an ihr Team, ganz besonders an alle Bewohnerinnen des Kabuler Frauenhauses von AWSDC, sowie an die ehemalige Direktorin des Afghan Women's Network, Hasina Safi, und ihren Mitarbeiter*innen. Auch allen anderen Forschungsteilnehmer*innen gebührt mein großer Respekt und Dank für die Gespräche, die ich mit ihnen während meiner Aufenthalte in Afghanistan führen konnte.

Mein Dank gilt weiterhin meiner Betreuerin Prof. Dr. Susanne Schröter für die Begleitung meiner Arbeit, für zentrale Weichenstellungen und die unkomplizierte Aufnahme in ihr Team. Meiner Zweitbetreuerin PD Dr. Andrea Fleschenberg dos Ramos Pinéu danke ich für richtungsweisende wissenschaftliche Hinweise und ihre äußerst kollegiale Unterstützung.

Schließlich möchte ich mich bei den vielen Unterstützer*innen in meinem universitären und privaten Umfeld bedanken. Jede*r von ihnen trug auf unterschiedliche Weise, mit konstruktivem Feedback, fachlicher Auseinandersetzung, guten Hinweisen, Ermutigung und großer Geduld dazu bei, dass ich die Arbeit abschließen konnte. Besonderer Dank geht an Eva-Maria Bruchhaus, die sich sprachgewandt, akribisch und mit großer Fachkenntnis durch 270 Seiten Text gearbeitet hat.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|------------|
| Abstract | II |
| Danksagung | III |
| Inhaltsverzeichnis | IV |
| 1 Einleitung | 1 |
| 2 Theoretische Verortung | 11 |
| 2.1 Interventionen gegen Gewalt an Frauen aus feministisch-ethnologischer Perspektive..... | 12 |
| 2.1.1 Gewalt im Geschlechterverhältnis und Gewalt gegen Frauen..... | 14 |
| 2.1.2 Zivilgesellschaftliche Interventionen gegen Gewalt an Frauen..... | 18 |
| 2.1.3 Frauenrechte als Menschenrechte | 19 |
| 2.2 Spannungsfelder ethnologischer Menschenrechtsforschung..... | 24 |
| 2.2.1 Universelle und relativistische Perspektiven auf Kultur und (Menschen-) Rechte | 24 |
| 2.2.2 Wissenschaftliche Distanz versus politischer Aktivismus..... | 37 |
| 2.2.3 Notwendigkeit empirischer Studien..... | 41 |
| 2.3 Ethnografie der Menschenrechtspraxis: Untersuchung von Aushandlungsprozessen..... | 43 |
| 2.3.1 Konzeptionen zur Analyse von Aushandlungs- und Übersetzungsprozessen | 44 |
| 2.3.2 Vermittler*innen und Übersetzer*innen..... | 52 |
| 2.3.3 Veränderungen durch Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse..... | 55 |
| 2.4 Konkretisierung des Forschungsdesiderats und der Fragestellung..... | 58 |
| 3 Methode und Vorgehen | 61 |
| 3.1 Datenerhebung..... | 62 |
| 3.1.1 Explikation von Präkonzepten..... | 62 |
| 3.1.2 Teilnehmende Beobachtung..... | 64 |
| 3.1.3 Interviews | 68 |
| 3.1.4 Grenzen und Begrenzungen der Forschung..... | 72 |
| 3.2 Ethische und selbstreflexive Überlegungen..... | 76 |
| 3.2.1 Reflexion von Rollen und Positionierungen..... | 76 |
| 3.2.2 Schlussfolgerungen und Konsequenzen aus diesen Reflexionen..... | 82 |
| 3.3 Analysen: Positionierung von NGOs und Interventionsfälle | 85 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 3.3.1 | Die Positionierung von NGOs: soziale Welten in einer sozialen Arena..... | 86 |
| 3.3.2 | Fallanalysen der Interventionen..... | 88 |
| 3.3.3 | Identifikation eines Schlüsselthemas..... | 90 |
| 4 | Zur Positionierung von Frauenrechts-NGOs in der Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan..... | 92 |
| 4.1 | Historische Entwicklungen für Frauenrechte..... | 95 |
| 4.2 | Biografische Hintergründe von Aktivist*innen..... | 97 |
| 4.3 | Frauenrechts-NGOs..... | 101 |
| 4.3.1 | Das Afghan Women's Network..... | 102 |
| 4.3.2 | Afghan Women Skills Development Center (AWSDC)..... | 108 |
| 4.3.3 | Medica Afghanistan – Women Support Organisation (MA-WSO)..... | 110 |
| 4.4 | Weitere Akteur*innen in der Sozialen Arena..... | 112 |
| 4.4.1 | NGOs der Nothilfe und der Entwicklungszusammenarbeit..... | 112 |
| 4.4.2 | Zivilgesellschaftliche Gruppierungen außerhalb von NGOs..... | 116 |
| 4.4.3 | Staatliche Akteur*innen..... | 127 |
| 4.4.4 | Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft..... | 130 |
| 4.5 | Kennzeichen von Frauenrechts-NGOs..... | 136 |
| 4.5.1 | Parteilichkeit für Frauen und Geschlechtergerechtigkeit..... | 136 |
| 4.5.2 | Politische Positionierung und Beeinflussung von staatlichen Gesetzen.... | 138 |
| 4.6 | Implikationen dieser Positionierungen für Frauenrechtsorganisationen... | 140 |
| 4.6.1 | Abhängigkeiten in Bezug auf Sicherheit..... | 141 |
| 4.6.2 | Finanzielle Abhängigkeiten..... | 144 |
| 4.6.3 | Politische (Un-)Abhängigkeit..... | 146 |
| 4.7 | Fazit..... | 147 |
| 5 | Vernakularisierung von Selbsthilfegruppen und Frauenhäusern..... | 149 |
| 5.1 | Geschlechternormen, Strukturen und soziale Praktiken im afghanischen Rechtspluralismus..... | 149 |
| 5.1.1 | Verwandtschafts- und Heiratsstrukturen..... | 151 |
| 5.1.2 | Sexualität und Geschlechterverhältnisse..... | 158 |
| 5.1.3 | Kommunalität und Individualität..... | 161 |
| 5.2 | Frauen-Selbsthilfegruppen..... | 166 |
| 5.2.1 | Transnationale und lokale Konzepte von Selbsthilfegruppen..... | 167 |
| 5.2.2 | Akzeptanz und Legitimation..... | 168 |
| 5.2.3 | Vertrauen und Solidarität: „Slowly slowly they become like a group of strong women“..... | 174 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 5.2.4 | Individuelle Rechte von Frauen: „You must achieve your rights“ | 179 |
| 5.2.5 | Aufstieg in der sozialen Ordnung: „They can make their position in the society“ | 183 |
| 5.3 | Frauenhäuser | 187 |
| 5.3.1 | Frauenhäuser – international und lokal | 187 |
| 5.3.2 | Umstrittene Eigenständigkeit: „Everyone wants to live freely“ | 189 |
| 5.3.3 | Reintegration in die Gesellschaft | 197 |
| 5.3.4 | Staatliches Recht im Aushandlungsprozess | 201 |
| 5.3.5 | Umgang mit hegemonialen Verhältnissen: Politischer Deal | 206 |
| 5.4 | Fazit: Selbsthilfegruppen und Frauenhäuser in der Gegenüberstellung.... | 208 |
| 6 | Aushandlungen mit religiösen und politischen Machtakteuren | 213 |
| 6.1 | Spannungsfelder politischer und religiöser Macht und Implikationen für Geschlechternormen..... | 213 |
| 6.1.1 | Machtverhältnisse zwischen lokaler Governance, Zentralregierung und Klerus..... | 214 |
| 6.1.2 | Einflussnahme auf Geschlechternormen durch staatliche und religiöse Politik..... | 218 |
| 6.2 | Interaktionen mit religiösen Führern..... | 225 |
| 6.2.1 | Einschätzungen der Arbeit mit religiösen Führern | 226 |
| 6.2.2 | Konfliktfelder | 234 |
| 6.2.3 | Aushandlungsbeziehungen..... | 237 |
| 6.2.4 | Hindernisse für Aushandlungsbeziehungen..... | 242 |
| 6.2.5 | Verhandlungsstrategien..... | 247 |
| 6.2.6 | Grenzen der Verhandlung: Konfrontation statt Kooperation | 258 |
| 6.3 | Allianzen und Nicht-Interventionen..... | 261 |
| 6.3.1 | Politische Affiliationen, Patronage-Netzwerke und Geschlechternormen nach 2001 | 261 |
| 6.3.2 | Umgang der Frauenrechts-NGOs mit diesen Machtverhältnissen | 268 |
| 6.4 | Fazit..... | 273 |
| 7 | Möglichkeiten und Grenzen von Interventionen | 278 |
| 7.1 | Interventionen als Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse | 279 |
| 7.1.1 | Aushandlung und Übersetzung menschenrechtlicher und lokaler Bedeutungen und Konzeptionen..... | 279 |
| 7.1.2 | Mittler*innen zwischen normativen Ordnungssystemen..... | 282 |
| 7.1.3 | Sprachen und Diskurse | 286 |

| | | |
|-------|--|-------------|
| 7.1.4 | Angestrebte und erreichte Veränderungen..... | 287 |
| 7.2 | (Wechsel-)Wirkungen von Machtverhältnissen auf Interventionen | 291 |
| 7.2.1 | Wirkungen von politischen Dynamiken auf Frauenrechtsinterventionen. | 291 |
| 7.2.2 | Gesellschaftliche Visionen | 294 |
| 7.3 | Grenzen von Aushandlungen..... | 297 |
| 7.4 | Vorschläge zur Erweiterung des Modells der Ethnographie der sozialen Menschenrechtspraxis | 301 |
| | Glossar..... | 304 |
| | Literatur..... | CCCV |

1 Einleitung

Während eines Deutschlandbesuchs im Jahr 2014 war die Direktorin einer afghanischen Frauenrechts-NGO zu Gesprächen im Auswärtigen Amt eingeladen. Dort wurde sie von einem Regierungsvertreter gefragt, welche Rechte sie für afghanische Frauen als essenziell erachte und auf welche angesichts möglicher Friedensverhandlungen mit den Taliban verzichtet werden könnte. Sie entgegnete empört, dass alle Menschenrechte auch für afghanische Frauen gültig seien. Das Einzige, was sie akzeptieren würde, sei eine Verpflichtung für Frauen ein Kopftuch zu tragen.¹

In diesem verbalen Schlagabtausch spiegeln sich erhebliche Diskrepanzen zwischen der Idee der universellen Menschenrechte, die für alle Menschen gleichermaßen gelten sollen, den Botschaften der westlichen Interventionsmächte nach dem Fall des Talibanregimes, die afghanischen Frauen „zu retten“ (vgl. Abu-Lughod 2013; Hirschkind/Mahmood 2002; Russo 2006), und der Realpolitik wenige Jahre später wider. Es drängt sich die grundsätzliche Frage auf, inwiefern Menschenrechte verhandelbar sind.

Die Internationale Gemeinschaft legitimierte ihre militärische und (entwicklungs-) politische Intervention in Afghanistan auch damit, Menschenrechte für Frauen etablieren zu wollen. Die globale mediale und politische Aufmerksamkeit richtete sich gezielt auf Gewalt, die gegen Frauen in Afghanistan verübt wird. Seither wurden im Vergleich zu anderen Ländern beträchtliche Summen an Fördergeldern für Projekte zur Verfügung gestellt, in denen an der Förderung von Frauenrechten und gegen Gewalt an Frauen gearbeitet wird. Nachdem jedoch abzusehen war, dass der Krieg militärisch nicht zu gewinnen war, setzte man zunehmend auf Friedensverhandlungen mit den Taliban (vgl. Barakat/Zyck 2010, Suhrke et al. 2009). Frauenrechtsaktivist*innen befürchten, dass bei einer solchen politischen Lösung mühsam erkämpfte Fortschritte im politischen Ringen um Friedensgespräche mit den Taliban und anderen oppositionellen Gruppen aufgegeben werden könnten. Sie werfen den westlichen Akteur*innen vor, sich von ihren ursprünglichen Versprechungen, Frauen- und Menschenrechte durchsetzen zu wollen, zu

¹ Persönliche Gesprächsnotiz, Oktober 2014

distanzieren, und diese für ihre Zwecke politisch zu instrumentalisieren (vgl. Wimpelmann 2014a).

Diese Debatten wurden überwiegend im transnationalen (entwicklungs-)politischen und zivilgesellschaftlichen Diskurs geführt, wobei der Fokus auf der Schnittstelle zwischen Internationaler Gemeinschaft und Frauenrechtsaktivist*innen lag². Ebenso wurden etliche Projekte, die von Frauenrechts-NGOs durchgeführt wurden, hinsichtlich ihrer Umsetzung evaluiert. Darüber hinausgehend liegen jedoch nur wenige Studien vor, die Aufschluss über die afghanischen Akteur*innen und die Gestaltung ihrer Interventionen geben: Welche Methoden und Strategien setzen sie mit welchem Erfolg ein? Wie sehen ihre Spielräume aus, und worüber können sie mit welchen Gesprächspartner*innen sprechen? Ebenfalls schließt sich daran die Frage nach der Wirksamkeit ihrer Arbeit an: Welche Möglichkeiten bestehen auf einer projektübergeordneten Ebene, diese Interventionen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen und politischen Wirkkraft zu beurteilen?

In Afghanistan treffen höchst unterschiedliche politische Interessen internationaler Akteur*innen aufeinander, was sich bereits an der großen Anzahl der Staaten zeigt, die dort als Teil der NATO, der UN und im Rahmen von Entwicklungszusammenarbeit vertreten sind. Aber auch auf nationaler und lokaler Ebene ringen verschiedene gesellschaftliche Kräfte mit jeweils eigenen Machtinteressen um Einfluss und Deutungshoheit. Bislang ist wenig darüber bekannt, wie sich afghanische Frauenrechtsaktivist*innen innerhalb dieses Umfelds bewegen und positionieren, und wie sich daraus entstehende Machtdynamiken auf ihre Interventionen auswirken.

Nachdem das Untersuchungsfeld hier bereits in seiner Vielschichtigkeit skizziert wurde, aber gerade aus diesem Grund nicht vollständig beleuchtet werden kann, müssen zur weiteren Bearbeitung Einschränkungen vorgenommen werden. Die vorliegende Studie bezieht sich deshalb ausschließlich auf Interventionen von Frauenrechts-NGOs und be-

² Ein Beispiel dafür stellt das „Oslo Symposium“ dar, auf dem 2014 anlässlich der Übergabe der militärischen Verantwortung der NATO an afghanische Sicherheitskräfte intensiv über die Zukunft von Frauenrechten in Afghanistan diskutiert wurde: <https://gps.prio.org/utility/DownloadFile.ashx?id=105&type=publicationfile> (letzter Abruf 30.1.2020)

rücksichtigt nicht die Initiativen von Frauenrechtler*innen, die sich in anderen zivilgesellschaftlichen oder innerhalb staatlicher Strukturen dahingehend engagieren. Solche Akteur*innen werden zwar benannt, um das Wirkungsfeld von Frauenrechts-NGOs in ihrem spezifischen Kontext untersuchen und detailliert beschreiben zu können, allerdings wird auf deren Arbeit nicht näher eingegangen. Zudem liegt der Fokus in dieser Studie auf der direkten Arbeit von Frauenrechts-NGOs mit gewaltbetroffenen Frauen sowie auf ihren Interaktionen mit Akteur*innen aus dem religiösen und politischen Spektrum. Da die Interventionen selbst das Forschungsinteresse begründen, werden nicht die organisationalen Zusammenhänge der NGOs erforscht, wie z.B. die interne Organisation, ihre Finanzierung oder die politische Zusammenarbeit mit der Internationalen Gemeinschaft, welche dennoch als Rahmenbedingung in die Analyse einfließen. Durch die Analyse der Interventionen und einer Reflexion über die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen verfolgt die Forschung das übergeordnete Ziel, die Wirksamkeit der Arbeit von Frauenrechts-NGOs zu erhöhen, um damit zu einem sozialen Wandel hin zu einer größeren Geschlechtergerechtigkeit beizutragen. Aus den Befunden soll daher auch hervorgehen, welche Unterstützung für die Aktivist*innen und ihre Arbeit hilfreich und sinnvoll ist. Möglicherweise lassen sich dadurch zwar nicht auf einer inhaltlichen, sondern auf einer strukturellen Ebene auch für andere Länder gültige Rückschlüsse darauf ziehen, was für die Förderung von Frauenrechten und die Minderung von Gewalt gegen Frauen berücksichtigt werden sollte.

Ausgangspunkte: Geschlechterverhältnisse und sozialer Wandel in Afghanistan

Nur wenige ethnografische Untersuchungen widmen sich der vertieften Analyse von Geschlechterverhältnissen in afghanischen Gemeinschaften. Nachdem bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges vereinzelt Studien durchgeführt wurden³, entstanden während des

³ So untersucht Elizabeth Bacon (1958) bereits Ende der 1930er-Jahre die politische und soziale Organisation von Hazara-Gemeinschaften, wobei sie für deren patrilineare Lineage- und Clan-Strukturen den Begriff *Obok* einführt und dabei auf Ähnlichkeiten mit afrikanischen segmentären und polykephalen Gesellschaften hinweist. Das Geschlechterverhältnis beschreibt sie als geprägt von islamischer Geschlechtertrennung und grundsätzlicher Nachrangigkeit der Frau sowie von ihrer Zuordnung zur häuslichen Sphäre, für deren Leitung sie allerdings eigenständig verantwortlich ist und in welcher sie Respekt genießt.

sogenannten Goldenen Zeitalters Afghanistans ab Mitte der 1950er-Jahre bis zur sowjetischen Intervention 1978 zahlreiche weitere Ethnografien, die Geschlechterverhältnisse zumindest am Rande thematisieren. Dabei überwiegen Studien paschtunischer und einiger Hazara-Gemeinschaften, während bis heute nahezu keine Untersuchungen tadschikischer Communities vorliegen. Nach Beginn der sowjetischen Intervention 1978 fand kaum noch ethnografische Feldforschung statt.

Beispielsweise untersucht Glatzer (1977, 1996) wirtschaftliche, soziale und politische Aspekte nomadisch lebender Durrani-Paschtunen in Nordwestafghanistan, insbesondere ihre egalitäre, dezentrale politische Organisation, die eine flexible Anpassung an eine sich ständig wandelnde Umwelt ermöglicht. Auf Geschlechterverhältnisse geht er nur in seiner Beschreibung von Heiratsabläufen ein, deren Bedeutung er für die Verbindung zwischen zwei Familien hervorhebt. Ähnlich untersucht Steul (1981) soziale Normen, Wirtschaftsformen und die politische Organisation paschtunischer Gemeinschaften in der ostafghanischen Provinz Paktia und stellt dabei den Ehrenkodex der Paschtunen in den Mittelpunkt seiner Ethnografie: das Paschtunwali. Neben der Untersuchung der Bedeutung des Konzepts *namus*⁴ geht Steul auf die Geschlechtertrennung ein, die aus dem Schutz der Ehre resultiere. Dabei stellt auch er die grundlegende Nachrangigkeit von Frauen innerhalb dieser Gemeinschaften fest (vgl. Steul 1981: 245). In der Mehrzahl dieser Ethnografien werden androzentrische Perspektiven eingenommen: Männer werden als politisch, wirtschaftlich und sozial handelnde Subjekte und als gesellschaftliche Norm dargestellt, während Frauen entweder als weitgehend unsichtbarer Bestandteil der Haushalte erwähnt werden, oder – und das recht häufig – als Streitpunkt in Konflikten in Erscheinung treten, welche dann abermals von Männern verhandelt werden.

Eine Ausnahme stellt die umfassende Untersuchung von Heirat mit ihren Strukturen und Bedeutungen in ihren sozialen, ökonomischen und politischen Zusammenhängen von Nancy Tapper (1991) dar. Ethnografisch beschreibt sie dort eine paschtunische Deszendenzgruppe: die Maduzai. Durch die Erarbeitung einer weit reichenden emischen Perspektive kommt sie zu einer Perspektive auf Frauen als politisch und gesellschaftlich

⁴ Afghanische Bezeichnungen werden im Folgenden *kursiv* geschrieben und im Glossar erläutert

Handelnde, wenngleich diese Handlungen häufig auf subversive Weise ausgeführt werden. Ebenso geben einige Arbeiten Einblicke in die Konstruktion normativer Konzepte paschtunischer Communities im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet, die ebenfalls von Bedeutung für Geschlechterverhältnisse und soziale Praktiken sind (z.B. Lindholm 1982; Berrenberg 2002; Grima 2007).

Umfassend widmen sich der Archäologin und Anthropologin Louis Dupree (1973) sowie der Ethnologin Thomas Barfield (2010) den sozialen und politischen Strukturen in ihren ethnografischen Monografien, die teilweise auch Perspektiven auf Geschlechterverhältnisse beinhalten. Sowohl Dupree als auch Barfield halten ihre Erkenntnisse über Aspekte sozialer Ordnung in Afghanistan, die sie über mehrere Jahrzehnte zusammengetragen haben, für landesweit generalisierbar. Ausnahmen sehen sie lediglich in lokal abweichende Traditionen, die nicht nur auf die Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe zurückzuführen sind (vgl. Dupree 1973: 181; Barfield 2010: 17 ff., vgl. auch Glatzer 1996: 107).

Nach Beginn der sowjetischen Intervention in Afghanistan 1978 und besonders nach dem Sturz des Talibanregimes 2001 und der militärischen und politischen Intervention westlicher Staaten verschieben sich die bestehenden Forschungsinteressen hin zu politikwissenschaftlichen Fragestellungen, mit denen man der Nationen- und Staatsbildung und der Rolle des politischen Islam nachgeht. Etliche Arbeiten geben Auskunft über historisch-politische Entwicklungen des 20. Jahrhunderts in Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um Geschlechternormen (vgl. z.B. Nancy H. Dupree 1984; Knabe 1977; Roy 1984, 1986; Sarif 1977; Sharani/Canfield 1984; Schetter 2003, 2010). Politische Analysen reflektieren die Repräsentation afghanischer Frauen in westlichen Medien und im transnationalen Menschenrechts-Diskurs kritisch (vgl. z.B. Abu-Lughod 2013; Ahmed-Ghosh 2003; Koloma Beck 2018; Kandiyoti 2007a, 2007b, 2009). Ebenfalls wird die Beziehung von NGO-Frauenrechtsaktivist*innen zur Internationalen Gemeinschaft beleuchtet (Wimpelmann 2013b, 2017b), und die Rolle spezifischer Akteurinnen in Bezug auf Frauenrechtsarbeit wird untersucht, beispielsweise die feministische Untergrundorganisation RAWA (vgl. Brodsky 2004; Fluri 2008; Exo 2007) und die heterogene Gruppe der Parlamentarierinnen (vgl. Fleschenberg 2009, 2012; Fleschenberg/Bari 2015).

Das Kabuler Forschungsinstitut Afghanistan Research and Evaluation Unit (AREU)⁵ veröffentlicht seit seinem Bestehen 2002 Studien, die sich u.a. mit den Geschlechterverhältnissen befassen, darunter sind Fallstudien zu Heiratsentscheidungen, zu familiärer Gewalt gegen Kinder, sowie eine Studie zu Männlichkeiten.⁶ Aktuelle politische Analysen liefert seit 2009 das ebenfalls dort ansässige Afghanistan Analyst Network (AAN)⁷, deren Rechercheergebnisse u.a. zu menschen- und frauenrechtlichen Themen von profunden Landeskenntnissen zeugen.

Die afghanische Bevölkerung ist eine ethnisch, religiös und geografisch heterogene Gesellschaft, die lange Zeit aufgrund fehlender Infrastruktur vorwiegend auf lokale Gegebenheiten beschränkt war, wodurch auch ein starkes Stadt-Land-Gefälle besteht (vgl. Ahmed-Ghosh 2003). Aufgrund einer Diskrepanz zwischen lokaler und staatlicher Ebene sowie der Autonomie einzelner Gemeinschaften sind lokale Traditionen in der Bevölkerung ausgeprägt und divers (vgl. Dupree 1973: 183), sodass keinesfalls von den Normen und Praktiken einer lokalen Gemeinschaft auf die Gesamtbevölkerung Afghanistans geschlossen werden kann. Im Verlauf der Kriegsphasen nach 1987 veränderte sich die afghanische Gesellschaft zutiefst. Die Auswirkungen von massiven Fluchtbewegungen innerhalb und außerhalb des Landes, Verlusten in allen Familien sowie der massiven (entwicklungs-)politischen Interventionen lassen sich noch nicht einschätzen. Viele Rückkehrer*innen aus dem Iran und Pakistan seit 2001 hatten zuvor nie oder nur für kurze Zeit in Afghanistan gelebt, während Rückkehrer*innen aus Europa oder Nordamerika skeptisch als politische Spekulant*innen beäugt werden, was bereits bestehende gesellschaftliche Spaltungen zwischen urbanen Modernist*innen und der Mehrheit der ländlichen Traditionalist*innen zusätzlich verstärkt (vgl. Barfield 2010: 280 f.). Histori-

⁵ Studien von AREU können hier gefunden werden: <https://areu.org.af/thematic-areas/> (letzter Abruf 30.1.2010)

⁶ Seit 2001 wurde mehrfach versucht, die Prävalenz von Gewalt gegen Frauen zu erfassen (vgl. z.B. Nijhowne/Oates 2008). Da jedoch zum einen bei der Erhebung von Gewalt gegen Frauen die Ergebnisse stark von der Durchführung der Untersuchung abhängen, im selben Kontext deutlich variieren können und kaum miteinander vergleichbar sind, und zum anderen die Möglichkeiten statistischer Erhebungen in Afghanistan allgemein stark eingeschränkt sind, wird in der vorliegenden Arbeit auf die Angabe solcher Zahlen verzichtet.

⁷ Alle Veröffentlichungen von AAN finden sich hier: <https://www.afghanistan-analysts.org/> (letzter Abruf 30.1.2020)

sche Erkenntnisse über soziale Normen und Praktiken müssen daher heute sowohl aufgrund lokaler, ethnischer und religiöser Diversität als auch aufgrund massiver gesellschaftlicher Veränderungen nach 1978 hinterfragt werden.

Noch ist es zu früh, um die Auswirkungen dieser gravierenden und noch andauernden Prozesse auf die heutige Gesellschaft genauer bestimmen zu können; es gibt aber deutliche Hinweise, dass einige basale gesellschaftliche Ordnungsprinzipien in Bezug auf soziale Organisation, Religion und Wirtschaftsformen weiter bestehen, und ausgehend von der lokalen Ebene an aktuelle soziale, ökonomische und politische Herausforderungen angepasst werden (vgl. z.B. Tapper 1991: 46; Barfield 2010: 17 f.; Schetter 2013; Wilde/Mielke 2013). Untersuchungen der Meso- und Mikroebene erscheinen für die Frage des sozialen Wandels daher als richtungsweisend.

Somit liegen zwar einige historische und aktuelle Studien zu Geschlechterverhältnissen und zu sozialem Wandel in Afghanistan vor, jedoch kaum wissenschaftliche Befunde zu Frauenrechts-NGOs und ihren Interventionen. Methodisch bietet sich daher ein qualitativer Forschungsansatz an, der offen an die Thematik herangeht. Ausschlaggebend ist dabei, dass die Fragestellung vorab nicht abschließend festgelegt ist, sondern die Forschungsfragen und -ergebnisse im Laufe des Forschungsprozesses in einem zyklischen Vorgehen schrittweise konkretisiert werden.

Ausblick auf Ergebnisse

Die Ergebnisse, die dabei erzielt werden können, lassen sich unter drei Aspekte subsumieren. Werden Interventionen von Menschenrechtsaktivist*innen als Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse zwischen verschiedenen normativen Ordnungen verstanden, ist es erstens möglich, sich von der Idee eines bestimmten konkreten Zielzustands zu lösen, der in der westlichen Moderne verortet ist. Stattdessen eröffnen sich Perspektiven, gesellschaftliche Visionen innerhalb von Gemeinschaften und Familien neu zu definieren. Dabei wird auch die Vielzahl der Personen deutlich, die auf unterschiedlichsten Ebenen an diesen Prozessen bereits beteiligt sind.

Zweitens wird die Relevanz von Machtdynamiken für Interventionen verdeutlicht. Der Frage, wie die Aktivist*innen sich darin positionieren können, wird nicht nur nachgegangen, sondern es werden auch Vorschläge gemacht, an welchem Punkt sich welche Art von Interventionen als sinnvoll erweisen.

Drittens trägt diese Forschung dazu bei, die Arbeit von Frauenrechtsaktivist*innen in dieser fragilen politischen Phase zu dokumentieren. Bislang ist unklar, wie ein möglicher Friedensschluss mit den Taliban und anderen oppositionellen Gruppen aussehen könnte und welche Konsequenzen dieser für die Arbeit von Frauenrechts-NGOs nach sich ziehen würde. Es ist jedoch davon auszugehen, dass ein wie auch immer geartetes Friedensabkommen zwischen afghanischer Regierung und aufständischen Gruppen die Situation für Frauenrechtsaktivist*innen grundlegend ändern wird. Darüber hinaus kann die hier untersuchte Phase – in der es Frauenrechts-NGOs zumindest möglich ist, in einem begrenzten Rahmen zu arbeiten – jederzeit mit einer weiteren Verschärfung des Kriegszustandes zu Ende gehen.

Überblick über die Arbeit

Im hier anschließenden Kapitel wird die Forschungsarbeit zunächst in der feministisch-ethnologischen Forschung zu Gewalt im Geschlechterverhältnis verortet, um daran anknüpfende Ansätze zu Interventionen gegen Gewalt an Frauen zu präsentieren. Als zweiten theoretischen Zugang werden ethnologische Diskurse über die universellen Menschenrechte dargelegt. Beide theoretischen Ausgangspunkte werden im Modell der sozialen Menschenrechtspraxis von Merry (2006a, 2006b) zusammengeführt, welches als Grundlage für die vorliegende Untersuchung genutzt wird. Im Zuge dieser theoretischen Überlegungen und forschungspraktischen Zugänge wird das Forschungsdesiderat spezifiziert, sodass sich daraus die hier bereits skizzierten Forschungsfragen ableiten und konkretisieren lassen (Kapitel 2).

Im Anschluss werden Vorgehensweise und Forschungsmethode erläutert. Hier wird vorgestellt, wie die Daten mittels teilnehmender Beobachtung in Frauenrechtsorganisationen und Interviews mit Frauenrechtsaktivist*innen erhoben und ausgewertet wurden. Forschungsethische Fragen werden reflektiert, die durch die Perspektive der feministischen Ethnologie als Forschungshaltung aufkommen. Neben dem Umgang mit der Anonymisierung der Daten wird auch auf das Machtverhältnis zwischen Forscherin und Interviewpartner*innen eingegangen, woran sich die Grenzen der Forschung aufzeigen lassen, die sich u.a. aus der fragilen Sicherheitssituation ergeben (Kapitel 3).

An diese grundlegende Auseinandersetzung mit theoretischen und methodischen Zugängen schließen sich die empirischen Kapitel 4, 5 und 6 an. Zunächst wird in Kapitel 4

das inhaltliche Engagement selbst erläutert, indem die Aktivist*innen sowie ihre Organisationen historisch-politisch kontextualisiert und ihr aktuelles Engagement geschildert werden. Zur Einordnung der Interventionen von Frauenrechts-NGOs wird der Blick auf weitere Akteur*innen innerhalb der sozialen Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen ausgeweitet. Danach werden diese einander gegenübergestellt, um aufzuzeigen, was sie jeweils auszeichnet und worin sie sich voneinander unterscheiden. Auf diese Weise wird die aktuelle politische und gesellschaftliche Positionierung von afghanischen Frauenrechts-NGOs in diesem Machtgefüge verdeutlicht, sodass sich daraus schlussfolgern lässt, welche konkreten Bedeutungen und Implikationen mit dieser Positionierung verbunden sind.

In Kapitel 5 werden zwei unterschiedliche Interventionsformen von Frauenrechts-NGOs analysiert, mit denen das Ziel verfolgt wird, Frauen vor Gewalt zu schützen und diese zu mindern: die Organisation von Frauenselbsthilfegruppen und die Unterbringung von Frauen in einem Frauenhaus. Der Fokus dieser Analyse liegt dabei auf der Verhandlung familiärer und gesellschaftlicher Geschlechternormen und sozialer Praktiken auf der Basis zugrunde liegender Verwandtschaftsstrukturen und im Spannungsfeld sich überlappender rechtlicher und sozialer Normensysteme. An den individuellen Konflikten der betroffenen Frauen lassen sich auf übergeordneter Ebene die Reibungspunkte zwischen diesen unterschiedlichen Systemen erkennen. An der Fähigkeit der Interventionen, mit diesen Konflikten umzugehen und sozialen Wandel anzustoßen, werden deren Chancen und Grenzen sichtbar.

Zusätzlich werden in Kapitel 6 auch die Interaktionen von Frauenrechtsaktivist*innen mit Machtakteuren im Spannungsfeld zwischen der lokalen Governance, Zentralregierung und Klerus untersucht, die um den Einfluss auf die Bevölkerung konkurrieren. Der Fokus dieser Analyse liegt auf den Wechselwirkungen der gesellschaftlichen und politischen Machtdynamiken mit den Interventionen von Frauenrechts-NGOs. Zur Liberalisierung der Geschlechternormen und Minimierung von Gewalt gegen Frauen suchen Frauenrechts-NGOs Beziehungen mit religiösen Akteuren aufzubauen, um über sie als Multiplikatoren den Wandel in der Gesellschaft anzustoßen. Im Umgang mit politischen

Machtakteuren, von denen sich manche jenseits aller vorhandenen Rechtssysteme bewegen, zeichnen sich jedoch die engen Grenzen der Interventionsmöglichkeiten von Frauenrechts-NGOs ab.

In Kapitel 7 stehen zusammenfassend die Strategien zur Diskussion, welche die afghanischen Frauenrechts-NGOs in ihrer täglichen Praxis nutzen, um mithilfe des transnationalen Menschenrechtsdiskurses eine Liberalisierung der Geschlechternormen zu erreichen und um das Ausmaß an geschlechtsspezifischer Gewalt in ihrem gesellschaftlichen und politischen Kontext zu verringern. Moderate und radikale Veränderungen, die sowohl auf individueller als auch auf gesellschaftlicher Ebene angestoßen werden, ziehen jeweils unterschiedliche Wirkungen nach sich. Die Widerstände gegenüber solchen Neuerungen resultieren aus den geschlechtsspezifischen, gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen. Neben inhaltlichen Ergebnissen zu dem konkreten Vorgehen der Frauenrechts-NGOs legt die Untersuchung auch die Strukturen von Interventionsdynamiken offen, die für die weitere Forschung der sozialen Menschenrechtspraxis genutzt werden können. Schließlich erlauben diese Befunde auch eine Weiterentwicklung des theoretischen Modells von Merry (2006a, 2006b), das in dieser Untersuchung angewandt wird. Diese Erkenntnisse dienen der Erforschung von sozialer Menschenrechtspraxis auch in anderen Studienkontexten, um förderliche Bedingungen zu ermitteln und zu einem nachhaltigen gesellschaftlichen Wandel beizutragen.

2 Theoretische Verortung

Um die vorliegende Untersuchung von Interventionen afghanischer Frauenrechtsaktivist*innen gegen geschlechtsspezifische Gewalt in die feministische Ethnologie einzubetten, ist es zunächst notwendig, ethnologische Perspektiven auf Gewalt im Geschlechterverhältnis und auf zivilgesellschaftliche Initiativen für sozialen Wandel zu erörtern. Im nächsten Schritt werden mehrere für die Studie relevante Spannungsfelder in der Erforschung der universellen Menschenrechte diskutiert, welche den afghanischen Aktivist*innen als Orientierungs- und Legitimationsrahmen dienen. Daran anschließend wird die Ethnografie der sozialen Menschenrechtspraxis nach Merry (2006a, 2006b) dargestellt, welche für die vorliegende Untersuchung als umfassendes theoretisches und gleichzeitig praxisorientiertes Modell adaptiert wird. Daraus werden abschließend das Forschungsdesiderat und die konkretisierte Fragestellung für die vorliegende Arbeit abgeleitet.

Auch wenn das Forschungsfeld zu Gender und zu Gewalt im Geschlechterverhältnis multidisziplinär ist und in den Nachbardisziplinen bedeutende theoretische Arbeiten hierzu vorliegen⁸, bezieht sich diese Untersuchung in erster Linie auf ethnologische Theorieansätze. Dahinter steht das Anliegen, die Interventionen afghanischer Aktivist*innen gegen Gewalt an Frauen auf einer Meso- und Mikroebene zu erfassen, die tiefer liegende Gesellschaftsstrukturen, Bedeutungsinhalte und Machtdynamiken der afghanischen Gesellschaft mit einschließt. Diese emische Perspektive miteinzubeziehen ist in ethnologischen Ansätzen vorgesehen, während beispielsweise soziologische Theorien stärker auf Gesellschaftsentwürfen und normativen Konzepten des Globalen Nordens basieren⁹, und politikwissenschaftliche Ansätze eher Untersuchungen der gesellschaftlichen und politischen Makro-Ebene dienen. Dabei soll jedoch betont werden, dass auch

⁸ Einen guten Einblick in den Stand der Forschung bieten Becker/Kortendiek 2010 und Kortendiek et al. 2019

⁹ Die multidisziplinäre Geschlechterforschung ist sich dieser Problematik bewusst und arbeitet darauf hin, vermehrt Perspektiven des globalen Südens und post- bzw. dekoloniale Ansätze mit einzubinden, so z.B. Harding 2010; Gutiérrez Rodríguez 2010 u.a.

die feministisch-ethnologische Genderforschung auf der Grundlage der Geschlechtertheorien entstanden ist, die die Basis der heutigen Vielfalt theoretischer Ansätze in diesem Feld bilden, und weiterhin ein reger transdisziplinärer Austausch besteht.

Weiterhin soll an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die ethnographische Literatur zu Afghanistan nicht in diesem Kapitel, sondern zu Beginn der empirischen Teile rezipiert wird. Auf diese Weise kann ein direkter Bezug zu den Befunden hergestellt werden.

2.1 Interventionen gegen Gewalt an Frauen aus feministisch-ethnologischer Perspektive

Wie in anderen Wissenschaftsbereichen dominierte auch in der ethnologischen Forschung bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts hinaus nahezu ausschließlich eine androzentrische Perspektive. Vorwiegend erforschten männliche Ethnologen soziale Ordnungen und Praktiken in anderen Gesellschaften, wobei gesellschaftliche Rollen von Frauen beispielsweise in die Analyse von Verwandtschaftssystemen, Heiratspraktiken und gesellschaftlicher Organisation von Arbeit miteinbezogen wurden. Die ethnografische Darstellung war dadurch von den Sichtweisen männlicher Forschungsteilnehmer, den Verfassern von Dokumenten und der Ethnografen selbst geprägt, deren Werke zudem ihre eigenen Vorstellungen von Geschlechterverhältnissen widerspiegeln. Weibliche Perspektiven in ihren Gesellschaften wurden – wenn überhaupt – marginal betrachtet. Ausnahmen stellen frühe Arbeiten von Ethnologinnen wie Zora Neale Hurston, Phyllis Kaberry und Margarete Mead dar.

Mit dem Aufkommen der neuen Frauenbewegungen in Europa und den USA ab Mitte der 1960er-Jahre stellten Ethnolog*innen zunehmend Frauen als spezifische kulturelle Akteurinnen ins Zentrum ihrer Forschungen und hinterfragten bisherige Annahmen (vgl. Lewin 2006: 9). Sie untersuchten den Status von Frauen in unterschiedlichen Gesellschaften und entwickelten Theorien zur Universalität ihrer Benachteiligung. Unter der Annahme grundlegender Gemeinsamkeiten von Frauen, insbesondere der Erfahrung männlicher Dominanz, suchten sie nach Indikatoren für einen komparativen Analyseansatz zur Unterdrückung von Frauen (vgl. z.B. Ortner 1972; Rosaldo/Lamphere

1974; Reiter 1975). Ergebnisse dieser ersten Phase in der Entwicklung feministisch-ethnologischer Forschung und Theoriebildung, die sich rückblickend als „Anthropology of Women“ bezeichnen lässt (Lewin 2006: 2), sind reichhaltige empirische Studien zur Diversität von Frauenleben weltweit, die gleichzeitig die Bandbreite von Ethnografien mit einem Fokus auf Geschlecht demonstrieren. Die These der universellen Unterordnung von Frauen blieb umstritten, und weitere theoretische Ansätze verabschiedeten sich von universellen Erklärungen und gingen vielmehr zur Analyse spezifischer Geschlechterverhältnisse mittels kulturvergleichender Methoden und unter Einbeziehung der Analyse politischer Ökonomien (vgl. Prodolliet 1995: 9). Die Ansätze feministischer Ethnolog*innen, vergeschlechtlichte Erfahrungen von Frauen in ihrer jeweiligen Gesellschaft zu verstehen, reflektierten dabei ihre jeweils eigenen Erfahrungen von Benachteiligung in ihren Gesellschaften. Vor diesem Hintergrund trug die Etablierung dieser neuen Forschungsrichtung innerhalb der Ethnologie, über Frauen und Geschlecht zu forschen, auch zur Entwicklung von Standards für größere Geschlechtergerechtigkeit in der Wissenschaft bei (vgl. Lewin 2006: 9).

Neben der feministischen Ablehnung von androzentrischen Perspektiven bestand ein weiterer zentraler Kritikpunkt in der Ignoranz der Herrschaftsverhältnisse zwischen Forschenden und Beforschten, speziell vor dem Hintergrund kolonialer Beziehungen zwischen ihren Herkunftsländern, die sich in transnationalen politisch-ökonomischen Verhältnissen fortschrieben. Infolgedessen wurde sowohl die Reflexion der eigenen Positionierung der Forschenden als auch die Kontextualisierung lokaler Geschlechterverhältnisse innerhalb transnationaler politischer Ökonomien zu einem relevanten Bestandteil feministischer Ethnologie. Ab den 1980er-Jahren erweiterte und differenzierte sich der feministisch-ethnologische Blick von einem Fokus auf Frauen hin zur Untersuchung von Geschlechterrollen, -normen und sexuellen Orientierungen unter Einbeziehung intersektionaler Perspektiven¹⁰. Fragen nach Differenzen zwischen Frauen und Identitäten wurden diskutiert, wobei sich nun herausstellte, dass zur Analyse von Ungleichheiten in Bezug auf Geschlecht auch Aspekte wie Ethnizität oder materieller Wohlstand gehören (vgl. z.B. di Leonardo 1991). In dieser „Anthropology of Gender“ (Lewin

¹⁰ Vgl. z.B. Combahee River Collective 1997; Lorde 1984; hooks 1984; Hügel 1993; Crenshaw 1989, 1995; Varela/Dhawan 2005; Lenz 2010; Walgenbach 2012; Lutz et al. 2013, Cho et al. 2013

2006: 2) wurden weiterführende Fragen diskutiert, beispielsweise inwiefern verdeckte Formen von Autonomie und Einfluss gleichbedeutend mit offiziellen Positionen von Macht und Autorität sind, und ob Fragen nach (Un-)Gleichheit und Wohlbefinden in einer Gesellschaft aus einer empirischen oder ethischen Perspektive beantwortet werden sollten (vgl. Lewin 2006: 16 f.).

Heute speist sich die feministische ethnologische Forschung aus einer breiten Palette an Theorieansätzen und Forschungsrichtungen, denen allesamt eine feministische Forschungshaltung zugrunde liegt. Innerhalb des hier nachgezeichneten Entwicklungsprozesses wurden zunehmend Universalismen zugunsten von historischen und lokalisierten Analysen aufgegeben, sodass heute anstelle von Essentialisierungen und Dualismen detaillierte Untersuchungen kultureller Konstruktionen von Geschlecht und Sexualität sowie von sozialen Praktiken im Zusammenhang damit im Vordergrund stehen (vgl. z.B. Geller/Stocket 2006; Lewin 2006; Lewin/Silverstein 2016). Als Kontinuitäten feministisch-ethnologischer Forschung ist das Interesse an der Reflexion von Unterschiedlichkeiten und Veränderungsprozessen, an der Untersuchung von Machtkonstruktionen sowie von Möglichkeiten und Prozessen sozialen Wandels zu nennen (vgl. Lamphere 2006: x).

2.1.1 Gewalt im Geschlechterverhältnis und Gewalt gegen Frauen

Feministische Forschung ist seit ihren Anfängen in Frauenbewegungen verwurzelt, womit sie sich eng verzahnt mit sozialer Praxis und politischer Aktion entwickelte. Da es bis heute eines der prominentesten konkreten Anliegen von Aktivist*innen ist, die Öffentlichkeit für das Thema Gewalt gegen Frauen zu sensibilisieren, um sie gleichsam damit zu bekämpfen, liegt auch ein inhaltlicher Schwerpunkt feministisch-ethnologischer Forschung in der Untersuchung von Gewalt im Geschlechterverhältnis (vgl. z.B. Adelman 2004, 2017; Merry 2001, 2006a, 2006b, 2009; Hautzinger 2007; Wies/Haldane 2011, 2015; Kwiatkowski 2016). Grundlage für diese Arbeit bildet die Gewaltdefinition nach Merry (2009: 3). Sie sieht diese Form von Gewalt als

„violence whose meaning depends on the gendered identities of the parties. It is an interpretation of violence through gender.“

Neben männlicher Gewalt gegenüber Frauen umfasst das Forschungsfeld heute auch alle weiteren Gewaltphänomene, die in Geschlechterverhältnissen relevant werden können, beispielsweise Gewalt gegen Männer und Jungen oder in Bezug auf sexuelle Orientierung und gegen geschlechtliche Nonkonformität.

Gewalt als spezifisches und kontextualisiertes Gesellschaftsphänomen

Auch wenn Gewalt als Aspekt menschlicher Interaktion seit Langem ein Bestandteil ethnologischer Forschung ist, entwickelte sich daraus erst seit den 1980er-Jahren ein eigenständiger Forschungsbereich: die Ethnologie der Gewalt. Erforscht werden dort Konzeptualisierungen, Bedingungen, Prävalenzen und Veränderungen individueller, kommunaler, struktureller und politischer Gewalt in unterschiedlichen Gesellschaften (vgl. dazu Schmidt/Schröder 2001; Steward/Strathern 2002; Whitehead 2004; Scheper-Huges/Bourgois 2004; Thomas 2012; Robben 2007, 2016). Abgelöst wurden evolutionärbiologische Sichtweisen auf Gewalt mit Klassifikationen von Gesellschaften als aggressiv oder friedlich sowie funktionalistische Sichtweisen, die Gewalt und kriegerische Handlungen in Bezug zu den Zielen und Bedürfnissen einer Gesellschaft setzten, durch solche, die sowohl Interdependenzen zwischen staatlichen Strukturen und gewaltsamem Handeln als auch Auswirkungen kolonialer Strukturen auf kontemporäre gewaltsame Kontexte berücksichtigten. Nachdem sich Wissenschaftler*innen zunächst vornehmlich auf Gewalt in Zusammenhang mit kriegerischen Auseinandersetzungen fokussierten, werden heute zunehmend Erfahrungen alltäglicher Gewalt in die Analyse miteinbezogen. Unter Berücksichtigung politischer, historischer und globaler ökonomischer Zusammenhänge sind nun Konzepte wie Terror, Trauma, Leiden, Subjektivität und Resilienz in den Fokus der Gewaltforschung gerückt (vgl. Accomazzo 2012; Thomas 2012; Robben 2016). Als einer dieser relevanten Gesichtspunkte wird dort auch Gewalt im Geschlechterverhältnis untersucht.

Somit gelangte der Untersuchungsgegenstand Gewalt gegen Frauen¹¹ zum einen durch feministische Ansätze mit Erkenntnissen zu Geschlecht und Sexualität in den Blickwin-

¹¹ Die Terminologie „Gewalt gegen Frauen“ bezieht sich in dieser Arbeit auf Gewalt gegen Menschen, die als weiblich gelesen werden.

kel ethnologischer Forschung. Zum anderen trug die Ethnologie der Gewalt zum Verständnis von Bedeutung und Umgang mit geschlechtsspezifischer Gewalt als spezifischem gesellschaftlichem Phänomen bei.¹² Beide Forschungsperspektiven sehen eine Notwendigkeit in der Kontextualisierung von Gewaltphänomenen, da weder Gewalt gegen Frauen noch andere Formen und Ausprägungen von Gewalt außerhalb des sozialen und kulturellen Systems, das ihnen erst Bedeutung verleiht, verstanden werden können¹³ (vgl. Merry 2009: 5).

Ursachen und Faktoren von Gewalt gegen Frauen

Als zentrale Ursache von Gewalt im Geschlechterverhältnis wurde die Identifikation patriarchaler Verhältnisse – und damit der Unterordnung von Frauen unter Männer – ersetzt zugunsten einer Konzeptualisierung dieser Gewalt als Ausdruck von Macht und Machtmissbrauch in Beziehungen, in denen Geschlecht *eine* relevante Kategorie von mehreren ist. Zu diesem breiteren Verständnis verhalfen nicht zuletzt die Untersuchung von Gewalt in gleichgeschlechtlichen Beziehungen (vgl. z.B. Girshick 2002) und in weiteren strukturellen und interpersonellen Machtverhältnissen (vgl. Merry 2009: 16 f.). Auch die einfache Binarität von Täter und Opfer wurde hinterfragt, ohne dabei jedoch die Verantwortlichkeiten für Gewalt zu verschieben.¹⁴

¹² Derart analysiert Klungel (2010) soziale Praktiken von Frauen in Guadeloupe, mit der allgegenwärtigen Gefahr von Vergewaltigung umzugehen. Deren routinemäßige Überprüfung der Jungfräulichkeit ihrer Töchter interpretiert sie als einen Versuch der Kontrolle und des Schutzes, und gleichzeitig eine Rückbesinnung auf ihre eigene Vergewaltigung durch einen rituellen Akt. Klungel untersucht die Bedeutungen dieser Erinnerungspraxis auf nationaler, familiärer und individueller Ebene und situiert sie auf einem historischen Kontinuum von der französischen Kolonialzeit bis heute.

¹³ Um die Relevanz einer solchen Kontextualisierung zu unterstreichen, verweist Eriksen (2006: 501) auf die Diskussion weiblicher Genitalbeschneidung durch Talle 2003 und eines sogenannten Ehrenmordes an einer schwedisch-kurdischen Frau durch Kurkiala 2005 (beide zit. in Eriksen 2006: 501).

¹⁴ In ihrer ethnografischen Studie über häusliche Gewalt in Bahia (Brasilien) deutet Hautzinger (2007) männliche Gewalt sowohl als den Versuch, die Reputation der Männer zu bewahren, als auch deren Reaktion auf ihre eigenen ökonomischen und sozialen Unzulänglichkeiten. Ihre Ergebnisse zeigen, dass Frauen sowohl aufgrund ihrer stark untergeordneten Positionen geschlagen wurden, als auch bei Versuchen, daran etwas zu verändern. Damit kann Gewalt einseitig sein, aber auch Ausdruck des Kampfes um Machtverhältnisse. Dabei stellt Hautzinger klar, dass die (wahrgenommene) Verletzlichkeit von Männern nicht ihre Gewalt entschuldigt, jedoch dabei hilft, deren Entstehung nachzuvollziehen.

Forscher*innen identifizierten in unterschiedlichsten Gesellschaften eine Vielzahl an Faktoren, die zur Prävalenz von Gewalt gegen Frauen führen, wobei aufgrund der Diversität der Kontexte kaum allgemeingültige Aussagen getroffen werden können. Als drei übergeordnete Faktoren lokaler Manifestationen von Gewalt im Geschlechterverhältnis sieht Merry (2009: 1) Verwandtschaftsstrukturen, Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und das generelle Ausmaß von Gewalt in einer Gesellschaft. Die Vulnerabilität von Frauen gegenüber Gewalt hängt mit sozialen Praktiken wie Heirat, Arbeit und religiösen sowie säkularen Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen zusammen. Nicht nur für die Unterstützung von gewaltbetroffenen Frauen, sondern auch für die Prävention von Gewalt haben sich die Bedeutung von wirksamen Rechtssystemen sowie die Verfügbarkeit (psycho-)sozialer Ressourcen für Gewaltbetroffene als bedeutsam herausgestellt (vgl. ebd.). Auch wird durch die Akzeptanz von Krieg als politisches Mittel gleichzeitig ein Anstieg von Gewalt gegen Frauen hingenommen: in Form von sexualisierter Kriegsgewalt, aufgrund der Verstärkung martialischer Männlichkeiten und einer Brutalisierung der Gesellschaft sowie durch die Zunahme regressiver Geschlechternormen aufgrund von Unsicherheit (vgl. Merry 2009: 1 f.; Mischkowski 2004; Schäfer 2012). Erfahrungen von Rassismus, Armut oder anderen Formen der Marginalisierung von Familien können als symbolische Gewalt (Bourdieu 1977, 2004) die Ausübung und das Ausmaß von häuslicher Gewalt beträchtlich beeinflussen (vgl. Merry 2009: 1).

In Bezug auf die Sanktionierung von Gewalt fasst Merry (2009: 23) zusammen, dass jede Gesellschaft darüber entscheidet, welche Formen von Gewalt akzeptiert sind und welche bestraft werden. Deshalb hängt die Vulnerabilität von Personen, von bestimmten Formen von Gewalt betroffen zu sein, davon ab, inwiefern soziale Institutionen diese Gewalt als illegitim definieren und über Mechanismen verfügen, dies zu kontrollieren. Dieses Spannungsfeld zwischen Tolerierung und Sanktionierung von Gewalt unterliegt ständigen gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen. Neben staatlichen Institutionen, die gegen Gewalt vorgehen, organisieren sich Personen informell und formal, um spezifische Gewaltformen, beispielsweise gegenüber Frauen, zu verhindern, womit sie ihre Legitimität auf struktureller und normativer Ebene hinterfragen und verändern.

2.1.2 Zivilgesellschaftliche Interventionen gegen Gewalt an Frauen

Zivilgesellschaftliche Aktivist*innen organisieren sich in Frauenbewegungen, Netzwerken, Organisationen und anderen Gruppen mit dem Ziel, Gewalt gegen Frauen zu bekämpfen. Wies und Haldane (2011: 2) weisen darauf hin, dass es gerade diese „frontline workers“ sind, die für das Verständnis von Gewalt gegen Frauen in einem bestimmten Kontext unerlässlich sind, da sie nicht nur eine große Bandbreite an unterschiedlichsten Fällen von Gewalt und Überleben und damit auch das Ausmaß und die Formen von Gewalt in ihren Gemeinschaften kennen, als auch zu einer realistischen Einschätzung in der Lage sind, wie sich Veränderungen in Verwaltung und Gesetzgebung auf diese auswirken. Häufig sind es heute NGOs, die die organisationale Basis solcher zivilgesellschaftlichen Interventionen gegen Gewalt an Frauen bilden (vgl. z.B. Ferree/McClurg Mueller 2004: 591 ff.; Basu 2010).

NGOs nehmen insbesondere in Ländern des globalen Südens eine wesentliche Rolle in gesellschaftlichen Veränderungsprozessen ein (vgl. Jad 2007; Alvarez 2009). In entwicklungspolitischen Veröffentlichungen werden NGOs oftmals mit der Zivilgesellschaft gleichgesetzt, jedoch existieren nicht nur im afghanischen Kontext neben ihnen viele weitere, unter anderem religiöse zivilgesellschaftliche Akteure, deren Handlungsverpflichtungen und Ziele sich deutlich von jenen der NGOs unterscheiden können.¹⁵ Demnach ist die Positionierung von NGOs innerhalb der jeweiligen Politik- und Sozialordnung spezifisch und korrespondiert nicht mit der Gesamtheit der Zivilgesellschaft. Analysen von NGO-Aktivitäten gegen Gewalt an Frauen sollten deshalb NGOs als spezifische Akteure der Zivilgesellschaft ansehen und besonders ihr Verhältnis zur eigenen Regierung und zur Internationalen Gemeinschaft differenziert betrachten (vgl. Mercer 2002). Wies und Haldane (2011) fordern folgerichtig, politisch-ökonomische Machtverhältnisse nicht nur bei der Analyse von Gewaltphänomenen selbst, sondern auch bei der Untersuchung der Interventionen zu ihrer Veränderung miteinzubeziehen (vgl. Adelman 2004, 2017; Wies /Haldane 2011, 2015).

¹⁵ Um eine reflexive Distanz zu den unterschiedlichen Organisationsformen zu schaffen, erscheint es hilfreich, Zivilgesellschaft nicht nur als Summe aller zivilgesellschaftlichen Akteur*innen, sondern als den öffentlichen Raum zu begreifen, in dem gesellschaftlich relevante Debatten der Bevölkerung geführt werden (vgl. z.B. Orvis 2001; Eberlei 2014: 6 ff.).

Zivilgesellschaftliche Interventionen gegen Gewalt an Frauen stellen den Versuch dar, gesellschaftliche Veränderungsprozesse zu initiieren und zu beeinflussen. Sie differieren in ihren Ansätzen: Während sich manche der Akteur*innen im Feld der Frauenrechte zum Ziel setzen, Gewaltfreiheit innerhalb bestehender Geschlechterverhältnisse zu erreichen, beabsichtigen andere wiederum, gesellschaftliche Geschlechterverhältnisse, Geschlechternormen und soziale Praktiken zu verändern und bestehende Hierarchien zwischen den Geschlechtern abzuschaffen (vgl. Ferree/McClurg Mueller 2004: 577). Jedoch sollten diese beiden Positionen eher als Endpunkte eines Kontinuums und nicht als zwei klar voneinander getrennte Kategorien gesehen werden, da sich die Zielsetzungen von Frauenbewegungen, abhängig von internen und externen Faktoren, auf diesem Kontinuum auch verändern können (vgl. dazu Stephen 2006). Bisherige Forschungen legen jedoch nahe, dass die breiteren Beziehungen zwischen Ungleichheiten und Gewalt in der Gesellschaft gleichermaßen transformiert werden müssen, um Gewalt im Geschlechterverhältnis grundlegend zu verändern (vgl. Merry 2009: 23).

Lokale soziale Bewegungen beziehen sich zunehmend auf universelle Menschenrechte als Ressource, um ihre Ziele zu legitimieren und zu erklären. Dies trifft insbesondere für Interventionen gegen Gewalt an Frauen zu, indem diese in der Folge als Menschenrechtsverletzung gerahmt wird (vgl. Merry 2006a, 2009). Deshalb wird nun verdeutlicht, wie die Problematik der Gewalt gegen Frauen auch auf transnationaler Ebene als Ergebnis von Forschung, politischer und sozialer Praxis zunehmend in den Blick genommen und seit 1993 explizit als Menschenrechtsverletzung definiert wurde (vgl. Müller 2010).

2.1.3 Frauenrechte als Menschenrechte

Unter dem Begriff *Menschenrechte* sind teilweise unterschiedliche Inhalte gefasst. So wurden neben den universellen Menschenrechten, die ab 1948 von den Vereinten Nationen (UN) schriftlich fixiert wurden, noch weitere explizite Menschenrechtskonzeptionen entwickelt, auch als Abgrenzung und Gegenkonzeption zu den Menschenrechten der UN wie 1990 die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam¹⁶ und 2012 die

¹⁶ Der Wortlaut dieser Erklärung kann hier eingesehen werden: https://www.oic-iphrc.org/en/data/docs/legal_instruments/OIC_HRRIT/571230.pdf (letzter Abruf 30.1.2020)

Menschenrechtserklärung der Association of Southeast Asian Nations (ASEAN)¹⁷. Darüber hinaus existiert eine große Bandbreite nicht-expliziter kulturspezifischer Vorstellungen, in denen beispielsweise die Würde aller Menschen hervorgehoben wird (vgl. Benda-Beckmann 2009: 118 ff.).

Innerhalb der UN verhalfen lokale und globale Frauenbewegungen mit ihrer Agenda zur Fokussierung auf Geschlechtergerechtigkeit und Gewalt im Geschlechterverhältnis und bei der Identifikation internationaler Entwicklungsziele (vgl. z.B. Lewin 2006; Ferree/Tripp 2006; Lenz 2010 u.a.). Verstärkt Aufmerksamkeit erhielten Frauenrechte und Gewalt gegen Frauen auf transnationaler politischer Ebene durch die UN-Dekade der Frauen (1975 – 1985) unter der Überschrift „Entwicklung, Frieden und Gleichstellung der Geschlechter“ und die UN-Weltfrauenkonferenzen in Mexico-City (1975), Kopenhagen (1980), Nairobi (1985) und Beijing (1995). Die UN-Konvention zur Beseitigung jeglicher Form von Diskriminierung der Frau (CEDAW, Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination against Women)¹⁸ wurde 1979 verabschiedet und von Frauenbewegungen als Meilenstein auf dem Weg zur internationalen Geschlechtergerechtigkeit eingeordnet. In Verbindung mit weiteren UN-Konventionen wie der Kinderrechtskonvention von 1989, die u.a. darauf abzielt, sexualisierte Gewalt gegen Kinder zu bekämpfen, und der Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen (DEVAW, Declaration on the Elimination of Violence against Women)¹⁹ von 1993 stellt CEDAW einerseits ein rechtlich bindendes Rahmenwerk dar und bietet andererseits eine Struktur für Analyse und Aktion auf nationaler Ebene. Die unterzeichnenden Staaten verpflichten sich dazu, Maßnahmen auf nationaler Ebene zu ergreifen, um Gewalt gegen Frauen zu beenden, Frauen vor Gewalt zu schützen und regelmäßig über die Umsetzung von Maßnahmen und den Stand der Prävalenz von Gewalt gegen Frauen zu berichten. CEDAW wurde von 160 Staaten ratifiziert, allerdings mit umfangreicheren Vorbehaltsklauseln als jede andere Konvention (vgl. Merry 2001: 37). 1993 wird Gewalt gegen Frauen

¹⁷ Nachzulesen ist der Text der Erklärung hier: <https://asean.org/asean-human-rights-declaration/> (letzter Abruf 30.1.2020)

¹⁸ <https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx> (letzter Abruf 30.1.2020)

¹⁹ <https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/ViolenceAgainstWomen.aspx> (letzter Abruf 30.1.2020)

im Rahmen der *Wiener Erklärung* auf der Welt-Menschenrechtskonferenz schließlich als Menschenrechtsverletzung deklariert.

Zur Ergänzung der UN-Konventionen tragen weitere Maßnahmen zur Dokumentation und Veröffentlichung von Informationen über Gewalt gegen Frauen bei: Dies sind die Ernennungen von Sonderberichterstatter*innen zu Gewalt gegen Frauen (1994), zur Lage von Menschenrechtsverteidiger*innen (2000), zu Menschenhandel (2004) sowie einer Sonderbeauftragten zu sexueller Gewalt in Konflikten (2010). Speziell zur Bekämpfung von geschlechtsspezifischer Gewalt im Kriegskontext wurden im Jahr 2000 die UN-Sicherheitsratsresolution 1325 zu Frauen, Frieden und Sicherheit sowie 2008 bzw. 2009 die Resolutionen 1820 und 1888 zu sexualisierter Kriegsgewalt verabschiedet. Auch das Mandat des Internationalen Strafgerichtshofs beinhaltet die strafrechtliche Verfolgung von sexualisierter und anderer Gewalt gegen Frauen im Kontext von Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und Genozid und verfügt über eine *Gender and Children's Unit*.

Frauenbewegungen feierten die Anerkennung von Frauenrechten als Menschenrechte einerseits als großen Erfolg, andererseits gab es auch skeptische Stimmen. Feministinnen sahen eine grundsätzliche Problematik in rechtlichen Ansätzen zu Gewalt im Geschlechterverhältnis, da das Problem innerhalb dieses Diskurses eng konzeptioniert war. Insbesondere von Frauengruppen aus dem globalen Süden werden die universellen Menschenrechte als individualistisch und eurozentrisch kritisiert²⁰, weil sie darin die Gefahr sehen, dass Menschenrechtsverletzungen gegen Frauen in dieser Perspektive vorrangig auf interpersoneller Ebene betrachtet werden. Obwohl Gewalt soziale, ökonomische und politische Dimensionen hat, d.h. häufig tragen Armut, Flucht und Vertreibung, bewaffnete Konflikte und staatliche Politik dazu bei, konzeptualisiert das Menschenrechtssystem Gewalt gegen Frauen vornehmlich als individuelle Verletzungen (vgl. Merry 2006b: 39).

²⁰ Vgl. z.B. Al-Ali 2000, 2008; Ferree/McClurg Mueller 2004; Nash 2005; Ferree/Tripp 2006; Azim et al. 2009; Roces/Edwards 2010; Tohidi 2010; Roy 2011; Grau 2016a, 2016b

Diese Kritikpunkte am Menschenrechtssystem äußern nicht nur Frauenrechtsaktivist*innen, sondern auch Vertreter*innen politischer Eliten und andere lokale Akteur*innen schätzen dieses vielfach als eurozentrisch ein. Mit diesem Vorwurf hängt auch ein weiterer Kritikpunkt zusammen: die Vereinnahmung von Menschenrechten als politisches Instrument (vgl. Benda-Beckmann 2009: 118 f.).

Auf den Vorwurf der individualistischen Perspektive auf die Rechte von Menschen wurde entgegnet, dass das Rahmenwerk für Menschenrechte der Vereinten Nationen seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 in mehrfacher Hinsicht weiterentwickelt wurde. Mit der Abkehr von einem zunächst liberalen Ansatz, der den Schutz von Individuen vor staatlichen Übergriffen betonte, entstand ein Verständnis, das den Staat gegenüber seinen Bürger*innen in der Pflicht sieht (vgl. Merry 2001: 41). Im Rahmen dieser Entwicklung veränderte sich der Fokus von individuellen Rechten hin zu einem System, das auch kommunalen Strukturen Rechnung trug. Zu Bürgerrechten und politischen Rechten kamen sozialpolitische Rechte, beispielsweise das Recht auf Arbeit und auf faire Arbeitsbedingungen, auf Gesundheit, Ernährung und soziale Sicherheiten, auf Bildung und kulturelle Teilhabe. Auch ethnologische Forschungen erweiterten mit ihrer Dokumentation der Diversität sozialer und normativer Praktiken das ursprünglich eng gefasste Menschenrechtskonzept (vgl. Messer 1993: 222 ff.; Dahre 2006: 500; Schirmer 2006: 504). Neue Kategorien kollektiver Rechte wurden entwickelt. Zudem wurden bislang ignorierte und noch nicht als Menschenrechtsthemen anerkannte Aspekte wie z. B. sprachliche Rechte oder Rechte spezifischer ethnischer Gruppen (vgl. Messer 1993: 222) in den Kanon der Menschenrechte aufgenommen.²¹ Neben wissenschaftlichen Studien wirkten UN-Organisationen und zahllose NGOs an der Weiterentwicklung und dem Ausbau des globalen Rahmenwerks für Menschenrechte mit. Bis heute wird dieses durch konstante Diskussionen und Aushandlungen innerhalb der UN

²¹ Die Elemente der Menschenrechte werden in verschiedenen Staaten unterschiedlich rezipiert und umgesetzt. So ist die Akzeptanz von Bürgerrechten und politischen Rechten in den USA stärker als jene ökonomischer, sozialer und kultureller Rechte, und das Gegenteil ist in vielen afrikanischen Staaten der Fall. Manche asiatischen Staaten wie China und Indien wiederum lehnen individualistische Rechte mit dem Hinweis auf ihre kommunal orientierten Gesellschaften ab (vgl. Messer 1997: 297).

überarbeitet (vgl. Merry 2001). So ist in der globalen Arena durch transnationale Prozesse der Informationssammlung, -diskussion und -verarbeitung eine neue Rechtsordnung und ein neuer diskursiver rechtlicher Raum entstanden, der von Akteur*innen innerhalb und außerhalb von Europa und den USA gestaltet wird (vgl. Santos 1995; Merry 2001: 35).

Trotz dieser Weiterentwicklungen werden Vorwürfe gegenüber der individualistischen Perspektive und der politischen Instrumentalisierung von Menschenrechten weiterhin vorgebracht, sodass die Relevanz dieser Kritikpunkte in Studien zur sozialen Menschenrechtspraxis untersucht werden sollten. Allerdings weist Cowan (2006: 500) bei der Debatte um die individualistische Perspektive von Menschenrechten auf die Notwendigkeit der Differenzierung dieser Kritik hin: Es sei zwar problematisch, wenn familiäre und gesellschaftliche Strukturen sowie politische Zusammenhänge bei der Frage nach Rechten ausgeblendet würden, diese Kritik sollte jedoch nicht dazu führen, den einzelnen Menschen als Ausgangspunkt von Rechten aufzugeben.

Aus den bislang skizzierten wissenschaftlichen und politischen Diskussionslinien ergeben sich mehrere Forderungen, die es in der vorliegenden ethnologischen Forschung zu Interventionen gegen Gewalt an Frauen zu berücksichtigen gilt: Zu beachten ist zum einen die Verbindung individueller (Gewalt-)Erfahrungen mit Machtstrukturen und ebenso die Kontextualisierung der Interventionen in diesen Strukturen. Zum anderen ist eine Untersuchung dahingehend erforderlich, wie zivilgesellschaftliche Interventionen bei der Übersetzung von Menschenrechtsideen in lokale Bedeutungen und Situationen mit den genannten Kritikpunkten umgehen, nämlich der Perspektive auf das Individuum und der politischen Aneignung und Nutzung der Menschenrechte, die die Frage nach ihrer Legitimation aufwirft.

Während die Untersuchung von Faktoren und Mechanismen, die Gewalt gegen Frauen zugrunde liegen, innerhalb der feministischen und ethnologischen Forschung fortgeschritten ist, liegen bislang noch wenige ethnografische Studien vor, die die soziale Praxis zivilgesellschaftlicher Interventionen gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis genauer untersuchen und theoretische Ansätze dazu entwickeln (vgl. Wies/Haldane 2011:

8 f.). Die vorliegende Studie beabsichtigt dazu beizutragen, unter Nutzung der hier dargestellten Perspektiven der feministischen Ethnologie dieses Forschungsdesiderat zu schließen.

2.2 Spannungsfelder ethnologischer Menschenrechtsforschung

Die Entwicklung und Anwendung von Menschenrechten wurde aus unterschiedlichen Forschungsperspektiven untersucht, beispielsweise unter philosophischen, rechts- oder politikwissenschaftlichen Fragestellungen²². Die Ethnologie befasst sich in erster Linie mit der sozialen Praxis von Menschenrechten und mit den Bedeutungen, die ihnen in unterschiedlichen Kontexten zugesprochen werden. Zur Frage, wie Forschung und theoretische Erfassung der sozialen Menschenrechtspraxis geleistet werden kann, kristallisieren sich drei Spannungsfelder heraus.

Zum einen wurde in einem zentralen Diskurs diskutiert, inwiefern dieselben universellen Menschenrechte für alle Menschen weltweit und ungeachtet ihres jeweiligen kulturellen Kontextes gelten sollen und können. Zweitens wird die Einordnung der Menschenrechtspraxis in Machtkonstellationen auf lokaler, nationaler und transnationaler Ebene beleuchtet und hinterfragt, inwiefern Menschenrechte politisch genutzt respektive missbraucht werden und wie damit Forschung zur Menschenrechtspraxis umgehen kann. Das dritte Spannungsfeld besteht in der Positionierung der Forschenden zu ihrem Forschungsfeld zwischen Wissenschaftsaktivismus und kritisch-reflexiver Distanz.

2.2.1 Universelle und relativistische Perspektiven auf Kultur und (Menschen-) Rechte

Die Idee der universellen Geltung von Menschenrechten ist in der Ethnologie umstritten. Als Wissenschaft, die sich mit den spezifischen Bedeutungszusammenhängen von sozialen Organisationsformen beschäftigt, untersucht sie eher die Unterschiede in Wert- und Normensystemen und geht von der Kontextabhängigkeit menschlichen Handelns

²² Vgl. z.B. Beitz 2009; Ignatieff 2011; Nussbaum 2011; Rawls 2002; Sen 2005

aus. Vor diesem Hintergrund wurde die Universelle Erklärung der Menschenrechte²³ der Vereinten Nationen, mit der die Entwicklung des gesamten Menschenrechtsrahmens begann, gleichzeitig zum Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Kontroverse.

Universalismus versus Kulturrelativismus

Universalistische Positionierungen vertreten die globale Gültigkeit von grundlegenden Rechten aller Menschen ungeachtet der gesellschaftlichen Systeme, in denen sie leben. Aufgrund dieses Standpunkts wurde nach dem Zweiten Weltkrieg die politische Idee unterstützt, universelle Menschenrechte zu definieren. Dieses Vorhaben war vor dem Hintergrund des Holocaust und dem damit verbundenen Entschluss entstanden, die unveräußerlichen Rechte eines jeden Menschen festzuschreiben und einen rechtlichen Rahmen dafür zu schaffen, der es erlaubt, diese ihren Regierungen gegenüber einzufordern. Weitere historische Einflüsse waren die Französische Aufklärung, die aufkommende Idee der Selbstbestimmung und die einsetzende Kritik am Kolonialismus (vgl. Merry 2001: 39 f.). Postuliert wurde von Befürworter*innen allgemeiner Menschenrechte, dass diese gerade wegen ihrer Universalität wirkmächtig seien, weshalb sie trotz der Unterschiede in lokalen normativen Systemen von allen kulturellen Kontexten implementiert werden sollten (vgl. Merry 2006b: 40).

Parallel dazu hatten sich, ebenfalls vor dem Hintergrund des Kolonialismus und auf der Basis von ethnografischer Forschung kulturrelativistische Positionen als einer der zentralen Diskurse in der Ethnologie entwickelt. Sie wurden maßgeblich im Rahmen des historischen Partikularismus von Franz Boas und seinen Schüler*innen (vgl. z.B. Stocking 1974; Benedict 1934; Herskovits 1948) konzeptualisiert. Die Kulturrelativist*innen stellten die Vielfalt von Wertesystemen unterschiedlicher Gesellschaften auf empirischer Grundlage heraus, welche Ethnolog*innen dokumentiert hatten. Weiterhin lehnten sie aufgrund von kulturvergleichenden Daten die Festlegung eines universellen Sets sub-

²³ Diese wurde als Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Dezember 1948 als rechtlich nicht bindende Resolution von der Generalversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet (<http://www.un-documents.net/a3r217a.htm>, letzter Abruf 30.1.2020)

stanziieller Rechte ab, weshalb sie die Menschenrechtserklärung mit der Begründung zurückwiesen, dass damit eine eurozentrische Perspektive eingenommen wird.²⁴ Sie führten ethische Argumente gegen das Potenzial einer (Neo-)Kolonialisierung auf der Grundlage von Menschenrechten an und hielten dagegen, dass Menschenrechtsideen Gesellschaften mit anderen Wertesystem nicht aufoktroziert werden sollten. Ungeachtet bester Intentionen würde jede international sanktionierte Erklärung in der Auferlegung hegemonialer moralischer Werte auf weniger mächtige Menschengruppen resultieren, deren Verhaltensweisen von westlichen Eliten missverstanden und verunglimpft würden. Eine internationale Rechtsordnung, deren eigentliche Absicht es war, die Machtlosen von den Auswüchsen des Faschismus und Totalitarismus zu schützen, würde zwangsläufig die unerwünschte Nebenwirkung mit sich bringen, Individuen und Gesellschaften dazu zu zwingen, ihre sozialen Praktiken mit einem definierten Set von Rechtsvorschriften in Übereinstimmung zu bringen (vgl. Merry 2001: 34; Goodale 2006: 486).

In diesen Positionierungen spiegelt sich einerseits der Ausgangspunkt einer wissenschaftlichen Kritik des entstehenden Menschenrechtsregimes mit dem Vorwurf von Eurozentrismus, epistemologischen Imperialismus (Riles 2006: 504) und einem Potenzial für Machtmissbrauch aufgrund von unreflektierten Herrschaftsverhältnissen wider. Andererseits basierten sie auf essenzialistischen Konzeptualisierungen von *Kultur* und (*Menschen-*)*Rechten*, die diese als einander diametral entgegengesetzt ansahen.

Konzeptualisierungen von Kultur

Aus kulturelrelativistischer Perspektive wurde *Kultur* als homogenes, in sich abgeschlossenes System von Normen und Werten verstanden, das auf eine bestimmte, essenzialisierte, in der Regel kleine Gruppe zutrifft. Auch innerhalb des politischen Menschenrechtsdiskurses dominiert die essenzialistische Lesart von Kultur, was häufig als Synonym für Tradition oder als Essenz nationaler Identität verstanden wird.

²⁴ Vor dem Hintergrund dieses Diskurses sprach sich 1947 die American Anthropological Association (AAA), der zu dieser Zeit größte und einflussreichste ethnologische Verband, mit einer historischen Erklärung gegen die von den Vereinten Nationen geplante Menschenrechtserklärung aus (vgl. <http://humanrights.americananthro.org/1947-statement-on-human-rights/> letzter Aufruf 30.1.2020).

Wird eine Gesellschaft aus dieser Sichtweise als traditionell bezeichnet, beinhaltet dies die Idee einer gesellschaftlichen Evolution, die von traditionell und primitiv hin zu zivilisiert, modern und entwickelt reicht. Ein solcher Kulturbegriff wird nur für Gesellschaften des globalen Südens verwendet oder innerhalb wohlhabender Länder des globalen Nordens genutzt, um migrantische Communities oder ethnische Minderheiten zu beschreiben. Eine solchermaßen verstandene Kultur bzw. Tradition wird dann häufig als Ursache von Gewalt gegen Frauen identifiziert. Dies schlägt sich im transnationalen Menschenrechtsdiskurs nieder, sodass Dokumente wie CEDAW auf diskriminierende kulturelle Praktiken hinweisen, die in einem Prozess zur Umsetzung von Menschenrechten mit neuen Praktiken ersetzt werden sollen, welche auf modernen Vorstellungen von Gleichberechtigung basieren. Impliziert wird damit, dass Individuen vor der Unterdrückung durch ihre *Kultur* gerettet werden sollen.²⁵ Modernität und Tradition gelten hier als Gegensatzpaar, wobei die Aufrechterhaltung dieser Binarität zeigt, dass sich Narrative von Evolution und Differenz aufgrund von „Rasse“ aus dem 19. Jahrhundert in heutigen politischen Diskursen fortsetzen (vgl. Merry 2006a: 12 f.).

In der Menschenrechtsdebatte gibt es noch die nationale Essenz als eine weitere essentialistische Variante der Konzeptualisierung von Kultur. Nach diesem Verständnis wird Kultur zur Identitätsbildung und zur Abgrenzung von anderen „Völkern“ genutzt. Diese Argumentation ist zentral für Akteur*innen, die Ansprüche auf Unabhängigkeit auf der Grundlage von Ethnonationalismus erheben. Insbesondere der Widerstand gegen Frauenrechte wird auf diese Weise von staatlichen, religiösen oder kommunalen Führern begründet, da diese den grundlegenden Prinzipien einer Nation oder einer Religion zuwiderlaufen und infolge ihrer Umsetzung soziales Chaos aufgrund der Störung etablierter Hierarchien drohen würde. Während dem Schutz nationaler Identität Priorität eingeräumt wird, liegen die eigentlichen Gründe oftmals in der Hinterfragung patriarchaler Privilegien in Familie, Arbeitsplatz oder Politik (vgl. Merry 2006a: 13 f.).

²⁵ Diese Perspektive verdeckt, dass Traditionen für politische Zwecke auch neu erschaffen oder von anderen Gesellschaften entliehen werden. In anderen Fällen können sie lediglich eine symbolische Funktion innehaben, um die Identität einer Community zu wahren (vgl. ebd.)

Den Kultur-Begriff lehnen manche Ethnolog*innen aufgrund seiner umstrittenen Konzeption und historischen Überfrachtung als analytisches Instrument ab. Andere unterstützen seine Verwendung, unter anderem auch deshalb, weil sie ihn nicht essenzialistischen Auffassungen überlassen wollen. So plädieren Cowan et al. (2001: 5 ff.) für die begriffliche Nutzung von Kultur, um Unterschiede zwischen und innerhalb von Gesellschaften anzuerkennen, anstatt diese zu negieren. Kultur wird von ihnen als ein Feld von Veränderungen und Auseinandersetzungen in ständiger Transformation begriffen, um beispielsweise gemeinsame Symbole, Voraussetzungen oder Praktiken auszuhandeln. Kultur ist demnach eine soziologische Fiktion, ein Platzhalter, um ein ungeordnetes soziales Feld von Praktiken und Überzeugungen zu beschreiben, die miteinander verbunden sind und aus sozialen Handlungen entstehen. Ähnlich versteht Merry (2001: 41, 2006a: 12 ff.) Kultur als historisch konstruiert, fluide und unbeständig, intern umstritten und gekennzeichnet von mehrdeutigen Grenzziehungen zwischen Identitäten und Praktiken. Kultur ist in dieser Konzeptualisierung ein sich veränderndes Set an Werten, Normen und Praktiken, das sich in Bezug zu Machtverhältnissen herauskristallisiert hat und das ein Ergebnis historischer Einflüsse darstellt. Neben Überzeugungen und Werten besteht sie auch aus Gewohnheiten und Handlungsweisen, die dem allgemeinen Verständnis entsprechen, was richtig ist. Sie beinhaltet institutionelle Arrangements, politische Strukturen und rechtliche Regelungen. Die Bedeutungen und Auswirkungen kultureller Praktiken ändern sich mit dem sich wandelnden Kontext²⁶. Eine solche Auffassung von Kultur bietet einen Rahmen, um historische und kontextuelle Merkmale bestimmter sozialer Ordnungen und die Möglichkeiten für Veränderungen innerhalb lokaler Gemeinschaften zu verstehen.

Die Konzeptualisierung von Kultur wirkt sich auf die Vorstellung von sozialem Wandel aus. Wenn Kultur starren und unveränderbaren Traditionen entspricht, sind dies Hindernisse, welche durch Bildung und Aufklärung beseitigt werden müssen. Wenn Kultur ein Set von Praktiken und Bedeutungen ist, die durch institutionelle Kontexte geformt

²⁶ Merry bezieht sich hier auf die Kulturkonzeption nach Comaroff und Comaroff (1992: 295), die das aktive Gestalten von Gesellschaft und Institutionen sowie das Begründen solcher Aktion in spezifischen Orten und Momenten beinhaltet.

werden, ist sie sowohl dehnbar als auch durch Machtstrukturen fixiert. Diese unterschiedlichen Perspektiven wirken sich auf rechtliche und politische Regelungen aus, die Geschlechterverhältnisse betreffen²⁷ (vgl. Merry 2006a: 14 ff.).

Geht man von Roy Wagners (1975) Auffassung von Kultur als einer Erfindung von Ethnolog*innen aus, die als Folie gebraucht wird, um Erfahrungen zu ordnen, führt dies zu einem noch weitergehenden Verständnis: Hiernach bewirkt Kultur kein Verhalten, sondern stellt seine Abstraktion dar, womit sie weder normativ noch antizipativ ist (vgl. Baumann 1996: 11). Diese Konzeptualisierung ist ergänzend zur bereits beschriebenen hilfreich, um einen reflexiven Raum in der Beobachtung und Repräsentation kultureller Praktiken zu schaffen und damit ihren Bewertungen und Festschreibungen durch Außenstehende entgegenzuwirken.

Konzeptualisierungen von Recht

Auch der Begriff der (Menschen-)Rechte wurde unterschiedlich konzeptualisiert. In der Kontroverse zwischen Universalismus und Kulturrelativismus wird dieser als feststehendes Konstrukt und als europäisches, der Aufklärung entsprungenes und individualistisches Konzept gefasst (vgl. Merry 2001: 32 ff.).

Eine sich davon unterscheidende Herangehensweise fasst *Recht* als Weltsicht oder strukturierenden Diskurs auf, der gestaltet, wie die Welt verstanden wird. Nach dieser Auffassung weisen Rechtsdiskurse Merkmale auf, die Ethnolog*innen als *Kultur* beschreiben würden. Diese Perspektive auf Rechtsvorstellungen wurden im Rahmen des „law and culture“-Paradigma entwickelt, das von Clifford Geertz initiiert und von Laura Nader (1996), Lawrence Rosen (1989) und Nicht-Ethnolog*innen wie Santos (1995) weiterentwickelt wurde (vgl. Cowan et al. 2001: 11 f.). Geertz (2000) untersuchte Kernkonzepte dreier unterschiedlicher Rechtstraditionen, um die zugrunde liegenden großen Schemata kulturellen Denkens zu entschlüsseln. Berechtigte Kritik kam allerdings daran auf, dass Geertz dabei nur wenig berücksichtigte, wie lokale Vorstellungen von Recht in kolonialen Herrschaftsverhältnissen eingebettet waren, von ihnen umgestaltet wurden

²⁷ Merry (ebd.) führt hier als Beispiel zwei CEDAW-Berichte von Uruguay und Dänemark an, in welchen dasselbe Problem (ein Mangel von Frauen in der Politik) einerseits auf die Tradition (Uruguay) und andererseits auf fehlende Kinderbetreuung (Dänemark) zurückgeführt wurde.

und politischen Anfechtungen innerhalb der betroffenen Gesellschaften unterworfen waren (vgl. Wilson 2006: 505). Damit wurde der dort formulierte Kulturbegriff wiederum als starr und unveränderlich hinterfragt.

Dennoch wurde die Perspektive auf Recht und Kultur als miteinander verwobene Konzepte und auf Rechtsauffassung, -gestaltung und -umsetzung als kulturelle Praxis weiterentwickelt. In einem solchen Verständnis von „Recht als Kultur“ wird Kultur als heuristische Abstraktion verstanden und dazu genutzt, um die kulturhaften Qualitäten von Recht zu bestimmen. So wird beispielsweise die Bedeutung von sozialen Strukturen wie Verwandtschaft und von sozialen Praktiken wie Tratsch in ihren Wechselwirkungen mit sozialen Normen, formalem Recht und Machtverhältnissen untersucht. Eine Perspektive, welche Kultur und Menschenrechte als Gegensätze darstellt, verschiebt sich dadurch zu einer Perspektive, die das Aushandeln und die Anwendung von (Menschen-)Rechten selbst als kulturellen Prozess begreift (vgl. Cowan et al. 2001: 3 ff.). Nach einer solchen Auffassung können die Entwicklung, Diskussion, Aushandlung und Anwendung von Menschenrechten als zentrale Aspekte einer neuen globalen, transnationalen Kultur bezeichnet werden. Nach Cowan et al. (2001: 12) charakterisieren die strukturierenden Elemente dieser Rechtskultur als individualistisch in ihrer Konzeption, die Leiden mit einer rechtlich-formalen und weniger mit einer ethischen Herangehensweise begegne. Für das menschliche Zusammenleben betont diese Kultur das Recht eines Individuums gegenüber den Pflichten oder den Bedürfnissen eines Individuums.

Um den Begriff Recht nicht-essenzialistisch zu verwenden, schlägt Merry (2001: 32 ff.) vor, seinen Inhalt als historisch geschaffen aufzufassen, der auf lokaler wie transnationaler Ebene durch nationale und lokale Akteur*innen kontinuierlich neu definiert wird. Dies zeigt sich vor allem in den Aushandlungsprozessen, die Aktivist*innen, lokale Bevölkerungsgruppen und Wissenschaftler*innen um die jeweils konkreten Bedeutungen von Recht führen. In der Analyse solcher Aushandlungen sei es entscheidend, dieses Verständnis historisch produzierter, wechselnder und miteinander verbundener Konzepte beizubehalten und zu untersuchen, wie diese in sozialen Situationen wirksam

werden. Rechtskonzepte verändern sich aufgrund historischer Bedingungen und interagieren mit Prozessen von Anpassung und Aneignung dieser Konzepte.²⁸ Mit diesem Rechtsverständnis kann untersucht werden, inwiefern Menschenrechte lokalen Gemeinschaften Möglichkeiten bieten, Probleme neu zu definieren und Lösungen durch verschiedene Aneignungsprozesse zu suchen.

Fortführungen und Auswirkungen der Debatte

Cowan et al. (2001: 8) sehen in der Essenzialisierung von Recht und Kultur und in der Ignoranz ihrer historischen Interdependenzen den Grund dafür, dass die Kontroverse zwischen Universalismus und Kulturrelativismus eine Unvereinbarkeit dieser Positionen suggeriert. Wird sowohl Recht als auch Kultur hingegen als historisch, fluide und umstritten konzeptualisiert, sei es zudem unmöglich, die Bedeutungen der beiden Begriffe eindeutig voneinander abzugrenzen (vgl. Merry 2001: 32 ff.).

Ebenfalls offenbart die Universalismus-Relativismus-Debatte, wie sehr die jeweiligen Positionen historisch verankert sind: die Debatte in den 1940er-Jahren fand vor dem Hintergrund des Holocaust sowie dem Kolonialismus statt, wohingegen die Auseinandersetzungen der 1990er-Jahre durch die weltweite Expansion des Kapitalismus und durch den Niedergang sozialistischer Ideologien beeinflusst wurden (vgl. Merry 2001: 50). Globalisierung und Transnationalismus als gesellschaftsübergreifende Entwicklungen trugen auch in der Ethnologie zu einer Distanzierung von kulturrelativistischen Positionen bei (vgl. Eriksen 2006: 501).²⁹

Auch nach den Dekonstruktionen von Kultur und Recht bleiben allerdings sowohl im wissenschaftlichen Diskurs als auch in der Praxis von Menschenrechtsaktivist*innen

²⁸ Dabei dürfen materielle Aspekte, die beispielsweise darüber entscheiden, wo Regierungen Ressourcen investieren und wer in der Lage ist, internationale Konferenzen zu besuchen, nicht vernachlässigt werden (vgl. ebd.)

²⁹ Im Rahmen dieser Entwicklung wuchs in den 1980er-Jahren die Ablehnung gegenüber der AAA Erklärung innerhalb der Disziplin (vgl. Goodale 2006: 487). Den Höhepunkt dieses Prozesses markiert die „Declaration on Anthropology and Human Rights“ der AAA 1999, die den endgültigen Widerruf der Erklärung von 1947 markiert (vgl. <http://humanrights.americananthro.org/1999-statement-on-human-rights/> letzter Abruf 30.1.2020). Die AAA erkennt damit die universelle Erklärung der Menschenrechte an und geht über sie hinaus. Als zentralen Punkt bestätigt sie: „people and groups have a generic right to realize their capacity for culture“ und erklärt ihr „commitment to human rights consistent with international principles but not limited by them“ (AAA Committee for Human Rights 1999 in Goodale 2006: 489).

Spannungen zwischen den Geboten des Universalismus und jenen des Respekts für kulturelle Differenz bestehen (vgl. Cowan et al. 2001: 7; Benda-Beckmann 2009: 123). Auch wenn Ethnolog*innen mittlerweile die Auffassung von Kultur als einem homogenen und in sich geschlossenen System von Normen und Werten zurückweisen, hat diese Überzeugung in der Öffentlichkeit an Raum gewonnen. Dies zeigt sich in der Menschenrechtspraxis vor allem in diesen bereits erwähnten Aspekten: Zum einen wird die Ablehnung von Menschenrechten oft mit der Verteidigung der eigenen Kultur begründet, und es werden soziale Praktiken aufrechterhalten, die Frauenrechte beschneiden. Zum anderen kann es für Gruppen, die Ansprüche auf kollektive Rechte erheben wollen, hilfreich sein, diese Kollektivitäten als homogene Einheiten, beispielsweise als Kulturen zu essenzialisieren (vgl. Merry 2001: 41). Ähnlich verhält es sich mit der Essenzialisierung der Kategorie Frauen: Um Rechte für diese heterogene Gruppe zu beanspruchen, werden ihre Wünsche und Bedürfnisse dennoch häufig als homogen repräsentiert. Welche Auswirkungen solche strategischen Essenzialisierungen haben, muss in konkreten empirischen Studien untersucht werden.

Der Umgang mit diesem Spannungsfeld zeige sich nach Benda-Beckmann (2009: 117) in der eurozentrischen Haltung des Menschenrechtsregimes und in der Tendenz, die Spannung zwischen Universalismus und Relativismus als eine Spannung zwischen „unseren“ (westlichen) Rechten und „ihrer“ Kultur bzw. zwischen „unserer Kultur“ und „ihren Rechten“ zu sehen. Die derzeitigen relevanten Auseinandersetzungen finden jedoch zwischen verschiedenen Gesetzen und Kulturen innerhalb *aller* Staaten statt, was in Forschungen reflektiert werden sollte.

Unterstützung der Machtlosen oder Instrumentalisierung durch die Mächtigen?

Menschenrechte wurden in der Welt nationaler und internationaler Beziehungen erfolgreich globalisiert, wenngleich sie nach wie vor umstritten bleiben. Vor allem westliche Regierungen und internationale Organisationen wie z.B. Amnesty International und Human Rights Watch zielen darauf ab, Menschenrechte global zu stärken und Menschenrechts-NGOs zu unterstützen (vgl. Benda-Beckmann 2009: 115). Dies basiert auf der Annahme, dass sich die Verbreitung von Menschenrechtsinstitutionen und -diskurse positiv auf bestehende Ungleichheiten auswirkt, sodass die Menschenrechte ihr emanzipatorisches Potenzial entfalten können.

Zu Beginn des Menschenrechtsregimes wurden in einer Gegenposition Befürchtungen geäußert, dass die Menschenrechte selbst Ungleichheiten vergrößern könnten, wenn Menschenrechte als Instrument der Neokolonialisierung genutzt werden, die es Staaten des globalen Nordens ermöglichen, in die inneren Angelegenheiten von weniger mächtigen Ländern des globalen Südens einzugreifen. Damit könnten Menschenrechte als strategisches Mittel genutzt werden, um Machtansprüche zu legitimieren, was eine Form von Neoimperialismus darstellt (vgl. Merry 2001: 35; 2006b: 39). Aufgrund einer solchen Instrumentalisierung von Menschenrechten nimmt auch Goodale (2006: 491) an, dass die Menschenrechte in ihrer derzeitigen hegemonialen transnationalen Form nicht zu ihrem gewünschten Ziel führen, d.h. der Entstehung von gerechten Communities, in denen sich sowohl Individuen als auch Kollektive vollständig realisieren können. So weist auch Schirmer (1988, 2006) darauf hin, dass die Frage von Rechten nicht neutral und objektiv ist, sondern immer auch als Macht-Frage interpretiert werden kann, da jeweils spezifiziert werden muss, wessen Rechte und welche Rechte genau verhandelt werden. Es stellt sich daher zwangsläufig die Frage, inwiefern sich die politische Nutzung von Menschenrechten auf die soziale Menschenrechtspraxis auswirkt.

Wie deutlich wurde, war die Debatte zwischen Universalismus und Kulturrelativismus in historischen Prozessen von Kolonisierung und Dekolonisierung begründet. Auch heute finden Aushandlungen der Menschenrechtspraxis in ungleichen postkolonialen globalen Machtverhältnissen statt. Um den Vorwurf des Neokolonialismus genauer zu untersuchen, müssen Kontinuitäten und Unterschiede zwischen Kolonialismus und Menschenrechtsregime differenzierter betrachtet werden.

Kontinuitäten und Unterschiede

Merry (2006a: 225 ff.) zählt mehrere Kontinuitäten, aber auch Unterschiede zwischen kolonialen Verhältnissen und dem Menschenrechtsregime auf.

In Bezug auf die Kontinuitäten beinhaltet der Menschenrechtsdiskurs zum einen implizite Annahmen über sogenannte zivilisierte (moderne) und rückständige (traditionelle) Gesellschaften. Die Unfähigkeit, Differenz anzuerkennen und zu verstehen, ist nach Hall (1994) eine der Wurzeln des Kolonialismus, die sich bis heute fortschreibt. Damit ist der transnationale Menschenrechtsdiskurs von einem kolonialen Verständnis von Kultur und von rassistischen Ideen von Unter- und Überlegenheit belastet. Zweitens sahen laut

Merry (ebd.) bereits die Kolonisatoren ihre Rechtssysteme als Geschenk für diejenigen Gesellschaften an, die ihnen chaotisch und arbiträr erschienen. Wie schon zu dieser Zeit setzt das Menschenrechtsregime auch heute den Staat und das staatliche Rechtssystem als verantwortlich für soziale Gerechtigkeit ein, und überlässt diese Funktion nicht den religiösen oder kommunalen Strukturen und Akteur*innen. Eine dritte Parallele zum imperialen System sind die Macht- und Ressourcenungleichheiten zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden. Um die Fortsetzung kolonialer Machtverhältnisse im Menschenrechtsdiskurs nachzuzeichnen, ist es nach Goodale (2006: 497) erforderlich, die politische Ökonomie und ihre disziplinierende Anwendung zu untersuchen³⁰. Mit solchen disziplinierenden Maßnahmen ist gemeint, dass die Ratifikation und Umsetzung von Menschenrechtskonventionen häufig im Austausch für transnationale finanzielle und technische Unterstützung stattfinden (vgl. Benda-Beckmann 2009: 115). Durch diese Konditionalität wird die Realisierung von Menschenrechten mittels finanzieller Druckmittel von Regierungen quasi erzwungen, die jedoch neben den Menschenrechten auch eigene, beispielsweise wirtschaftliche oder geopolitische Interessen verfolgen. Diese Machtverhältnisse steuern auch für innovative Programme wie für Maßnahmen gegen Gewalt an Frauen den Fluss von Geldern. Private und staatliche Geldgeber tendieren dazu, neoliberale Projekte und Strukturen zu fördern, statt Ansätze, die zur Verringerung von sozialer und ökonomischer Ungleichheit beitragen. Zudem wirken sie bevorzugt auf die Veränderung einzelner sozialer Praktiken ein, anstatt sich den größeren ökonomischen und politischen Ungleichheitsstrukturen zu widmen (vgl. Merry 2006a: 225 ff.).

Jedoch stellt Merry (ebd.) auch Unterschiede zwischen den Transplantationen von Rechtssystemen des Imperialismus und dem Menschenrechtsregime fest. Erstens entstehen Menschenrechtsdokumente in globalen und relativ konsensuellen Beratungen und basieren auf keinen Vorlagen, die in einem einzelnen (westlichen) Staat entwickelt wurden. Trotz großer politischer und ökonomischer Machtunterschiede der Teilnehmerstaat-

³⁰ Goodale (2006) führt verschiedene Ansätze zur Analyse der politischen Ökonomie der Menschenrechte an, z.B. Halliday/Martin 1993; Chomsky / Herman 1979; Evans 2001; Obrad 2002; Ignatieff 2011

ten in diesen Beratungen gibt es darin auch Elemente von Gleichberechtigung: So verfügt beispielsweise jedes Land über eine Stimme in der UN-Vollversammlung. Zweitens werden Menschenrechte von lokalen Akteur*innen genutzt, was ihnen ermöglicht, die Aufmerksamkeit einer internationalen Zuhörerschaft und finanzielle Ressourcen für lokale Probleme zu erhalten. Zudem bieten die Menschenrechte eine neue kulturelle Rahmung, die genutzt werden kann, um alte Verhaltensweisen umzudeuten und infolgedessen zu verändern.³¹ Solche Prozesse lokaler Aneignungen zeigen, dass Menschenrechtsideen zumindest für einen Teil der Bevölkerung Legitimität haben. Drittens sind Menschenrechte keineswegs ein einheitliches, widerspruchsfreies System und basieren für sich genommen nicht auf Zwang, da bei ihrer Verletzung den Staaten nur selten Sanktionen drohen. Es handelt sich vielmehr um einen fragmentarischen Mechanismus, der überwiegend auf Aushandlung und Überzeugung beruht und noch weiterentwickelt wird. Während manche Konventionen nur von bestimmten Staaten ratifiziert sind, bestehen andere Dokumente aus Prinzipien, die so breit akzeptiert sind, dass sie als internationales Gewohnheitsrecht angesehen werden können.

Folgen der politischen Nutzung von Menschenrechten

Die politische Nutzung und Instrumentalisierung von Menschenrechten zieht unterschiedliche Konsequenzen nach sich. Auf der einen Seite lehnen manche Staaten die universelle Gültigkeit von Menschenrechten auf der Basis ihrer kulturellen und religiösen Systeme als westlich ab. Am vehementesten wehren sich autokratische Regierungen, die sich nicht für die Belange ihrer eigenen Bevölkerungen zu interessieren scheinen, dagegen. Ein weiterer Widerstand entsteht in der Umsetzung von Menschenrechten durch Diskrepanzen zwischen sozialen Institutionen, ihren kulturellen Werten und einigen Ideen, die in Menschenrechten zum Ausdruck kommen (vgl. Benda-Beckmann 2009: 115 f.).

Auf der anderen Seite wurde die weltweite Möglichkeit, sich auf die Menschenrechte zu berufen, zu einer Ressource, um politischen Widerstand zu legitimieren und Staaten

³¹ Beispielsweise kann das Schlagen von Ehefrauen eine Umdeutung erfahren, indem dies nicht mehr als normales Verhalten, sondern als Vergehen eingestuft wird, sodass eine Veränderung im Handeln erforderlich wird, wenn man keine juristischen Konsequenzen befürchten will (ebd.).

dazu zu zwingen, Menschenrechte zumindest nominell zu akzeptieren. Auch wenn man skeptisch gegenüber solchen formalen Verbeugungen vor den Menschenrechten sein kann, bedeutet es doch, dass bestimmte Vergehen nun auf eine Art kontrolliert werden können, die vor 1948 nicht existierte (vgl. Ignatieff 1999: 10). Dies gilt laut Benda-Beckmann (2009: 116) auch für westliche Staaten: Als Beispiele nennt er Anrufungen des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte sowie Diskussionen über die Zulässigkeit von Folter, unter anderem in Zusammenhang mit dem Irakkrieg und Guantanamo.

Konsequenzen für eine kritische Menschenrechtsforschung

Vor dem Hintergrund der beschriebenen Kontinuitäten und Unterschiede zwischen imperialen Politiken und Menschenrechtsregime lassen sich kaum eindeutige und für jeden Kontext passende Schlussfolgerungen aus den Auswirkungen einer politischen Nutzung von Menschenrechten ziehen. In der weiteren Erforschung der sozialen Menschenrechtspraxis ist es deshalb notwendig, die Bedeutungen und Wirkungen dieser kolonialen Fortschreibungen und die Wirkkraft der Faktoren, die diesen entgegentreten, im jeweiligen Kontext zu reflektieren. Dies stimmt mit den Forderungen postkolonialer Theoretiker*innen überein, die sich für eine tiefgehende historische Kontextualisierung und Perspektive bei Forschungen aussprechen, welche sich mit Gesellschaften in außereuropäischen Ländern befassen, und es dabei für notwendig erachten, sich mit dem jeweiligen kolonialen Vermächtnis auseinanderzusetzen (vgl. Alexander/Mohanty 2013; Narayan 1997; Spivak 1994³²). In Ansätzen kritischer Menschenrechtsforschung werden diese Forderungen aufgegriffen.

Goodale (2006) bezieht sich in seiner Skizzierung einer *kritischen Ethnologie der Menschenrechte* auf Horkheimer und Adorno (2001/1944: xv, zit. nach Goodale 2006: 506 f.). Er wendet sich gegen eine unhinterfragte Nutzung der Menschenrechte im Dienst der existierenden Ordnung, welche die positive Intention unweigerlich ins Negative verkehre.

³² In ihrer Studie zur Witwenverbrennung in Indien legt Spivak dar, wie diese Frauen keinen Raum haben zwischen den britischen „Rettern“, die sie vor dem Tod retten wollen, und der nationalistischen Elite, die postuliert, dass diese Frauen sich den Verbrennungstod wünschen würden. Sie zeigt, dass koloniale Herrschaft nicht in einem kleinen Rahmen bewältigt werden kann, sondern eine komplexe Schichtung in globalen Herrschaftsverhältnissen ist, zu denen sich Forschende verhalten müssen.

Die Aneignung des transnationalen Menschenrechtsregimes durch staatliche und wirtschaftliche Akteure erfordert aus seiner Sicht eine formale Reflexion dieses Prozesses von Kooption und Regression. Dadurch könne das progressive Potenzial der Menschenrechte wiederentdeckt werden, das im Zuge der Reifikation des Menschenrechtsdiskurses unterdrückt wurde (vgl. Goodale 2006: 491). Er fordert deshalb, der Debatte über die Beziehung zwischen Menschenrechten und den Notwendigkeiten hegemonialer politisch-ökonomischer Strukturen eine weitere Dimension hinzuzufügen und zu reflektieren, inwiefern Menschenrechtsdiskurse soziale Akteur*innen dazu verleiten, ihre Fähigkeiten in den Dienst transnationaler kapitalistischer Netzwerke zu stellen (ebd.: 498).

Für die vorliegende Untersuchung der sozialen Menschenrechtspraxis von Frauenrechtsaktivist*innen in Afghanistan ergeben sich dadurch mehrere Konsequenzen. Wie unter 2.1 expliziert wurde, wird Gewalt gegen Frauen als Ausdruck von ungleichen Machtverhältnissen im Geschlechterverhältnis interpretiert. Vor dem Hintergrund des hier dargestellten Spannungsfeldes muss demnach einerseits untersucht werden, inwiefern Menschenrechte ein emanzipatorisches Instrument für Frauen in Afghanistan bieten und diese dabei unterstützen, patriarchale Strukturen zu verändern. Zum anderen ist zu berücksichtigen, inwiefern Menschenrechte in diesem Kontext als politisches Mittel verwendet werden und welche Wirkungen dies auf die Einordnung von Frauenrechten als Menschenrechte zeigt.

Ein weiteres Spannungsfeld, mit dem sich die Forschung zur sozialen Menschenrechtspraxis auseinandersetzen sollte, ist die Frage, inwiefern sich ethnologisch Forschende im Hinblick auf ihren Forschungsgegenstand positionieren sollten. Dies wird nach wie vor in der Wissenschaft kontrovers diskutiert.

2.2.2 Wissenschaftliche Distanz versus politischer Aktivismus

Zwischen Feminismus und Ethnologie besteht laut Marylin Stratherns früher Erkenntnis eine „akward relationship“ (Strathern 1987): Die feministische Ethnologie suche eine Position zwischen Universalismus und Kulturrelativismus mit der Möglichkeit, trotzdem eine eigene politisch-ethische Positionierung auszudrücken. Angesichts dieses wissenschaftlich gewissermaßen vorprogrammierten Unbehagens ist es wenig erstaunlich, dass es Ethnolog*innen schwerzufallen scheint, sich in diesem Feld zu positionieren. So

kritisiert Nancy Scheper-Huges (1995: 410) die aus ihrer Sicht beunruhigende Passivität von Ethnolog*innen angesichts von Menschenrechtsverletzungen aufgrund eines Kulturrelativismus, der zu einem moralischen Relativismus übergehe. Merry (2006a: 8 f.) sieht darin das Vermächtnis einer kulturrelativistischen Perspektive, in der Toleranz für kulturelle Differenzen über universelle Standards gestellt wird, woraus bis heute ein Zögern resultiere, bestimmte soziale Praktiken zu kritisieren. Aufgrund dieses Zögerns fordern Wies und Haldane (2011: 7) die Einnahme einer emischen Perspektive bei Forschungen zu Gewalt im Geschlechterverhältnis, die mit einer gleichzeitigen klaren Ablehnung von geschlechtsspezifischer Gewalt als Menschenrechtsverletzung mit schwerwiegenden Folgen zu verbinden ist.

Wissenschaftsaktivist*innen stimmen dieser Forderung zu und gehen über eine Positionierung in Form von kritischer Kommentierung hinaus: Sie plädieren für eine ethnologische Beteiligung an Projekten für soziale Gerechtigkeit. Turner (1997, 2009) sieht darin eine Verpflichtung von Ethnolog*innen, ihr Wissen über kulturelle Differenz und Reichtum zu nutzen, um sich gegen Menschenrechtsverletzungen auszusprechen und dagegen aktiv zu werden. Ähnlich argumentiert Graham, indem sie fordert, dass insbesondere Ethnolog*innen, die mit vulnerablen indigenen *Communities* und anderen marginalisierten Gruppen arbeiten und insofern von deren Problemen für ihre persönliche Karriere profitieren, diese unterstützen und sich für deren Rechte einsetzen sollten. Wissenschaft sei nach ihrer Auffassung zwar eine wichtige Grundlage, reiche jedoch in der Regel nicht aus, um einen positiven Wandel herbeizuführen. Weitaus hilfreicher seien in diesem Zusammenhang Advocacy in Form von Weitergabe von Informationen und Fähigkeiten sowie lokale Unterstützungsleistungen. Sie betont, dass die Arbeit von Ethnolog*innen niemals neutral sein könne, sondern ein privilegiertes Unterfangen sei, welches immer in Machtverhältnisse eingebettet und insofern politisch sei. Soziale und politische Unterstützung von Forschungsteilnehmer*innen sollte als legitime Komponente der Forschung angesehen werden (vgl. Graham 2009: 200 ff.). Mit solchen Beiträgen trug ethnologische Forschung zur Verfolgung neuer Epistemologien bei, die ethnologisches Wissen mit Menschenrechtsaktivismus verbinden (vgl. Goodale 2006: 488).

Die Legitimation der Verbindung von Wissenschaft und Aktivismus ist jedoch umstritten, wobei Einwände gegenüber einer solch klaren Positionierung von Ethnolog*innen für die Menschenrechte von verschiedenen Seiten vorgebracht wurden.

Während insbesondere aktivistische Engagements für die Rechte von ethnischen Minderheiten mit dem Hinweis auf die Gefahr der Essenzialisierung von Kultur von manchen Autor*innen abgelehnt werden (vgl. z.B. Cowan et al. 2001: 8 ff.), kritisieren andere die Vermischung von Wissenschaft und Menschenrechtsaktivismus ganz grundsätzlich, da dabei zu wenig kritischer Abstand zu den transnationalen hegemonialen Menschenrechtsregimes bestehe (vgl. z.B. Goodale 2006: 490). Goodale (2006) fordert stattdessen, einen bewussten Abstand zu schaffen zwischen den Forschenden und den Ideen und Praktiken, die die ethnografische Erforschung des täglichen Lebens ausmachen. Dies ist aus seiner Sicht besonders bei Forschungen mit Bezug zu Menschenrechten entscheidend, da er diese für den mittlerweile mächtigsten der globalen neoliberalen Diskurse hält.

Benda-Beckmann (2009: 126) weist zu Recht darauf hin, dass die Ethnologie keine wissenschaftliche Legitimation für oder gegen die Universalität von Menschenrechten anbietet, die es jedoch auch nicht braucht, um Menschenrechte politisch zu fördern. Nach seiner Auffassung gehört es jedoch nicht zur Aufgabe von Ethnolog*innen, für soziale Probleme moralisch und rechtlich korrekte Lösungen zu suchen. Dies sei ein Ausdruck moralischer und politischer Werte und kein wissenschaftliches Statement (vgl. Benda-Beckmann 2009: 127). Ähnlich meint Fluehr-Lobban (2009: 202 ff.), dass Advocacy die individuelle moralische Entscheidung sei, etwas Gutes zu tun, aber keine professionelle ethische Verantwortung.

Nach Benda-Beckmann (2009: 127) ist es aus wissenschaftlicher Sicht von Vorteil, sich vom komplexen Forschungsgegenstand zu distanzieren und sich mit keiner moralisch-politischen Position zu identifizieren. Dadurch könnten nuancierte Haltungen gegenüber den Spannungen zwischen analytischen Beschreibungen und moralischen Bewertungen zutage treten, jenseits von moralischen Dichotomien wie Entweder-Oder, Gut oder Schlecht. Dies erlaube eine größere Bandbreite an Positionen und praktischen Konsequenzen.

Ein weiterer Einwand wird im Bewusstsein des situierten und partiellen Wissens (Haraway 1997) von Forschenden formuliert. In ihrer Studie zu Spannungen zwischen universellen Ideen von Frauenrechten und lokalen sozialen Praktiken in Vanuatu versucht Mitchel (2011), Haraways Vorstellung der Ethnologin als einer „bescheidenen Zeugin“ mit angewandter feministischer Ethnologie in Einklang zu bringen. Dies beinhaltet, Menschenrechtsverletzungen zu sehen und öffentlich zu bezeugen, aber zugleich immer skeptisch gegenüber den eigenen Perspektiven und Repräsentationen zu bleiben. Damit wirbt Mitchel für eine kritische Distanz zum „Wissen“ der Forschenden.

Damit lässt sich ein weiterer Einwand verbinden, der für keine Passivität wirbt, sondern vielmehr für die kritische Überprüfung der Grundlagen, auf denen ein solches Engagement beruht. So hält Cowan (2009: 204 f.) eine Verpflichtung, Menschenrechte bedingungslos zu unterstützen, für fehlgeleiteten Moralismus. Denn Ethnolog*innen sollten sich für Menschenrechte nicht unhinterfragt einsetzen, sondern jeweils kritisch überprüfen, ob dieser Weg ethisch adäquat erscheint. Dabei sind Rechte nicht an sich emanzipatorisch, sondern es kommt immer darauf an, wer sie wie für wen, für welchen Zweck und gegen wen nutzt. Ein hegemoniales Menschenrechtsmodell verdränge alternative Ansätze, beispielsweise solche, die auf Bedürfnissen, Gemeinwohl, Sorge oder Verantwortung beruhen. Diese könnten in einer bestimmten Situation möglicherweise effektiver helfen, soziale Problemlagen zu diagnostizieren, zu verstehen und zu verbessern. Der Rechtsdiskurs fördert aus ihrer Sicht die Passivität des Einzelnen, weshalb sie für eine Haltung grundlegender menschlicher Verantwortlichkeit plädiert.

In der vorliegenden Forschung gehe ich von der Haltung aus, dass es keine generelle moralische Verpflichtung geben kann, sich moralisch-politisch zu positionieren und zu engagieren, sondern dass dies nur eine persönliche Entscheidung darstellen kann. Grundsätzlich kann Wissenschaft und Aktivismus in einer Person vereint sein, sollte jedoch bewusst reflektiert werden (vgl. dazu Kapitel 3).

Die hier beschriebenen Spannungsfelder ethnologischer Menschenrechtsforschung werfen viele Fragen auf, auf welche es noch wenige empirisch fundierte Antworten gibt. Aus diesem Grund plädieren mehrere Autor*innen für kontextbezogene Untersuchungen und Analysen von Auseinandersetzungen um Rechte.

2.2.3 Notwendigkeit empirischer Studien

Die bestehenden Spannungsverhältnisse sollten nach Cowan et al. (2001: 6) als Teil eines kontinuierlichen Aushandlungsprozesses sich immer verändernder und miteinander in Wechselbeziehung stehender globaler und lokaler Normen verstanden werden. Merry (2001: 50) hält es für unwahrscheinlich, dass die Kontroversen um Universalismus und Kulturrelativismus angesichts ihrer Historizität jemals im Abstrakten gelöst werden. Stattdessen erscheinen vielmehr die Bedingungen der Debatte in einem neuen Licht – vor dem Hintergrund von globalen und lokalen Veränderungen und infolge von Verschiebungen in den politischen Bedeutungen aller Positionen.

In den letzten Jahrzehnten stieg die Anzahl von Aushandlungsprozessen mit Bezug zu „Rechten“ zwischen sozialen Gruppen unterschiedlichster Art und politischen Institutionen auf lokaler, nationaler und supranationaler Ebene rasant an (vgl. Cowan et al. 2001: 1). Nur wenig ethnologische Aufmerksamkeit wurde bislang dem Prozess selbst gewidmet, durch den universelle Menschenrechte angenommen und lokal angewandt werden, besonders in Bereichen außerhalb indigener Rechte. Mit empirischen Studien lässt sich nachvollziehen, wie Individuen, Gruppen, Gemeinden und Staaten einen Diskurs um Rechte nutzen, um bestimmte Ziele zu erreichen. An ihnen lassen sich moralische Ambiguitäten und die unvermeidbaren Widersprüche sozialen Lebens ablesen. In Studien werden die unterschiedlichen Versionen von (Geschlechter-)Normen, Werten und sozialen Praktiken untersucht und aufgezeigt, wer welche dieser Versionen unterstützt, von dieser oder jener Version profitiert, und woran sich die Auseinandersetzung festmachen lässt. Weiterhin ermöglichen Fallstudien eine Verbindung von Theorie und Praxis, was sowohl für Theoretiker*innen als auch für Praktiker*innen vor dem Hintergrund weitergehender Auseinandersetzungen um *Kultur* und *Rechte* bedeutsam ist. Sie weisen auf die Notwendigkeit der Entwicklung theoriebasierter Antworten auf solche Auseinandersetzungen hin, mit denen inhärente Ambiguitäten und Differenzen berücksichtigt werden (vgl. Cowan et al. 2001: 21 f.; Goodale 2006: 506).

Ebenso decken solche ethnografischen Studien auf, wie stark die soziale Menschenrechtspraxis von einer Ambivalenz gegenüber den Versprechungen der Menschenrechte und der Diskrepanz innerhalb der politischen und rechtlichen Prozesse gekennzeichnet ist, innerhalb derer sie erhoben werden. Damit stellt sich heute nicht mehr die Frage, wie

der Gegensatz zwischen Kultur und Rechte aufgelöst werden kann, sondern wie Ansprüche auf Rechte und Kultur in globalen Debatten über soziale Gerechtigkeit artikuliert und verhandelt werden (vgl. Merry 2001: 39).

Neuere Forschungsansätze betonen die sozialen Prozesse der Aneignung und Übersetzung von Menschenrechten in lokale Kontexte und umgekehrt, d.h. auch die lokalen Rechtsvorstellungen müssten Eingang in globale Kontexte finden. In diesen neuen Studien wird untersucht, wie Aushandlungen im Spannungsfeld zwischen globalen Menschenrechten und lokalen normativen Ordnungen durchgeführt werden. So entwickelte Merry (2001, 2006a, 2006b) eine Ethnografie der Menschenrechtspraxis, die die soziale Menschenrechtspraxis in ein Objekt ethnologischer Untersuchung transformiert.³³ Mit diesem theoretischen Rahmen gelingt es, soziale Menschenrechtspraxis ethnologisch zu untersuchen. Dadurch werden Diskrepanzen und Ambivalenzen zwischen Versprechungen der Menschenrechte und Realitäten der politischen und rechtlichen Prozesse deutlich, innerhalb derer sie erhoben werden. Anstelle einer Gegenüberstellung von geschlossenen Konzepten von Recht und Kultur und einem Verständnis der Unvereinbarkeit von Universalismus und Relativismus werden nun Prozesse der Übersetzung und Aneignung analysiert, die als Aushandlungsprozesse zwischen transnationalen und lokalen Kontexten, zwischen Menschenrechtsdiskursen und sozialen Praktiken verstanden werden. In Merrys Modell für solche Übersetzungsprozesse kommt insbesondere der Analyse von Vermittler*innen eine zentrale Rolle zu, da diese zur Erklärung beiträgt, wie Menschenrechtsideen und Interventionen um die Welt zirkulieren und soziales Leben transformieren (vgl. Merry 2006b: 38).

Die vorliegende Arbeit verortet sich in dieser theoretischen Konzeptionalisierung (Merry 2006b) und schlägt Möglichkeiten zur weiteren Ausdifferenzierung dieses Ansatzes vor.

³³ So zeigt Merry (2001), wie Aktivist*innen lokale Konzepte von Frauenrechten entwickeln und sich gleichzeitig auf den universellen Rahmen von Frauenrechten als Menschenrechte beziehen, um häusliche Gewalt zu bekämpfen. Innerhalb dieser Auseinandersetzungen führt die lokale Aneignung zu einer Transformation der angeeigneten Institution. Dabei untersucht sie die sich verändernden Bedeutungen von Kultur und Rechten.

2.3 Ethnografie der Menschenrechtspraxis: Untersuchung von Aushandlungsprozessen

In dieser Studie wird der Begriff der Menschenrechte auf das Rahmenwerk der Menschenrechte innerhalb der UN bezogen. Jedoch ist damit nicht der Körper positiver internationaler Rechte im engeren Sinne gemeint, sondern die Gesamtheit philosophischer, praktischer und phänomenologischer Dimensionen dieser Rechte, deren Besonderheit es ist, als ein unveräußerliches Gut einer gemeinsamen menschlichen Natur zu gelten. Deshalb wird in dieser vorliegenden Arbeit untersucht, inwiefern Konzepte, Praktiken und Erfahrungen dazu beitragen, dass solche Rechte auf verschiedenen, über rein rechtlich-formal hinausgehende Ebenen an Bedeutung gewinnen (vgl. dazu auch Benda-Beckmann 2009; Goodale 2006: 490).

Aktivist*innen argumentieren, dass sich Menschenrechte besser verbreiten und größere Legitimität erhalten, wenn sie lokalen kulturellen Kontexten und Rechtssystemen angepasst werden (vgl. Merry 2006b: 40; dazu auch An-Na'im 1992; An-Na'im/Hammond 2002; Coomaraswamy 1994). Mit der Ethnografie sozialer Menschenrechtspraxis lässt sich im Detail untersuchen, wie sich Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse von Menschenrechten in verschiedenen Settings vollziehen. Dazu gehört, dass die sozialen Prozesse der Umsetzung von Menschenrechten sowie des Widerstandes gegen diese betrachtet werden (vgl. Merry 2006b: 39; Cowan et al. 2001).

Merry (2006a: 220) konzeptualisiert Übersetzungen von Ideen und Institutionen als die Anwendung von drei notwendigen Veränderungen in ihrer Form und Darstellung: Erstens sei es erforderlich, diese in Bildern, Symbolen, Narrativen und religiöser bzw. säkularer Sprache, die zur jeweiligen Gesellschaft passen, zu rahmen.³⁴ Zweitens sollten sie den strukturellen Bedingungen, einschließlich der ökonomischen und politischen

³⁴ Als Beispiel führt Merry (ebd.) an, dass in einem aus den USA übertragenen Anti-Gewalt-Training in Hongkong das Nichtschlagen der Ehefrau als konfuzianisches Prinzip von Ehe benannt wird.

Voraussetzungen und den existierenden Verwandtschaftssystemen, in welchen sie angewandt werden sollen, angepasst werden.³⁵ Drittens sei es notwendig, die Zielgruppe passend zum Kontext zu definieren.³⁶

Im Folgenden wird Merrys zugrunde liegendes Modell von Übersetzungsprozessen (2006a, 2006b) vorgestellt, indem zunächst in die Begrifflichkeiten eingeführt wird, die Merry für die Analyse von Aushandlungsprozessen vorschlägt. In der vorliegenden Arbeit wird dieses Modell zur Analyse der Interventionen afghanischer Frauenrechtsaktivist*innen gegen Gewalt an Frauen angewendet, um dann Vorschläge für Weiterentwicklungen dieses Ansatzes zu entwickeln.

2.3.1 Konzeptionen zur Analyse von Aushandlungs- und Übersetzungsprozessen

Untersuchungen, wie Menschenrechtsideen von unterschiedlichen Gesellschaften übernommen werden, können in die umfassendere Fragestellung eingebettet werden, wie Ideen und Institutionen sich generell von einem soziokulturellen Setting zu einem anderen bewegen und wie sich Konzepte zwischen sozialen und kulturellen Kontexten übersetzen lassen.

Solche Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse sind ein klassisches Thema der Ethnologie. Dabei wird untersucht, inwiefern und auf welchen Wegen Bedeutungen, kulturelle Kategorien und soziale Institutionen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten transferiert werden. Anhand der berühmten Gluckman-Bohannan-Debatte³⁷

³⁵ Beispielsweise erweist sich ein Frauenhaus in Hongkong als sinnvolle Maßnahme, wohingegen dies in Indien und China als wenig nützlich erscheint, da es für Frauen dort fast unmöglich ist, außerhalb der Familie zu wohnen (ebd.).

³⁶ So führt Merry (ebd.) an, dass Betroffene von häuslicher Gewalt in den USA zwar Partner*innen innerhalb von Liebesbeziehungen sind, jedoch nicht unbedingt miteinander verheiratet oder heterosexuell sein müssen. In China hingegen sind es zumeist Angehörige eines erweiterten Haushaltes von mehreren Generationen, aber nicht unbedingt Partner*innen mit intimen sexuellen Beziehungen.

³⁷ Gluckman (1997) argumentierte, es sei möglich, das rechtliche Verhalten der Barotse durch Kategorien westlichen Rechts zu interpretieren, um Vergleiche zwischen Lozi- und westlichem Recht anzustellen. Er identifizierte sich ähnelnde Merkmale rechtlicher Argumentation wie z.B. die Idee des „vernünftigen Menschen“. Bohannan (1997) entgegnete auf der Grundlage seiner Forschung bei den Tiv, rechtliche Kategorien seien emische Konzepte, die innerhalb ihrer eigenen Bedingungen verstanden werden müssen und beschuldigte Gluckman der

in der Rechtsethnologie wurde die Problematik vergleichender Forschung diskutiert. Sie handelte im Kern von der Schwierigkeit, rechtliche Konzepte von einem Kontext in einen anderen zu übertragen. Durch die Einführung der Unterscheidung zwischen emischen und analytischen Kategorien ebnete die Debatte zunächst ab (vgl. Nader 1997). Jedoch blieb die eigentliche Frage unbeantwortet, wie sich Ideen und Institutionen durch die Übersetzung von einem Set kultureller Kategorien und Bedeutungen in ein anderes verändern. Diese Frage stellt sich jedoch heute dringlicher denn je, denn aufgrund zunehmender Geschwindigkeiten globaler Bewegungen finden derzeit fortlaufend Übersetzungen und beinahe ebenso häufig Fehlinterpretationen statt (vgl. Merry 2006b: 41).

Die Globalisierung von Menschenrechtsdiskursen wirft diese Fragen, wie Übersetzungsprozesse ablaufen, von neuem auf (vgl. Merry 2006b: 40). Auch Interventionen gegen Gewalt an Frauen können als Aushandlungsprozesse sozialer Normen und Praktiken, insbesondere von Geschlechternormen verstanden werden. Indem lokale Frauenrechtsgruppen Gewalt gegen Frauen als Menschenrechtsverletzung rahmen, wird eine übergeordnete Verbindung zu transnationalen staatlichen und zivilgesellschaftlichen politischen Prozessen und Entwicklungsmaßnahmen hergestellt. Von der transnationalen Ebene werden dadurch unterschiedliche Ideen und Praktiken im Zusammenhang mit den Menschenrechten in verschiedenste Teile der Welt getragen, wobei sich diese Ideen und Praktiken gleichzeitig verändern. So transformiert die lokale Aneignung einer internationalen Intervention wie beispielsweise ein feministisches Anti-Gewalt-Training, das auf der Idee individueller Rechte basiert, zugrunde liegende kulturelle Kategorien und Praktiken. Gleichzeitig wird auch die angeeignete Institution adaptiert und umgestaltet (vgl. Merry 2001: 49).

Aus dieser Perspektive wird untersucht, welche Bedeutungen transnationale Ideen wie menschenrechtsbasierte Interventionen gegen Gewalt an Frauen in lokalen sozialen Situationen annehmen und wie sie sich zwischen einem kosmopolitischen Bewusstsein von Menschenrechten und lokalen soziokulturellen Verständnissen von Gender und Familie bewegen (vgl. Merry 2006b: 38).

„Rückwärtsübersetzung“, indem er das Rechtsverständnis der Lozi durch die Brille der westlichen Rechtsprechung lese.

Für die Untersuchung von Aushandlungs- und Übersetzungsprozessen führt Merry (2006a, 2006b) konzeptionelle Begrifflichkeiten ein, die für die vorliegende Analyse der Interventionen von afghanischen Frauenrechtsaktivist*innen herangezogen werden.

Rahmung und Verpackung versus Diskurse und Repertoires

Ein Ansatz, um die Übersetzung des Menschenrechtsdiskurses zu fassen, ist das Konzept des *framings*: der Rahmung. Es wurde von Theoretiker*innen sozialer Bewegungen entwickelt, die dies nutzen, um zu analysieren, wodurch eine Idee innerhalb einer sozialen Bewegung überzeugend wirkt (vgl. Snow et al. 1986; Tarrow 1998). Rahmungen sind nicht die Ideen selbst, sondern Formen, um Ideen zu „verpacken“ und zu präsentieren. Solche Verpackungen umhüllen eine Kernidee (vgl. Ferree 2003: 308), wodurch sie es ermöglichen, dass kollektiv geteilte Überzeugungen entstehen. Sie motivieren damit zu einer gemeinschaftlich geschlossenen Aktion und helfen dabei, passende Aktionsstrategien zu identifizieren. Die Rahmung kann eine tiefgreifende Veränderung im individuellen Bewusstsein über ein Thema oder Problem hervorrufen, welche vergleichbar mit religiöser Konversion sein kann (vgl. Snow 2004: 394).

Der Begriff von Rahmung wurde aufgrund seiner Geschlossenheit kritisiert. So wandte Steinberg (1999: 740 ff.) ein, die Metaphern von Rahmung und Verpackung suggerieren klare Grenzen und Aussagen und ignorieren die kontinuierlichen Auseinandersetzungen um Bedeutungen, ihre Ambiguitäten und ihre ständigen Überarbeitungen. Vernachlässigt werden dadurch die Begrenzungen, welche Akteur*innen auferlegt werden, die innerhalb etablierter, oft hegemonialer diskursiver Felder arbeiten. Dadurch, dass Akteur*innen über ungleiche Macht zur Gestaltung dieser Felder verfügen, bestimmen solche Begrenzungen die zur Verfügung stehenden Rahmungen mit, die deshalb nicht frei gewählt werden können. Steinberg schlägt stattdessen vor, über Diskurse und Repertoires kollektiver Aktionen zu sprechen. Damit plädiert er für eine dialogischere Analyse, die die Bedeutungsproduktion als umstritten auffasst, weil diese sowohl durch Gruppenkonflikte als auch durch Dynamiken des Diskurses selbst gestaltet wird (vgl. Merry 2006b: 41).

Vernakularisierung und Indigenisierung

Vernakularisierung und *Indigenisierung* stellen weitere Modelle zur Analyse von Übersetzungs- und Anpassungsprozessen dar. Mit dem Konzept der *Vernakularisierung* wurde

anfangs der Prozess beschrieben, in dem sich Nationalsprachen im Europa des 19. Jahrhunderts voneinander trennten und sich vom mittelalterlichen transnationalen Gebrauch der lateinischen Sprache entfernten, sodass dadurch ein neuer und differenzierter Begriff von nationaler Selbstständigkeit in Europa entstand. Vergleichbar damit wird die Sprache der Menschenrechte vom universellen Verständnis losgelöst und durch die Anpassung an nationale und lokale Gesellschaften, Institutionen und Bedeutungen vernakularisiert.

Mit dem Begriff *Indigenisierung* werden Bedeutungsveränderungen beschrieben, insbesondere hinsichtlich der Art, wie neue Ideen innerhalb bestehender kultureller Normen, Werte und Praktiken gerahmt und präsentiert werden. Indigenisierung ist die symbolische Dimension von Vernakularisierung und tritt auf, wenn eine Innovation in Bedeutungseinheiten lokaler Symbole und Terminologien gerahmt wird. In sozialen Bewegungen nennt man dies „kollektive Aktionsrahmen“. Wirkmächtig können solche Rahmungen sowohl für die Art, wie Situationen verstanden werden, als auch für die Handlungsstrategien, die ihre Unterstützer*innen anwenden, sein (vgl. Khagram et al. 2002: 12 f.; Merry 2006b: 39 ff.).

Als weitere Spezifizierung des Vernakularisierungsprozesses schlägt Merry (2006b: 46 ff.) deshalb ein Kontinuum zwischen *Replikation* und *Hybridisierung* vor. Bei der Replikation bleibt die übernommene Institution weitgehend unverändert von ihrem transnationalen Prototyp bestehen. Die Adaption ist dabei oberflächlich und in erster Linie dekorativer Natur. Bei einer solchen Übersetzung gibt das transnationale Modell die übergreifende Organisation, das Ziel und die zugrunde liegende Ideologie einer Intervention vor, wobei der lokale Kontext den spezifischen Inhalt stellt. Zwar bleibt die transnationale Idee bestehen, allerdings bestimmen lokale kulturelle Auffassungen die Art, wie die Arbeit ausgeführt wird. In einem solchen Fall wurde der globale Prototyp in einem anderen lokalen Setting entwickelt, bevor er in den transnationalen Umlauf gegeben wurde. Ein Teil seines ursprünglichen Inhalts wurde während dieses Prozesses abgelegt, wobei an anderen festgehalten wurde.³⁸ Am anderen Ende des Kontinuums steht Hyb-

³⁸ Als Beispiel für eine Replikation führt Merry (ebd.) die Übertragung eines US-amerikanischen Programms gegen häusliche Gewalt nach Hongkong an. Es basiert auf der Annahme, dass

ridisierung als Prozess, in dem importierte Institutionen und Symbole mit lokalen zusammgeführt werden. Diese Form ist interaktiver als die Replikation, da hier Symbole, Ideologien und organisationale Formen, die an einem Ort entwickelt wurden, sich mit jenen an einem anderen Ort verbinden und daraus neue, hybride Formen entstehen³⁹ (vgl. Merry 2006b: 46).

Es bestehen lediglich graduelle Unterschiede zwischen der Replikation und der Hybridisierung. Replikationen sind „dünn“ an lokale Umstände adaptiert, wohingegen Hybride von lokalen Institutionen und Strukturen „dick“ geformt sind. Während Replikationen die grundlegende Struktur der importierten Institution erhalten und diese mit lokalen Symbolen überlagern, verbinden Hybride lokale Strukturen mit importierten Ideen wie individuellen Frauenrechten und beziehen sich dabei stärker auf lokale Institutionen, Wissen, Idiome und Praktiken. In Replikationen ist die Quelle relativ dominant, während in Hybriden die Zielgruppe stärker fokussiert wird.

das zu verändernde Problem nicht traditionelle Überzeugungen sind, sondern die Rigidität, mit denen an ihnen festgehalten wird. Chinesische Männlichkeitsideale beruhen einerseits auf der Vorstellung, dass Männer recht haben sollen („Yi“), und andererseits auf der Konzeption von „Gesichtswahrung“. Je rigider diese Konzepte eingehalten werden, desto gravierender sei die fehlende Differenziertheit des Selbst und desto geringer die Fähigkeit zur Konfliktlösung. Das Training zielt darauf ab, die Umsetzung traditioneller Werte wie Gewaltfreiheit zu stärken und größere Flexibilität in den Überzeugungen zu entwickeln. Das Programm weist eine importierte Struktur, Ziele und Methoden auf (eine Gruppentherapie, in der über Gefühle gesprochen wird) und repliziert nordamerikanische Theorien von häuslicher Gewalt als gelerntem Verhalten sowie westliche psychologische Ansätze der Trennung des Selbst vom Gegenüber, um mit Konflikten umzugehen. Dabei wendet man Modelle von Maskulinität und Identität an, die auf chinesischen kulturellen Konzeptionen basieren. Da der kulturelle Kontext auch von der britischen kolonialen Vergangenheit und der Globalität Hongkonger Bürger*innen geprägt ist, kann nicht von Männlichkeitsvorstellungen ausgegangen werden, die sich ausschließlich aus traditionellen religiösen Überzeugungen speisen, sondern u.a. zwischen überwiegend armen chinesischen Immigrant*innen, Hongkonger Arbeiter*innen und Angehörigen der wirtschaftlichen Eliten variieren (vgl. Merry 2006b: 45).

³⁹ Als Beispiel führt Merry (ebd.) die *Nari Adalats*, die Frauengerichte in Indien an. Die Idee von lokalen Gerichten hat eine lange Geschichte in Indien, sodass die *Nari Adalats* eine existierende Struktur mit neuem Inhalt füllen: Frauen statt Männer debattieren Probleme von Frauen anstelle von Anliegen einer Kaste oder eines Dorfes. Dabei kommen neue Vorstellungen wie das Empowerment von Frauen und Frauen-Menschenrechte zum Tragen, die die kosmopolitischen feministischen Leiterinnen des Programms eingebracht hatten. Die Frauengerichte unterstützen die Rechte von Frauen, die bereits im Gesetz verankert sind, beispielsweise hinsichtlich des Anteils der Mitgift bei einer Scheidung, und sorgen für Schutz vor gewalttätiger Behandlung (vgl. Merry 2006b: 46 f.).

Jenseits von Replikation und Hybridisierung bestehen weitere Varianten bei Adaptionprozessen: So können importierte Institutionen vorab abgelehnt werden, und manchmal werden sie auch ins Gegenteil umgekehrt und untergraben. Dabei bleibt der Name des transnationalen Referenten bestehen, jedoch werden die Inhalte der Ideen und die Struktur der Organisation grundlegend abgeändert. Ebenfalls scheint der Hybrid größere Möglichkeiten für Subversion trotz oberflächlicher Übereinstimmung zu bieten, da er sich reibungsloser in den Kontext einfügt (vgl. Merry 2006b: 44 ff.).

Auch wenn das Ziel, Frauenrechte in einem bestimmten Kontext zu etablieren, impliziert, dass bei ihrer Übersetzung und Aushandlung ihre grundlegende Bedeutung unverändert bleibt – trotz Veränderungen der Rahmung und weiteren strukturellen und inhaltlichen Anpassungen – können diese Änderungen doch stärker oder schwächer an den lokalen Kontext angepasst sein. In Abhängigkeit davon rufen sie unterschiedliche Reaktionen hervor und erzielen entsprechend verschiedene Ergebnisse.

Resonanz versus Radikalität

Theoretiker*innen sozialer Bewegungen belegen, dass die Rahmung neuer Botschaften eine Resonanz mit lokalen Traditionen und Narrativen finden muss, damit diese für eine bestimmte Gesellschaft attraktiv sind. Sie argumentieren sogar, dass die Wahrscheinlichkeit des Erfolgs umso höher ist, je stärker die Resonanz ausfällt (vgl. Snow et al. 1986: 477; Snow 2004: 401). Ferree (2003: 305) entgegnet jedoch, dass hohe Resonanz weniger Radikalität im Ansatz bedeutet, und daher manche Führer sozialer Bewegungen absichtlich weniger resonante Ansätze wählen, um auf lange Sicht einen größeren sozialen Wandel zu bewirken. Resonanz kann die Möglichkeit eines langfristigen Wandels sogar begrenzen und erfordert, Ideale zu opfern, Forderungen zu begrenzen und möglicherweise bestimmte Gruppen und deren radikale Forderungen von der Bewegung auszuschließen (vgl. Ferree 2003: 340).

Wenn also Aktivist*innen ihre konkreten Menschenrechtsvorstellungen als vollständig kompatibel mit den bereits bestehenden Normen und Werten darstellen, werden diese Ideen wenig sozialen Wandel herbeiführen. Nur in der Fähigkeit, bestehende Machtstrukturen herauszufordern, ergeben sich Chancen für eine radikale Veränderung. Übersetzer*innen stehen vor der schwierigen Aufgabe, sich für Interventionen entschei-

den, die radikal genug sind, um wirklichen sozialen Wandel zu bewirken, und gleichzeitig moderat genug, um akzeptiert zu werden. Sie müssen einschätzen, bis zu welchem Grad sie lokal existierende Perspektiven herausfordern können, und inwiefern sie Umbrüche in gewohnten Verpackungen verstecken können und müssen. Gleichzeitig müssen ihre Interventionen auch für die Internationale Gemeinschaft attraktiv sein. Das bedeutet für die Vermittler*innen, dass sie sich auf einer Gradwanderung befinden: zum einen zwischen zu viel Replikation internationaler Modelle, womit die neuen Ideen für die Communities an Attraktivität verlieren können, und zu viel Hybridität mit lokalen Strukturen, wodurch die Reformen die finanzielle und mediale Unterstützung der Internationalen Gemeinschaft einbüßen könnten (vgl. Merry 2006b: 48).

Das Spannungsfeld der Vernakularisierung von Menschenrechten besteht also darin, dass diese an den lokalen Kontext angepasst werden und mit dem lokalen kulturellen Rahmen Resonanz erzeugen müssen, um akzeptiert zu werden. Um aber Teil des Menschenrechtssystems zu sein, beziehen sich diese Rechte auf Werte wie Individualismus, Autonomie, Wahl, körperliche Unversehrtheit und Gleichberechtigung, die in vielen Kontexten auf Ablehnung stoßen (vgl. Merry 2006b: 49).

Neben der Frage nach Konzeptualisierungen von Übersetzungsprozessen muss auch spezifiziert werden, auf welche thematischen Felder diese abzielen, und auf welchen Ebenen und zwischen welchen Akteur*innen die Aushandlungen stattfinden.

Verhandlung von sozialen und rechtlichen Normen

Benda-Beckmann (2009: 117) weist auf die Tendenz hin, Menschenrechtsfragen zwar am Beispiel von Menschenrechtsverletzungen innerhalb bestimmter Staaten zu diskutieren, sie jedoch in (entwicklungs-)politischen Debatten hauptsächlich als transnationales Thema zu repräsentieren. Gleichmaßen bezogen sich auch die zentralen Argumente der Universalismus-Kulturrelativismus-Debatte auf Auseinandersetzungen und Aushandlungen auf internationaler Ebene. Weitestgehend unberücksichtigt bleibt, dass in den meisten Teilen der Welt eine Vielfalt von Rechtsformen nebeneinander existiert und Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse zwischen diesen stattfinden. Internationale Menschenrechte, verfassungsmäßiges Staatsrecht und unterschiedliche soziokulturelle Normen koexistieren mit religiösen und traditionellen Rechtskonzeptionen, wobei es innerhalb dieser geschriebenen oder mündlich tradierten Normen Übereinstimmungen

und Differenzen gibt. Als blinden Fleck innerhalb von Menschenrechtsdiskussionen beurteilt Benda-Beckmann (ebd.) es deshalb, dass die derzeit zentralen Kontroversen nicht zwischen *westlichen Menschenrechten* und *Kulturen in Entwicklungsländern* stattfinden, sondern zwischen verschiedenen Gesetzen, Normen und Praktiken innerhalb von Staaten. Um zu zeigen, dass der Hauptkonflikt im Rechtspluralismus eines Staates und zwischen unterschiedlichen sozialen Praktiken seiner heterogenen Gesellschaft liegen kann, plädiert auch er dafür, diese innerstaatlichen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungsprozesse um Menschenrechtsfragen zu untersuchen (vgl. Benda-Beckmann 2009: 122 f.).

Interventionen gegen Gewalt an Frauen hinterfragen insbesondere Geschlechternormen und soziale Praktiken, die von diesen abgeleitet werden. Butler (2002, 2009) sieht Geschlechternormen als sozial produziert. Sie begreift sie als Ausschließungsmechanismen, da sie genutzt werden, um Einheit und Anerkennung für diejenigen herzustellen, die sich innerhalb der jeweiligen Norm befinden (vgl. Butler 2002: 1). Legt man dieses Verständnis zugrunde, kann eine Veränderung von Geschlechternormen darauf abzielen, die Grenzen bestehender Normen auszuweiten und sie möglicherweise auch im Sinne einer utopischen Vision gänzlich abzuschaffen. Durch eine Ausweitung und Flexibilisierung von Geschlechternormen entsteht Raum, in dem innerhalb einer Gesellschaft Platz ist für eine größere Diversität sozialer Praktiken, die dann toleriert wird und gefahrlos gelebt werden kann.

Auch die sozialen und rechtlichen Normen der afghanischen Gesellschaft sind von Rechtspluralismus geprägt. Die hier untersuchten Aushandlungsprozesse finden zwischen unterschiedlichen Interpretationen gelebter (Geschlechter-)Normen und Praktiken statt, die sich aus traditionellem, islamischem und nationalem Recht speisen, wobei Letzteres wiederum mit den Menschenrechten verbunden ist: Afghanistan hat beispielsweise CEDAW im Jahr 1980 unterzeichnet und 2003 ohne Einschränkungen ratifiziert. Die Frauenrechtsaktivist*innen, die in NGOs organisiert sind, verhandeln zwischen diesen schriftlich fixierten und mündlich tradierten rechtlichen und sozialen Normen und Praktiken und arbeiten dabei auf die Akzeptanz liberalerer Geschlechternormen hin, die eine größere Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern ermöglichen. Dabei

kommt den Aktivist*innen selbst, die diese Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse gestalten, eine zentrale Bedeutung zu.

2.3.2 Vermittler*innen und Übersetzer*innen

Ethnolog*innen sind seit langem von den Menschen fasziniert, die sich an der Schnittstelle von sozialen Welten befinden und zwischen ihnen übersetzen.⁴⁰ Solche Schlüsselpositionen nehmen in der sozialen Menschenrechtspraxis beispielsweise Aktivist*innen sozialer Bewegungen, Menschenrechtsanwält*innen, Studierende und Dozent*innen an Universitäten oder Leiter*innen und Mitarbeiter*innen von NGOs ein. Im Prozess der Vernakularisierung verhandeln sie Diskurse und soziale Praktiken zwischen lokalen, regionalen, nationalen und globalen Bedeutungssystemen und verbinden dabei transnational zirkulierende Diskurse mit spezifischen sozialen Kontexten. Sie übermitteln Ideen, passen diese an oder definieren sie neu, während sie sich zwischen den Diskursen der verschiedenen Räume bewegen. Indem diese Menschen ihrer jeweiligen Zielgruppe die Relevanz von Menschenrechtskonzepten für lokale Situationen verdeutlichen, spielen sie eine entscheidende Rolle bei ihrer Übersetzung. Sie verfügen sowohl über ein Verständnis der Welten transnationaler Menschenrechte als auch Kenntnis über jene lokalen sozialen Praktiken und Strukturen und sind dadurch in der Lage, sich in verschiedenen Kontexten zu bewegen (vgl. Merry 2006a: 229, 2006b: 38 ff.).

Diese gesellschaftlichen Kontexte, innerhalb derer und zwischen denen solche Aushandlungen stattfinden, werden hier als *soziale Welten* nach Clarke (2005, 2012) verstanden. Nach dieser Auffassung stellen soziale Welten keine voneinander abgeschlossenen Bereiche mit eindeutigen Grenzen dar, sondern sie sind vielmehr „universes of discourse“ (Strauss 1978) innerhalb einer *sozialen Arena*. Damit stellen sie zum einen Gemeinschaften bzw. sogenannte „collectives“ dar, die am selben Diskurs teilnehmen, und sind zum anderen gleichzeitig „sites of action“, Orte der Auseinandersetzungen und der Aktion (Clarke 2005). Diese Auseinandersetzungen werden zwischen Vertreter*innen der sozialen Welten innerhalb einer sozialen Arena geführt.

⁴⁰ In der aktuellen Afghanistan-Forschung weist auch Schetter (2013) auf die zentrale Rolle von Mittelsleuten zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen und Sphären hin.

Menschenrechtsübersetzer*innen arbeiten innerhalb etablierter diskursiver Felder, die das ihnen zur Verfügung stehende Repertoire an Begriffen, Ideen und Praktiken eingrenzen. Durch ihre Arbeit definieren sie die Schnittstellen zwischen sozialen Welten innerhalb einer Arena, die von ungleichen Machtverhältnissen und von unterschiedlich großen Aushandlungsmöglichkeiten geprägt ist. Sie müssen ihre Initiativen in Begriffen präsentieren, die für die jeweilige soziale Welt legitim erscheinen, in der sie sich gerade bewegen. Aufgrund ihrer Zugehörigkeiten zu unterschiedlichen Welten verfügen sie über ein doppeltes Bewusstsein, das transnationale Menschenrechtskonzepte und lokale Denkweisen über Missstände zusammenführt. Auch kann es Teil von Übersetzungsleistungen sein, Inhalte durch die Adaption zu verändern, so dass sie in der jeweils anderen Sprache Gehör finden.

Um Geld und globale Medienaufmerksamkeit zu erhalten, ist es notwendig, die Sprache internationaler Menschenrechte zu sprechen und Themen auszuwählen, die für diese Welt interessant sind. Hingegen kann sozialer Wandel nur angestoßen werden, wenn diese Ideen mit den lokalen Bedürfnissen der Menschen verknüpft werden und die Übersetzer*innen so zumindest von einem Teil der Gesellschaft akzeptiert werden. Aufgrund dessen stellen Vermittler*innen Menschenrechtsideen in den Kontext vertrauter symbolischer Begriffe und nutzen Darstellungen lokaler Vergehen und Gewalttaten, um Inhalten transnationaler sozialer Welten in diesem Kontext Wirkmächtigkeit zu verleihen (vgl. Merry 2006b: 42).

Ihre Arbeit findet dennoch in einem ungleichen Machtfeld statt und unterliegt den Einflüssen verschiedener Akteur*innen: jenen ihrer Geldgeber und solchen, die aus familiären, geschlechtlich-normativen oder anderen sozialen Verpflichtungen resultieren. Insbesondere sind sie gegenüber ihrem institutionellen Rahmen verantwortlich, welcher ihnen unter Umständen Möglichkeiten für Macht und Wohlstand bietet, sie jedoch auch in Bezug auf Ressourcen und auf ihre institutionelle Verortung begrenzt.

Über Einfluss verfügen auch die Vermittler*innen selbst aufgrund ihrer Fähigkeit, in beide Richtungen zu sehen und mit sich zum Teil widersprechenden Wertesystemen zu arbeiten. Ihre Macht besteht in ihrer Fähigkeit, die Bedingungen der Aushandlungen zu beeinflussen und diese zu kanalisieren.

Allerdings sind sie aber auch gegenüber Manipulation und Subversion vulnerabel, die durch zivilgesellschaftliche und staatliche Repräsentant*innen in beiden sozialen Welten ausgehen können.⁴¹ Zudem haftet Vermittler*innen immer ein Hauch des Suspekten an, denn sie befinden sich weder gänzlich in der einen noch in der anderen Welt. Sie sind deshalb besonders anfällig für Anschuldigungen von Illoyalität von beiden Seiten. Oftmals fühlen sie sich tatsächlich einer der beiden Seiten stärker verbunden. Ihnen wird misstraut, wenn ihre Loyalitäten nicht klar ersichtlich sind und mit ihrer Übersetzung potenziell Gemeinschaften untergraben werden können. Aufgrund ihrer Position werden sie möglicherweise mit Gewalt und anderen Formen von Widerstand konfrontiert (vgl. Merry 2006b: 38 ff.).

Vermittler*innen arbeiten innerhalb von staatlichen und nichtstaatlichen Systemen, die der Unterstützung von Frauenrechten meist ambivalent gegenüberstehen. Regierungen verweigern sich oftmals der Umsetzung von Menschenrechtsgesetzen und -auflagen und behindern Initiativen, die patriarchale Strukturen herausfordern. Gängige Praxis von staatlichen und nichtstaatlichen Führern scheint es zu sein, auf Aushandlungsprozesse zweigleisig zu reagieren: Sie folgen der Form und Sprache von Menschenrechten, ignorieren aber faktische Gewalttaten und damit Menschenrechtsverletzungen auf lokaler Ebene. Staatliche Politik vermag es unter Umständen, diese Initiativen verstummen zu lassen oder ins Gegenteil umzukehren. Unter diesen Bedingungen geben Staaten vor, ihre Auflagen aus internationalen Verträgen zu erfüllen, agieren jedoch oftmals diametral zu dem, was internationales Recht als Menschenrechte spezifiziert (vgl. Merry 2006b: 43 ff.).

Den Vernakularisierungsprozess gestalten demnach nicht nur die Positionierung der Vermittler*innen, ihre Loyalitäten und Verpflichtungen sondern auch ihre Kenntnis von beiden Seiten des Austausches. Übersetzer*innen, die stärker der Zielgruppe verpflichtet sind, produzieren eher hybride Formen, wohingegen diejenigen, die sich näher am

⁴¹ Merry (2006b: 42) zieht hier den historischen Vergleich zu Vermittler*innen in einem kolonialen Kontext, die der Unterdrückung von oben ausgesetzt waren, aber gleichermaßen Personen unter ihrer Kontrolle ausbeuten konnten. Die Macht, die beispielsweise Dorfverwaltern übertragen wurde, verlangte Konzessionen, denen sich die Dorfbewohner widersetzen. Diese forderten wiederum Zugeständnisse, die für die Autoritäten nicht akzeptabel waren.

transnationalen Ausgangspunkt der Menschenrechtsdiskurse befinden, dazu tendieren, Replikationen zu erschaffen (vgl. Merry 2006b: 48).

Vermittler*innen sind nicht immer erfolgreich: Neue Ideen und Praktiken können abgelehnt oder dahingehend transformiert werden, dass sich diese bedeutend vom ursprünglichen transnationalen Konzept unterscheiden und nicht zum angestrebten Ziel der Aktivist*innen beitragen. Hieraus ergibt sich die Frage, wie das Ziel von Übersetzungs- und Aushandlungsprozessen definiert wird.

2.3.3 Veränderungen durch Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse

Lokale Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse zielen darauf ab, bestimmten Menschenrechten in einem spezifischen Kontext Gültigkeit zu verleihen. Was dies genau beinhaltet, wird in den wissenschaftlichen Disziplinen unterschiedlich beantwortet.

Zur Gültigkeit von Menschenrechten

In normativen Wissenschaften wie z.B. in juristischen oder politikwissenschaftlichen Richtungen wird von der Gültigkeit oder Einhaltung von Menschenrechten in einer bestimmten Gesellschaft gesprochen, wenn sie sich dort in positivem Recht und in dessen Umsetzung wiederfinden. In der Ethnologie und damit auch in der vorliegenden Arbeit werden weitere Existenzformen von Menschenrechten untersucht, die im Wissen und im Selbstverständnis der Bevölkerung, in den Programmen und Strategien von sozialen Bewegungen oder in politischen Philosophien von Machthabern verankert sind. Nach diesem Verständnis kann sich die Gültigkeit von Menschenrechten an regionalen, sozialen und geschlechtlichen Differenzlinien unterscheiden, was für jeden Kontext spezifiziert werden muss, um irreführende und möglicherweise vorschnelle Generalisierungen über *die Existenz von Menschenrechten* in einer bestimmten Gesellschaft zu vermeiden. Gleichzeitig muss zwischen unterschiedlichen Menschenrechten differenziert werden, da manche von der Regierung und von Teilen der Bevölkerung abgelehnt, andere jedoch akzeptiert werden (vgl. Benda-Beckmann 2009: 120 f.).

Veränderungen auf individueller Ebene

Die individuelle Einforderung von vorhandenen positiven Rechtsnormen und deren Anwendung hängt u.a. auch davon ab, ob sich diese im Wissen und im Selbstverständnis der Menschen wiederfinden, welche diese Rechte nutzen könnten. Inwiefern die

Übernahme von Menschenrechtskonzepten auch zu einem Wandel von Subjektivitäten führt, ist eine komplexe Frage. Die Übersetzung bestimmter Menschenrechte kann unter Umständen eine dramatische Veränderung im Selbstverständnis von Menschen und in ihrer Sicht auf die Welt bewirken.⁴² Jedoch scheinen Menschen wesentlich häufiger Menschenrechtsrahmungen auf eine pragmatische und strategische Weise zu übernehmen, ohne dass sie grundlegend ihr Selbstbild und möglicherweise auch ihr Weltbild abändern (vgl. Merry 2006b: 43 f.).

Oft kommen Akteur*innen, die sich als Protagonist*innen einer Gesellschaft Menschenrechts- und feministische Ideen aneignen und sich mit ihnen identifizieren, aus sozialen Milieus, die von ökonomischem Wohlstand und hoher Bildung geprägt sind. Es ist anzunehmen, dass dort auch Diskurse von Menschenrechtsideen eher zirkulieren, wohingegen Frauen an der Basis solcher Bewegungen diese neuen Rahmungen nur begrenzt und unter bestimmten Bedingungen zu übernehmen scheinen. Analysen bisheriger Fallstudien weisen darauf hin, dass solche neuen Ideen von anderen Rahmungen, wie zum Beispiel der einer angemessenen Behandlung durch die Verwandtschaft, überlagert werden. Damit scheint die Vorstellung individueller Rechte für die konkreten Alltagserfahrungen der Frauen eine zusätzliche Interpretationsmöglichkeit darzustellen, ersetzt jedoch nicht die zuvor vorhandenen. Ob sich eine solche Akzeptanz und Nutzung spezifischer Rechte in der Folge durchsetzt, hängt von den sozialen und institutionellen Reaktionen ab, die die Anspruchstellerinnen erhalten.

Frauen erproben zwar dieses neue Konzept von individuellen Rechten, werden aber eher dauerhaft davon zurücktreten, wenn diese Rechte von Familie, Polizei und Jurist*innen trivialisiert und ignoriert werden. Wenn sie jedoch damit Erfolge erzielen, werden sie sich darin bestärkt sehen und diese weiter nutzen. Damit hängt das Ausmaß, in dem sich Frauen ein Menschenrechtsbewusstsein aneignen, maßgeblich von seinem Erfolg in der praktischen Anwendung ab (vgl. Merry 2006a: 219 f.).

Die Aneignung von Menschenrechtsideen auf der individuellen Ebene geschieht demnach auf einem Kontinuum von deren pragmatisch-strategischen Nutzung bis hin zu

⁴² Als prägnantes Beispiel nennt Merry (2006b: 43) die Umdeutung von nichtkonsensuellem Geschlechtsverkehr innerhalb einer Ehe von „ehelicher Pflicht“ in „Vergewaltigung“.

einer grundlegenden Veränderung des Selbstverständnisses. Im Rahmen dieser Arbeit wird unter Berücksichtigung der Differenzlinien nach Benda-Beckmann (2009: 120 ff.) untersucht, auf welche individuellen Veränderungen die Interventionen bei den Frauen, mit denen die Aktivist*innen arbeiten, abzielen.

Daran schließt sich die weitergehende Frage an, welche Veränderungen auf der gesellschaftlichen Ebene bewusst oder unbewusst mit der Übersetzung von Menschen- und insbesondere Frauenrechten verfolgt werden.

Veränderungen auf gesellschaftlicher Ebene

Menschenrechte sind für Merry (2006a: 220 f.) Bestandteil einer bestimmten modernistischen Vision einer guten und gerechten Gesellschaft, welche persönliche Autonomie, individuelle Wahlmöglichkeiten, Gleichberechtigung, Säkularismus und Schutz der körperlichen Unversehrtheit betont. In dieser Gesellschaftskonzeption wird davon ausgegangen, dass alle Menschen über die gleichen Rechte verfügen, auch wenn nicht alle dieselben Bedürfnisse haben. Der Staat wird in der Verantwortung dafür gesehen, diese Lebensbedingungen zu schaffen, während das Individuum Rechtsansprüche gegenüber dem Staat geltend machen kann. Es ist davon auszugehen, dass diese gesellschaftliche Vision bei der Vernakularisierung von Menschenrechtsideen mittransportiert wird.

In Fallstudien sozialer Menschenrechtspraxis mit dem Fokus auf Gewalt gegen Frauen zeigt sich, dass ein weiterer gesellschaftlicher Aspekt jedoch meist keine gesellschaftlichen Veränderungen bewirkt: die Nutzung des Menschenrechtsdiskurses mit seiner Referenz auf internationale Standards und seinem Fokus auf individuellen Verletzungen und kultureller Unterdrückung verhindert oftmals, dass gleichermaßen die strukturelle Gewalt und Machtverhältnisse auf gesellschaftlicher Ebene beachtet und angegangen werden⁴³ (vgl. Merry 2006b: 48).

⁴³ Das Anti-Gewalt-Training in Hongkong wandte sich trotz der offensichtlichen Zusammenhänge zwischen Armut, sozialer Marginalität und häuslicher Gewalt nicht gegen diese Strukturen, und auch die Nari Adalats sind nicht in der Lage, Kaste, Klasse und Gender-Hierarchien auf übergeordneter Ebene infrage zu stellen. Obwohl sie einzelnen Frauen helfen, mit ihrer persönlich erfahrenen Gewalt und mit Scheidung umzugehen, bleiben solche Ungleichheiten auf Dorfebene unberührt bestehen (vgl. ebd.)

Mit der vorliegenden Arbeit wird deshalb hinterfragt, auf welche Weise die Interventionen von afghanischen Frauenrechtsaktivist*innen eine gesellschaftliche modernistische Vision in diesem ausgeführten Sinn transportieren. Weiterhin wird beleuchtet, inwiefern Ungleichheiten in gesellschaftlichen Machtverhältnissen in deren Konzeptionen und Strategien eine Rolle spielen und diese darauf abzielen, strukturelle Gewalt zu überkommen.

2.4 Konkretisierung des Forschungsdesiderats und der Fragestellung

Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Debatten wurden mehrfach Forderungen nach weiteren empirischen Studien laut, um Aushandlungsprozesse der sozialen Menschenrechtspraxis unter den genannten Perspektiven und Annahmen zu untersuchen. So fasst Merry (2006a: 222 f.) fünf verbleibende ungeklärte Fragen wie folgt zusammen: Erstens benennt sie die Notwendigkeit, landesspezifische empirische Studien vorzulegen. Die Standards für Menschenrechte werden durch einen rechtlichen Rahmen gesetzt und sind somit abhängig von den jeweiligen politischen und sozialen Situationen der Länder, die Menschenrechtskonventionen ratifiziert haben. Zweitens sollte das Spannungsfeld zwischen angestrebtem moderatem und radikalem sozialem Wandel weiter untersucht werden. Menschenrechtsideen werden an den jeweiligen Kontext angepasst, aber nicht vollständig indigenisiert. Je mehr Anpassung vorgenommen wird, desto höher fällt die gesellschaftliche Akzeptanz aus, aber gleichzeitig verliert die Intervention dadurch an Veränderungskraft. Das dritte Dilemma sieht Merry in dem Umstand, dass NGOs eine internationale Menschenrechtssprache sprechen müssen, um die Finanzierung ihrer Aktivitäten zu sichern, womit sie sich von lokalen Zielgruppen entfremden. Mit Studien zu den Vorgehensweisen von Aktivist*innen gelingt es zu erfahren, wie sie in ihrem konkreten Arbeitsalltag mit dieser Problematik umgehen. Die vierte offene Frage bezieht sich auf die langfristige Adaption eines Menschenrechtsbewusstseins von betroffenen Individuen, das von ihrem Erfolg in der Nutzung dieses Rahmenwerks abhängt. Dies deutet auf wechselseitige Interdependenzen hin, denn es ist anzunehmen, dass auch Institutionen eher diesen Ansatz akzeptieren, je mehr Individuen ihre Rechte einfordern. Als fünften Punkt gilt es in weiteren Studien zu erforschen, inwiefern der

Staat die Übersetzung von Menschenrechtsinstitutionen unterstützt, da deren Effektivität eng mit staatlichem Handeln verbunden ist und der Erfolg von NGOs und Bürger*innen teilweise davon abhängig ist.

Um zur Schließung dieses Forschungsdesiderats beizutragen, werden in der vorliegenden Forschung die nachfolgenden konkretisierten Forschungsfragen beantwortet.

In der Tradition feministischer Ethnologie leistet die vorliegende Arbeit eine differenzierte und kontextualisierte Analyse der Interventionen von Frauenrechtsaktivist*innen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan. Sie untersucht, wie Aktivist*innen, die in NGOs und NGO-Netzwerken organisiert sind, mit ihren Interventionen Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse von Frauenrechten gestalten, die Teil des Rahmenwerks der UN-Menschenrechte sind. In der Analyse dieser Interventionen werden sowohl soziale Konstruktionen von Geschlecht und Geschlechternormen sichtbar als auch divergierende Vorstellungen darüber, wie diese in der afghanischen Gesellschaft in Zukunft gelebt werden sollen.

Von der Notwendigkeit der Kontextualisierung von Interventionen gegen Gewalt an Frauen leitet sich die Frage nach den (Wechsel-)Wirkungen der politischen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse auf die Arbeit der Aktivist*innen ab. Die Analyse ihrer Interventionen gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis berücksichtigt ebenso die soziokulturellen, religiösen und politisch-historischen Bedingungen, in denen diese auftritt. Gesellschaftliche Machtverhältnisse sowie mögliche Prozesse sozialen Wandels bezüglich der Geschlechternormen in Afghanistan werden untersucht.

Durch die Nutzung des Forschungsansatzes sozialer Menschenrechtspraxis werden auch Rückschlüsse auf die Wirksamkeit und Nachhaltigkeit der Arbeit von Aktivist*innen gezogen. Es wird untersucht, in welchem Maß Menschenrechte ein emanzipatorisches Instrument für Frauen darstellen, die sie dabei unterstützen, patriarchale Strukturen zu bekämpfen, die ihr Leben bestimmen.

In Bezug auf die Frage nach dem Grad der Anpassung und der Radikalität von Interventionen wird anhand dieser Studie auch erarbeitet, inwiefern Erweiterungen des Modells dazu beitragen, dass sich Auswirkungen von Anpassung und Radikalität in einem bestimmten Kontext bestimmen lassen. Neben der Analyse von vergangenen und aktuellen Aushandlungsprozessen gegen Gewalt an Frauen wird hier auch die Zukunft im

Sinne des ethnologischen Diskurses um „futures“ thematisiert (vgl. Rapp 2016). Die Frage nach zukünftigen Möglichkeiten von Frauenrechtsaktivist*innen lässt sich folgendermaßen formulieren: Welche Schlüsse können für die Konzeptualisierung zukünftiger Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan gezogen werden und inwiefern können Aussagen über die Wirksamkeit von Interventionen getroffen werden?

Auch das Spannungsfeld zwischen der Sprache der internationalen Menschenrechte und der lokalen Sprache wird beleuchtet, um zu untersuchen, wie afghanische Aktivist*innen damit umgehen. Ebenso wird untersucht, auf welcher individuellen und gesellschaftlichen Ebene der soziale Wandel von den Aktivist*innen angestrebt und erzielt wird. Welchen Einfluss die vorhandenen Machtdynamiken dabei auf dieses Verhältnis haben, wird ebenso hinterfragt wie die Konsequenzen, die die Rolle des Staates im afghanischen Kontext auf den Erfolg der Vernakularisierung von Menschenrechtsinstitutionen nach sich ziehen.

3 Methode und Vorgehen

Für diese Studie wurden ethnografische Forschungsmethoden, die sich durch einen integrierten Forschungsansatz auszeichnen, zur Untersuchung der sozialen Praxis von Frauenrechts-NGOs genutzt (vgl. Beer 2008; Bernard 2006; Breidenstein et al. 2013): Die zentrale Methode der teilnehmenden Beobachtung wurde mit weiteren Verfahren der Datengewinnung verbunden.

In einem zyklischen Vorgehen wechselten sich Datengewinnung und Analyse ab (vgl. Breidenstein et al. 2013: 45). Typisch für eine solch qualitativ angelegte Forschung war die Fragestellung zunächst eher weit formuliert, die sich allerdings durch diesen zyklischen Prozess zunehmend im Verlauf der Forschung veränderte und konkretisierte. Dabei war an manchen Etappen des Analysevorgehens die Herausforderung größer, die richtigen Fragen zu finden, als diese zu beantworten (vgl. ebd.: 47). Aufgrund dieses iterativen Forschungsprozesses wurden zu verschiedenen Zeitpunkten im Studienverlauf richtungsweisende Entscheidungen getroffen. Diese bezogen sich auf die Fokussierung des Untersuchungsgegenstandes, die Konkretisierung der Fragestellung sowie darauf, in welcher Form Antworten auf diese Frage gegeben werden können, insbesondere hinsichtlich der Fallauswahl. Diese Entscheidungen kamen im Zusammenspiel zwischen aus den Daten emergierenden Erkenntnissen, dem Literaturstudium und den forschungsethischen, -praktischen sowie interessegeleiteten Faktoren zustande.

Methodische Kontrolle, kritische Reflexion (vgl. Kruse 2010: 18) sowie kollegiale und kommunikative Validierungsprozesse (vgl. Strauss/Corbin 1996: 217 ff.) wurden durch regelmäßige Diskussionen von (Zwischen-)Ergebnissen mit Forschungsteilnehmer*innen und innerhalb von Doktorand*innengruppen gewährleistet. Dennoch bleibt die Subjektivität qualitativer Forschung grundsätzlich bestehen, sodass die Darlegung des methodischen Vorgehens zwar Transparenz über den Erkenntnisweg herstellt, gleichzeitig jedoch impliziert, dass die vorliegende Arbeit lediglich eine von unzähligen möglichen Perspektiven auf die Interventionen afghanischer Frauenrechts-NGOs widerspiegelt.

Um Transparenz über das Zustandekommen der Ergebnisse herzustellen, wird zunächst das Vorgehen bei der Datenerhebung expliziert, gefolgt von der Darlegung ethischer und selbstreflexiver Überlegungen. Abschließend werden die Schritte der Datenauswertung verdeutlicht.

3.1 Datenerhebung

Für die Datenerhebung ergaben sich mehrere Herausforderungen, die zum einen im Untersuchungsgegenstand selbst liegen. Um die Aktivitäten von Frauenrechts-NGOs zu erforschen, bedarf es einer Methodenauswahl, die sich für das komplexe Untersuchungsobjekt eignet. Die Interventionen umfassen verschiedene singuläre oder kombinierte Tätigkeiten wie Emails und Gespräche auf politischer Ebene, Besuche von Sozialarbeiter*innen in Familien und Communitys bis hin zu langfristig angelegten sozialen Projekten oder Öffentlichkeitskampagnen, und können punktuell oder über längere Zeiträume an unterschiedlichen Orten stattfinden. Zum anderen lassen sich Daten über sie durch eine westliche Forscherin aufgrund von mehreren Begrenzungen, auf die noch genauer eingegangen wird, nur schwerlich gewinnen. Es mussten deshalb Wege gefunden werden, diese Tätigkeiten aus verschiedenen Perspektiven zu untersuchen und Zugänge sowohl zu Organisationen als auch zu individuellen Aktivist*innen zu erhalten.

Auch wenn das Paradigma des *Tabula rasa* innerhalb qualitativer und speziell ethnografischer Forschungen als überholt gilt (vgl. Kruse 2010: 307), ist es unabdingbar, sich vorhandene Präkonzepte als Ausgangspunkte der Forschung zu vergegenwärtigen. Dies gibt darüber hinaus Aufschluss, inwiefern sich diese im Verlauf der Forschung entwickelten. Dadurch wird gleichzeitig vermieden, dass vorab bekannte theoretische und empirische Ansätze aus der Literatur oder dem Alltagswissen die eigenen Erkenntnisse lediglich determinieren, anstatt dass diese eine produktive heuristische Funktion entfalten (vgl. Kruse 2010: 310 ff.; vgl. Breuer et al. 2018: 160 ff.).

3.1.1 Explikation von Präkonzepten

Da eine Reflexion dieser Präkonzepte und ihrer Weiterentwicklungen im Erkenntnisprozess hier nicht vollständig geleistet werden kann, werden diese an einem zentralen Punkt exemplarisch illustriert.

Ausgangspunkt des Forschungsprojektes war meine 10-jährige Tätigkeit in der deutschen Frauenrechtsorganisation *medica mondiale*, wodurch ich zwischen 2006 und 2014 in regelmäßigem intensiven Austausch mit internationalen und afghanischen Kolleginnen in Kabul stand und zweimal jährlich dorthin reiste. Im Verlauf dieser Aktivität vertiefte und differenzierte sich einerseits das Verständnis der Problemlagen von Frauen und Mädchen, die im Rahmen der Projektarbeit unterstützt wurden. Andererseits traten jedoch immer neue Fragen in Bezug auf die Zusammenhänge zwischen internationaler und nationaler Politik und Gewalt gegen Frauen in Afghanistan auf. Dies führte letztendlich zu der Frage, ob unsere gewählten Strategien sinnvoll waren. Zwar wurde in Zusammenhang mit politischer Lobbyarbeit im NGO-Kontext auch die transnationale Politik hinterfragt, insbesondere die Haltung Deutschlands innerhalb der politischen Allianz mit den USA und der NATO, jedoch fehlten bei diesen Überlegungen Verbindungen zwischen der transnationalen und der lokalen Ebene. Während das medial hervorgehobene kulturalisierende Narrativ von den „unterdrückten afghanischen Frauen“ (vgl. Kapitel 1) eindimensional und unveränderlich erschien, traten sowohl die Komplexität der politischen, gesellschaftlichen und psychosozialen Zusammenhänge als auch die Unmöglichkeit, diese im dichten NGO-Arbeitsalltag zu reflektieren, immer deutlicher hervor. In Gesprächen mit Kolleg*innen, Vortrags- und Seminarteilnehmer*innen sowie in Medienberichten über Zusammenhänge zwischen afghanischen Geschlechternormen und Machtstrukturen und den Bezügen zur deutschen und internationalen Afghanistan-Politik spiegelten sich diese Fragen. Innerhalb des genannten eindimensionalen, fixierten Diskurses über Frauenrechte in Afghanistan liegt der Fokus wie von Merry (2006b: 39) beschrieben (vgl. Kapitel 2.1.3) vorrangig auf den individuellen Menschenrechtsverletzungen. Dabei werden interpersonale Beziehungen betont und kulturalisierende Erklärungen in Bezug auf Geschlechternormen in den Vordergrund gestellt.

Dieser Diskurs wird nicht nur von Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft gespeist, sondern auch von afghanischen NGO-Aktivist*innen selbst. Sie sehen sich vor die Herausforderung gestellt, ihre Erzählungen den Erwartungen und dem Verständnis ihrer Gesprächspartner*innen anzupassen, da diese oftmals wenig Einblick oder ein geringes Interesse an den komplexen Verflechtungen von Frauenrechtsarbeit in Afghanistan und ihren politischen Dynamiken haben. Sie beabsichtigen damit, die Aufmerksamkeit der Internationalen Gemeinschaft auf ihr Anliegen zu lenken und gleichzeitig die

Grundlagen ihrer Arbeit sicherzustellen. Aufgrund ihrer Abhängigkeit von der finanziellen und politischen Unterstützung sowie in Sicherheitsbelangen wäre es zu riskant, diesen Akteuren ihre kritische Betrachtung der Zusammenhänge zwischen Gewalt an Frauen und internationaler Politik zu vermitteln. Weitere Faktoren wie eigene familiäre Verbindungen zu Kriegsparteien oder fehlender Raum für politische Reflexion können ausschlaggebend für eine Nichtthematisierung sein. In Verbindung mit dem mangelnden Interesse westlicher Akteure, die bestehenden Machtverhältnisse und ihre Folgen zu reflektieren, sowie medialen Dynamiken, die notwendigerweise komplexe Sachverhalte vereinfachen, entsteht so ein Menschenrechtsdiskurs, in dem politische Verantwortlichkeiten von westlichen Staaten verschwiegen werden.

Um Einblicke zu erhalten, die über diesen Diskurs hinausgehen, stellt die teilnehmende Beobachtung ein geeignetes Instrument dar. Sie ermöglicht es, sich der Perspektive der Forschungsteilnehmer*innen in alltäglichen Gesprächen und Begebenheiten anzunähern (vgl. Breidenstein et al. 2013: 71 ff.).

3.1.2 Teilnehmende Beobachtung

Zentrales Instrument in der Datenerhebung ist demnach die teilnehmende Beobachtung,⁴⁴ die im Büro eines Netzwerks von Frauenrechts-NGOs sowie in zwei Frauenrechts-NGOs durchgeführt wurde. Infolge der iterativen Herangehensweise wurde erst im Zuge der ethnografischen Forschung die Auswahl der Organisationen und auch der Interviewpartner*innen mittels theoretischem Sampling festgelegt (vgl. Kruse 2010: 84, Breuer et al. 2018: 156 ff.).

Sampling der drei Organisationen

Als Kriterien für die Auswahl der Organisationen wurde die Größe der Frauenrechts-NGOs auf bereits etablierte, mindestens mittelgroße Organisationen festgelegt, die sich hauptsächlich oder schwerpunktmäßig mit dem Thema „Gewalt gegen Frauen“ befassen. Anhand dieser Merkmale hinsichtlich der qualitativen Repräsentation war zu erwarten, dass die Organisationen aufgrund ihrer Größe und ihrer langjährigen Erfahrung

⁴⁴ Die Abkürzung FFN bedeutet in dieser Arbeit: Feldforschungsnotiz

sowohl in der konkreten politischen und sozialen Arbeit als auch in der Zusammenarbeit mit der Internationalen Gemeinschaft tatsächlich soziale Praktiken in der Bewältigung ihrer Herausforderungen anwenden, die über den Einzelfall hinaus von Bedeutung sind. Kleinere NGOs und NGOs in der Gründungsphase sehen sich mit spezifischen Herausforderungen konfrontiert, die hauptsächlich um die finanzielle Existenzsicherung kreisen, was nicht dem Forschungsschwerpunkt entspricht, weshalb diese vom Sample ausgeschlossen wurden. Während neue NGOs oftmals nur in der Lage sind, Projekte durchzuführen, deren Inhalt und Ausrichtung von der gewährten Finanzierung bestimmt wird, haben sich etablierte NGOs bereits eine Position erarbeitet, die ihnen einen gewissen Freiraum zugesteht, eigenständige Entscheidungen gegenüber mächtigen Akteuren wie der Internationalen Gemeinschaft, Politik, religiösen Akteuren und Familienzusammenhängen zu treffen.

Um eine Varianz innerhalb der beobachteten Frauenrechts-NGOs sicherzustellen, wurde beim Sampling darauf geachtet, dass sie sich in einigen Merkmalen unterscheiden. Sie variieren deshalb in ihrer Gründungsgeschichte sowie in internen und externen Strategien, was in Kapitel 4 expliziert wird.

Neben dem Fokus auf den etablierten Organisationen wurde sich weiterhin dafür entschieden, lediglich Frauenrechts-NGOs in den Korpus aufzunehmen und keine anderen Akteure, die sich für Frauenrechte außerhalb der NGO-Szene engagieren. Daten von solchen Gruppierungen werden jedoch für die Markierung von Kontrasten genutzt, die in diesem Feld möglich sind.

Zugang zu den Organisationen

Der Zugang zu den drei Organisationen erwies sich unterschiedlich. Da ich bis heute ehrenamtliche Vorstandsfrau von Medica Afghanistan – Women Support Organisation (MA-WSO) bin, war die übliche Form der teilnehmenden Beobachtung ausgeschlossen. Stattdessen wurde diese in Form der Teilnahme an mehreren mehrtägigen Workshops in Kabul durchgeführt, welche Gespräche mit Mitarbeiter*innen sowie Projektbesuche beinhalteten. Darüber hinaus gab es einen Austausch durch regelmäßige Vorstandstreffen per Skype mit dem fünfköpfigen Vorstand und der Geschäftsführung. Zusätzlich konnte auf Notizen aus der Zeit der Mitarbeit bei *medica mondiale* zurückgegriffen wer-

den. Alle personenbezogenen und organisationsinternen Daten wurden vertraulich behandelt, sodass ausschließlich Informationen über Strategien der Arbeit gegen Gewalt an Frauen in die Auswertung eingeflossen sind; die teilnehmende Beobachtung diente der Erweiterung meines Verständnisses und Hintergrundwissens über Dynamiken und Herausforderungen in der alltäglichen Arbeit von Aktivist*innen.

Bereits zu Beginn der Datenerhebungsphase war mir bekannt, dass das Afghan Women's Network (AWN) eine zentrale Rolle im NGO-basierten Frauenrechtsaktivismus einnimmt. Damit war diese Organisation relevant, um das Feld der Interventionen gegen Gewalt an Frauen besser zu verstehen. Aufgrund der Vermittlung von MA-WSO konnte ich 2014 einen Monat im Kabuler Büro von AWN verbringen. Neben alltäglichen Gesprächen und Beobachtungen erhielt ich durch eine zeitgleich anwesende Strategieberaterin aus Indien die Möglichkeit, an von ihr geführten Interviews mit Mitarbeiter*innen, Gründungsmitgliedern, Kooperationspartner*innen, Netzwerk-teilnehmer*innen sowie Vertreter*innen von Ministerien und Geldgebern teilzunehmen. Hier war die Rolle der Forscherin von einer eher *schwachen Teilnahme* gekennzeichnet, denn mir wurden nur wenige konkrete Aufgaben vom Netzwerk übertragen. Dadurch waren vorrangig äußerliche Beobachtungen möglich, was jedoch Aufzeichnungsgelegenheiten begünstigte, weil ich nicht selbst in Tätigkeiten involviert war (vgl. Breidenstein et al. 2013: 67).

Dies steht im Gegensatz zur dritten Organisation, der NGO Afghan Women Skills Development Center (AWSDC), da ich dort von der derzeitigen Direktorin das Angebot zur Mitarbeit erhielt. Die NGO stellte mir eine Unterkunft im Gästetrakt eines ihrer Frauenhäuser zur Verfügung sowie Transport und Verpflegung für insgesamt 10 Wochen in zwei Feldforschungsphasen. Dafür bat sie mich, während meiner Mitarbeit einen Bericht über ein bereits durchgeführtes Forschungsprojekt zur öffentlichen Wahrnehmung von Frauenschutzhäusern in vier Provinzen Afghanistans zu verfassen und die Evaluation eines Projektes durchzuführen, mit dem sexualisierte Gewalt gegen Frauen durch die Arbeit mit religiösen Führern bekämpft werden sollte. Diese *starke Teilnahme* (vgl. Breidenstein et al. 2013: 67) bot nicht nur die Möglichkeit, mit NGO-Mitarbeiter*innen und ihren Arbeitsrealitäten in Kontakt zu kommen, sondern auch sich direkt mit religiösen

Führern, Studierenden und Bewohnerinnen von Frauenhäusern über Interventionen gegen sexualisierte und andere Formen von Gewalt gegen Frauen auszutauschen.

Die Daten, die während der gesamten teilnehmenden Beobachtungsphase gesammelt wurden, umfassen Notizen, die auf Projektreisen im Zeitraum zwischen März 2006 und Februar 2014 sowie aus Feldforschungsnotizen im Rahmen von fünfmonatigen Forschungsaufenthalten zwischen November 2014 und Dezember 2018 entstanden sind. Diese wurden unmittelbar in oder nach einer Situation in einem Notizbuch festgehalten und zeitnah digitalisiert (vgl. Breidenstein et al. 2013: 86 ff.). Viele dieser Feldforschungsnotizen geben Inhalte und Eindrücke spontaner informeller Gespräche wieder (vgl. Spradley 1979: 55). Ebenso wurden Gespräche im Kontext von Projektplanungen, Teamtreffen, Strategieprozessen und Evaluationsinterviews dokumentiert. Als Quelle zusätzlicher Informationen wurden analog zu den Feldforschungs- und Gesprächsnotizen auch Dokumente gesammelt, deren Inhalte in Zusammenhang mit dem Forschungsprojekt stehen. Dazu gehörten beispielsweise Protokolle von Planungstreffen, Projektkonzepte oder Veröffentlichungen zu Zwecken der politischen Lobbyarbeit.

Die teilnehmende Beobachtung weist neben ihren großen Vorteilen für die vorliegende Studie auch Einschränkungen aufgrund der Fluidität des Forschungsgegenstandes und der Begrenzungen auf. So konnte zwar teilnehmende Beobachtung innerhalb von Organisationsbüros durchgeführt werden, jedoch war es nur teilweise möglich, auch an den tatsächlichen politischen oder sozialen Aktivitäten der NGOs teilzunehmen. NGO-Büros stellen zwar die Basis von Interventionen dar, jedoch sind viele der dortigen Aktivitäten rein administrativer Natur. So ließen sich zwar viele Gespräche mit NGO-Mitarbeiter*innen⁴⁵ während meiner teilnehmenden Beobachtungen führen, aber den Aktivist*innen, die beispielsweise als Leiter*in einer NGO die strategische und politische Ausrichtung der Interventionen maßgeblich mitbestimmen oder als Anwalt*in ihre Umsetzung gestalten, mangelt es an Zeit, um eine Forscherin an ihrem Arbeitsalltag teilhaben zu lassen. Sowohl aufgrund dieser zeitlichen Limitationen als auch aufgrund des eingeschränkten Zugangs zu externen Aktivitäten selbst war es notwendig, zusätzlich

⁴⁵ Im Rahmen dieser Arbeit wird begrifflich zwischen NGO-Mitarbeiter*innen und Aktivist*innen unterschieden, mehr dazu siehe Kapitel 4.2.

fokussierte Gespräche mit Aktivist*innen zu führen. Dies wurde mit zwei verschiedenen Interviewformen als weitere Methoden der Datenerhebung umgesetzt.

3.1.3 Interviews

Neben der teilnehmenden Beobachtung besteht demnach die zweite Säule der Datenerhebung in problemzentrierten sowie in leitfadengestützten Interviews. Zu den Interviewpartner*innen gehören Frauenrechtsaktivist*innen innerhalb und außerhalb von NGOs sowie internationale und afghanische Mitarbeiter*innen in staatlichen und nicht-staatlichen Organisationen, die sich beruflich mit Frauenrechten beschäftigen.

Sampling und Rekrutierung von Interviewten

Um eine Gültigkeit der Rekonstruktion von Herausforderungen und Strategien von Frauenrechts-NGOs „über den untersuchten Fall hinweg“ (Kruse 2010: 83) zu erreichen, womit eine „qualitative Repräsentation“ (ebd.) sichergestellt wird, wurde bei der Auswahl von Interviewpartner*innen das Prinzip der maximalen strukturellen Variation angewandt (vgl. Kruse 2010: 83). Die Analyse der ersten Interviews ergab, dass viele der Herausforderungen von Organisationen für Frauenrechte von ihrer Positionierung zur afghanischen Regierung und zur Internationalen Gemeinschaft abhängen. Um eine möglichst große Varianz innerhalb des Samples zu erreichen, wurden Interviewpartner*innen gewählt, die zwar alle im Feld der Frauenrechte aktiv sind, jedoch Unterschiede hinsichtlich ihrer Positionierung zur internationalen Gemeinschaft und zur afghanischen Regierung aufweisen. Zu diesen Varianzmerkmalen gehören, (nicht) als NGOs registriert zu sein, die Arbeit (nicht) auf der Basis bezahlter Tätigkeiten auszuführen, das Thema Frauenrechte und Gewalt gegen Frauen (nicht) als zentralen Fokus der Arbeit zu haben oder eine humanitäre bzw. eine politische Herangehensweise zu verfolgen. Einen Erkenntnisprung im Forschungsprozess in Bezug auf das skizzierte Präkonzept lieferten dabei die Interviews mit Aktivist*innen säkularer Gruppen außerhalb der NGO-Szene, die mit der Frauenrechtsarbeit innerhalb von NGOs kontrastieren.⁴⁶

⁴⁶ In diesen Gesprächen wurde die fehlende Aufarbeitung des Bürgerkrieges ebenso deutlich wie die daraus resultierenden Verwicklungen der Kriegsakteure innerhalb der aktuellen

Mittels des Schneeballsystems wurden weitere Interviewpartner*innen auf Empfehlung mir bereits bekannter Aktivist*innen rekrutiert. Auswahlkriterium für die Probanden war, dass diese zum Aspekt „Gewalt gegen Frauen“ arbeiteten, um das Forschungsfeld von anderen relevanten Handlungsfeldern von NGOs abzugrenzen, wie beispielsweise von Interventionen zur Ausweitung der ökonomischen Tätigkeit von Frauen. Um einer potenziellen Verzerrung entgegenzutreten, da möglicherweise durch die Samplingmethode der Weiterempfehlung nur ein bestimmter Kreis von gleichgesinnten Aktivist*innen erreicht wird, wurde dies mit der Methode des *pick-up* kombiniert (vgl. Kruse 2010: 90), sodass Interviewpartner*innen angesprochen wurden, die zufällig bei Treffen zum Thema „Interventionen gegen Gewalt an Frauen“ kennengelernt wurden.

Problemzentrierte Interviews

Für das problemzentrierte Interview (PZI) wurde sich aus mehreren Gründen entschieden. Da eine *Tabula rasa*-Haltung in der Forschung ausgeschlossen ist, erlaubt diese Interviewmethode eine Datenerhebung in Form eines induktiv-deduktiven Wechselverhältnisses (vgl. Witzel 2000: 3). Ebenfalls erweist sich das PZI für den vorliegenden Forschungsgegenstand als geeignet, denn seine Problemzentrierung „kennzeichnet die Orientierung an einer gesellschaftlich relevanten Problemstellung und charakterisiert die Organisation des Erkenntnis- oder Lernprozesses (Vorinterpretation)“ (vgl. Witzel 2000: 4). Das PZI stellt ein passendes Instrument dar, um zu untersuchen, wie afghanische Frauenrechtsaktivist*innen ihre gesellschaftliche Realität wahrnehmen, wie sie darin handeln und wie sie ihre Handlungen erleben stellt, denn es leistet eine „möglichst unvoreingenommene Erfassung individueller Handlungen sowie subjektiver Wahrnehmungen und Verarbeitungsweisen gesellschaftlicher Realität“ (Witzel 2000: 1).

Vorteile für die Diversität von Interviewpartner*innen zeigen sich ebenfalls in der konkreten Handhabung dieser Methode, da sich diese aufgrund ihrer Gegenstandsorientierung an die Erfordernisse des Untersuchungsgegenstandes flexibel anpasst. So wurden

staatlichen Politik und der Internationalen Gemeinschaft. Diese ziehen weitreichende Konsequenzen für den Prozess der Demokratisierung und der Etablierung von Rechtsstaatlichkeit in Afghanistan nach sich, was sich wiederum direkt auf die Arbeit von Frauenrechts-NGOs auswirkt. Aufgrund dieser in solchen Interviews gewonnenen Erkenntnisse ließen sich dann Passagen in Interviews mit Aktivist*innen interpretieren, die sich indirekt auf diese Zusammenhänge bezogen.

die Gesprächstechniken von der Forscherin je nach Eloquenz und Reflexionsgrad der Befragten stärker narrativ oder dialogisch modifiziert. Aufgrund der Prozessorientierung des PZI entwickelte sich während eines Interviews Vertrauen und Offenheit, sodass keine künstliche Forschungsatmosphäre herrschte. In einigen Gesprächen ermöglichte die Methode, dass dasselbe Thema aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet wurde und Widersprüche angesprochen wurden (vgl. Witzel 2000: 4).

In der Entwicklung eines ersten semistrukturierten Interviewleitfadens wurde das eigene Vorwissen als „heuristisch-analytischer Rahmen für Frageideen“ (Witzel 2000: 3) genutzt. Die offene Gesprächsführung, die Narrationen anregte, erlaubte es den Forschungsteilnehmer*innen, jeweils eigene Schwerpunkte und zusätzliche Inhalte des Interviews selbst festzulegen, sodass der Leitfaden im Verlauf der ersten beiden Feldforschungsphasen aufgrund sukzessiver Auswertungsergebnisse um weitere Themen ergänzt wurde und Fragestellungen abgeändert wurden (vgl. Bernard 2006: 221). Diese Entwicklung führte dazu, dass Fragen nach der Rolle mächtiger staatlicher, religiöser und weiterer Akteure ausdifferenziert wurden. Nach entsprechender Weiterentwicklung des Fragenkatalogs umfasste das Interview auch Bereiche, die aufgrund der begrenzten Zeit der Interviewpartner*innen nicht in allen Fällen vollständig gestellt und beantwortet werden konnten.

Nach dem ersten Themenbereich, in dem die persönliche Motivation der Aktivist*in für ihr Engagement für Frauenrechte vor dem Hintergrund biografischer Aspekte erfragt wurde, galt der zweite Themenkomplex den eigenen Einschätzungen zu (Miss-)Erfolgen des Engagements für Frauenrechte in Afghanistan seit dem Fall der Taliban sowie nach dem Ausbau von Netzwerken und Kooperationen für Frauenrechte in diesem Zeitraum. Hier wurde sich auch nach den Beziehungen innerhalb von Netzwerken und zwischen Frauenrechts-NGOs erkundigt sowie nach der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Frauenrechts-NGOs und der Zivilbevölkerung.

Im dritten Abschnitt werden Fragen zu internen und externen Herausforderungen für Frauenrechtsorganisationen gestellt; hier wurde aufgrund erster Auswertungsergebnisse bei einigen Aspekten nachgehakt, sofern sie nicht von selbst thematisiert wurden. Die Gesprächspartner*innen wurden um Einschätzungen zur Relevanz von Ethnizität

innerhalb von Frauenrechts-NGOs gebeten sowie zu ihrer Beurteilung der (Un-)Sicherheitssituation und zu den Auswirkungen psychosozialer Belastungen innerhalb von Organisationen und Kooperationen befragt.

Im vierten Themenbereich stand die Rolle anderer Akteur*innen in Bezug auf Frauenrechte und Frauenrechtsorganisationen im Fokus. Hier wurde sowohl nach der Internationalen Gemeinschaft als auch nach der afghanischen Regierung und nach religiösen Führern gefragt, wobei Letzteres während der zweiten Feldforschungsphase ergänzt wurde. Zusätzlich sollten die Interviewpartner*innen Auskunft zur Strategie von Frauenrechtsaktivist*innen geben, die Frauenrechte im Rahmen des Islams erklären, und welche Chancen sie diesem Vorgehen einräumen.

Zum Abschluss der Interviews wurden zwei weiterführende Fragen gestellt. Bei der ersten erkundigte ich mich danach, was sich Frauenrechtsorganisationen und Frauenbewegungen in Afghanistan an Unterstützung wünschen, und bei der zweiten wurde nach Empfehlungen für das Forschungsvorhaben gefragt.

Bei den PZI mit Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft wurde auf die Fragen nach persönlichem Engagement und biografischen Hintergrund verzichtet. Dort konzentrierte sich der Fragenkatalog auf Erfolge, Erfahrungen mit dem Scheitern von Frauenrechtsarbeit und den spezifischen Herausforderungen. Zusätzlich wurde auch um die Einschätzung der Rolle von verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Akteur*innen gebeten.

Insgesamt wurden 30 problemzentrierte Interviews (PZI) mit 35 Akteur*innen geführt⁴⁷, die als Audiodatei aufgezeichnet und größtenteils transkribiert wurden (vgl. Bernard 2006: 212, Witzel/Reiter 2012).

Leitfadeninterviews

Zusätzlich zu den umfassenderen problemzentrierten Interviews, die vorrangig während der ersten Feldforschungsphasen entstanden, um den Forschungsfokus und die Fragestellung zu schärfen, wurden zu späteren Zeitpunkten noch leitfadengestützte In-

⁴⁷ Vier Personen wurden zweimal interviewt und an einer Interviewsituation waren acht Personen beteiligt.

interviews durchgeführt (vgl. Kruse 2010: 53). Diese dienten zur Vertiefung der bisher gesammelten Daten über die ausgewählten Interventionsfälle, nämlich den Selbsthilfegruppen, dem Frauenhaus und der Arbeit mit religiösen Führern. Insgesamt wurden acht dieser vertiefenden Leitfadeninterviews realisiert, wobei an einigen mehrere Personen teilnahmen, sodass die Gesamtzahl bei 31 Interviewpartner*innen liegt.

Aufgrund limitierter Englischkenntnisse von Interviewten und Übersetzer*innen wurden die in der Arbeit wiedergegebenen Interviewausschnitte an wenigen Stellen sprachlich geglättet, um der Verständlichkeit Rechnung zu tragen.

3.1.4 Grenzen und Begrenzungen der Forschung

Die Interventionen in Form von Frauenselbsthilfegruppen, Frauenhaus und Interaktionen mit religiösen Führern, die als Fallstudien genauer untersucht wurden, sind für eine westliche Forscherin aus verschiedenen Gründen und auf unterschiedlichen Ebenen nur begrenzt zugänglich. Dies liegt sowohl an Beschränkungen aufgrund der angespannten Sicherheitssituation als auch aufgrund der Identifikation von westlichen Ausländer*innen mit Vertreter*innen der Internationalen Gemeinschaft. Weitere Grenzen der Studie stehen in Zusammenhang mit den sprachlichen und regionalen Barrieren, die sich aufgrund der örtlichen Begebenheiten der Interventionen ergeben.

(Un-)Sicherheit

Die offensichtlichste Schwierigkeit des Feldzugangs besteht in der prekären Sicherheitsituation, wodurch es für alle Menschen gefährlich ist, sich in Afghanistan aufzuhalten oder dort zu leben. Zum einen sind terroristische Anschläge grundsätzlich jederzeit möglich und zum anderen sind wohlhabende Afghan*innen und Ausländer*innen der besonderen Gefahr ausgesetzt, Opfer einer Entführung aus kriminellen oder politischen Motiven zu werden, da eine hohe Kriminalitätsquote und die fehlende Funktionalität des Justizsystems dies noch begünstigt. Aufgrund dieser Ausgangslage ist es für Menschen, die aufgrund ihres Äußeren als potenzielle Entführungsoffer identifiziert werden, erforderlich, entsprechende Vorsichtsmaßnahmen sorgfältig zu treffen. Dazu gehört, Wegstrecken nicht zu Fuß zurückzulegen, öffentliche Verkehrsmittel zu meiden und unterschiedliche Routen zu verschiedenen Tageszeiten zu nutzen.

Die Situation permanenter Unsicherheit hat aber auch Folgen für die eigene Wahrnehmung der Umgebung, denn dadurch können Menschen Misstrauen in die persönliche Umwelt entwickeln und sich nicht mehr auf die eigenen Emotionen und Wahrnehmungen verlassen, was es zu reflektieren gilt. Eine solche Erfahrung ist in folgender Feldforschungsnotiz festgehalten:

S. habe ich im Flugzeug von Istanbul nach Kabul kennengelernt; er studiert seit einigen Monaten in London und kommt für ein paar Wochen zu Besuch, um sich zu verloben. [...] Er fragt mich, was ich in Kabul vorhabe. Als ich ihm erzähle, dass ich eine Forschung über Frauenrechtsaktivistinnen beginne, jedoch noch nicht ausreichend Dari spreche, bietet er mir an, sich nach einer Dari-Lehrerin umzuhören. Wir tauschen E-Mail-Adressen aus, und einige Tage später meldet er sich tatsächlich mit der Nachricht, dass er jemanden gefunden habe. Wir vereinbaren ein Treffen im Restaurant Herat in Shar-e Naw.

[Mein Fahrer] T. findet einen Parkplatz vor dem Restaurant, und S. steht bereits vor der Türe, um mich zu begrüßen. Wir gehen nach drinnen und er stellt mich seiner Cousine Z. vor. Z. ist Anfang 20, hat zarte Gesichtszüge unter der strengen Variante des Kopftuchs und nennt mich ‚Maam‘. Wir suchen nach den Sitzplätzen für Familien und Frauen in einem Seitenflügel des Restaurants, und werden von dem Kellner auf den Garten hingewiesen. Die Novembersonne ist immer noch sehr warm tagsüber, und so setzen wir uns auf eines der überdachten ‚Tacht‘, die traditionellen afghanischen mit Kissen ausgestatteten Sitz- und Liegegelegenheiten.

Ich erkundige mich nach dem Stand von S's Verlobungsfeier. [...] Jetzt kommen wir zu dem heikelsten Teil der Verabredung: dem Ort, wo wir die [Dari-]Stunden abhalten können. Ich kann Z. nicht ins Haus von G. einladen [wo ich zurzeit wohne] – das macht man nicht. Ich kenne Z. nur durch die Zufallsbekanntschaft mit S., und kann nichts über ihre Familie sagen. Ich bin mir, ohne dass wir darüber gesprochen hätten, sicher, dass G. dies nicht recht wäre. Sie war schon nicht begeistert darüber, dass mein Fahrer ihre Adresse weiß, und erst beruhigt, als ich sagte, dass er mir von MA empfohlen wurde. Vorsichtshalber sage ich ihm aber nichts über G. – weder ihren Namen noch ihren Beruf. [...]

Ich schlage vor, dass wir uns im Restaurant Herat treffen, aber das ist den beiden nicht recht. Es wäre für mich als Ausländerin nicht sicher, wenn wir uns häufiger im selben Restaurant treffen würden, und ich vermute, dass es auch Z. als junger unverheirateter Frau nicht gut zu Gesicht stünde, dort regelmäßig zu verkehren. Nun schlägt S. vor, bei der GIZ zu fragen: die GIZ hat ein Büro in Taimani, was für Z. zu Fuß erreichbar wäre, und er kennt jemanden, der dort mal gearbeitet hat. Er ruft seinen Bekannten an und bekommt von ihm den Namen und die Telefonnummer des GIZ-Verantwortlichen. Ich stimme zu, diesen Weg zu versuchen, und S. bittet mich, doch jetzt direkt dort anzurufen. Ich soll aber weder den Namen seines Freundes noch seinen Namen erwähnen, sondern sagen, dass ich die Nummer von jemandem bekommen habe, den ich zufällig am Flughafen kennengelernt habe. Das macht mich misstrauisch, ich rufe aber trotzdem an. Herr R. ist in einem Meeting und verspricht, später zurückzurufen. S., Z. und ich vereinbaren,

dass ich mich bei ihnen melde, sobald ich etwas von der GIZ höre, und wir verabschieden uns.

Nachmittags ruft mich Herr R. wieder an, und ich schildere ihm mein Problem: dass ich einen Raum suche, den ich mit meiner Dari-Lehrerin an einigen Terminen nutzen kann. Er bittet mich, dies in einer E-Mail zu formulieren, da er es mit der Verwaltung besprechen muss.

In der Zwischenzeit geht meine Fantasie mit mir durch. Was, wenn S. dies alles von langer Hand geplant hat und mich deswegen am Flughafen angesprochen hat? Vielleicht plant er einen Anschlag auf die GIZ und Z. ist eine Selbstmordattentäterin, die durch mich nun die Gelegenheit bekommt, ein GIZ-Büro in die Luft zu sprengen? Fast hoffe ich, dass Herr R. mir absagt oder zumindest Z. einer gründlichen Untersuchung unterzieht, sowohl ihren familiären und politischen Hintergrund, als auch dann physisch, wenn wir dort hingehen. Ich frage mich, ob mir Indizien einfallen, die dies bestätigen könnten? Gleichzeitig sage ich mir, dass das verrückt ist und die afghanische Paranoia mich angesteckt hat, aber ein Restzweifel bleibt und ich will eigentlich nicht die Verantwortung dafür tragen. Und auf mein Bauchgefühl will ich mich jetzt plötzlich auch nicht mehr verlassen, ich bin unsicher.

Nach einigen Tagen kommt der abschlägige Bescheid: Meine Anfrage sei bis zum Risk Management Office [der GIZ] gegangen, aber leider könne mir kein Raum zur Verfügung gestellt werden, da es die strikte Regelung gebe, Räume nicht Dritten zur Verfügung zu stellen. [...] Ich bin tatsächlich erleichtert und rufe Z. an, um mit ihr über andere Treffpunkte zu sprechen. (FFN 11.11.2014)

Diese Reflexion verdeutlicht, wie der Verlust von Sicherheit einen inneren Prozess von Emotionen, Gedanken und Reaktionen in Gang setzt, die einzeln betrachtet unlogisch erscheinen. Das Vertrauen in die eigene Urteilsfähigkeit kann dabei verloren gehen. Häufig wird dann mit einem Rückzug reagiert, sodass der zwischenmenschliche Kontakt auf ein Mindestmaß reduziert wird. Außenstehenden, die nicht zum familiären oder engsten Freundeskreis gehören, werden nur Informationen gegeben, die als unverfänglich oder absolut notwendig eingestuft werden. Aufgrund dieser Zusammenhänge ergibt sich aus dieser äußeren Unsicherheit nicht nur eine räumliche Begrenzung der Bewegungsfreiheit, sondern zieht auch eine Begrenzung in der inneren Aufgeschlossenheit gegenüber anderen Menschen nach sich, um mit diesen in Kontakt zu treten und sich mitzuteilen.

Dies verdeutlicht auch die Relevanz bereits bestehender persönlicher Beziehungen für die Datenerhebung.⁴⁸

Wahrnehmungen und Projektionen

Eine weitere Begrenzung bestand darin, dass die Forschende von den Forschungsteilnehmer*innen als Teil der Internationalen Gemeinschaft wahrgenommen wird, womit bestimmte Vorstellungen von finanzieller und politischer Möglichkeiten sowie der Annahme von Einstellungen einhergehen. Dies ließ sich nur durch den Aufbau engerer Beziehungen teilweise auflösen. So wurde ich wiederholt um finanzielle Unterstützung großer Projekte oder um die Ermöglichung einer Ausreise aus Afghanistan gebeten. Zudem wurden bei der teilnehmenden Beobachtung häufig die positiven Wirkungen von Projekten betont, beispielsweise beim Besuch der Selbsthilfegruppen, um den potenziellen Erwartungen der Forschenden zu entsprechen. Da die Forschung auf soziale Praktiken und nicht auf den Erfolg der Interventionen fokussiert, wurde die Datenerhebung durch teilnehmende Beobachtung und durch Interviews dadurch nicht nutzlos, aber daran zeigte sich, wie sich Interaktionen aufgrund meiner Anwesenheit substantziell veränderten.

Geografische und sprachliche Grenzen

Aufgrund der Kriegssituation fand die Feldforschung hauptsächlich in Kabul statt, mit einem Aufenthalt in Mazar-i-Sharif. Die Aktivist*innen brachten allerdings weitere Erfahrungen aus der Arbeit in anderen Provinzen in die Interviews ein, beispielsweise aus Herat, Mazar-i-Sharif, Helmand, Ghor und Bamyán. Dennoch liegt der Fokus der Forschung auf den Interventionen von NGOs mit Hauptsitz in Kabul, deren Aktivitäten sowohl in Kabul als auch in verschiedenen Provinzen stattfinden.

Die Interviews wurden überwiegend auf Englisch geführt, da meine Dari-Sprachkenntnisse begrenzt sind und die meisten Gesprächspartner*innen Englisch sprechen. Wenn dies nicht möglich war, wurden die Interviews übersetzt. War keine Übersetzerin zugegen, beispielsweise bei Interaktionen mit Frauen im Frauenhaus, in dem ich zeitweise

⁴⁸ Weiterführend zu Feldforschung in Kriegsgebieten vgl. Nordstrom/Robben 1995; Nordstrom 2007.

gewohnt habe, verständigte ich mich mit meinen rudimentären Sprachkenntnissen und notierte Beobachtungen und Reflexionen.

Die genannten Beschränkungen definieren auch den Zugang und die Grenzen des Forschungsfeldes. So musste auf die Befragung von Frauenrechtsaktivist*innen, die in einem religiösen strukturellen Rahmen aktiv sind (beispielsweise in Madrassas oder in religiösen Vereinen) aufgrund von Sicherheitsbedenken verzichtet werden. Um diese Gruppe von Akteur*innen in die Forschung miteinzubeziehen, wäre es darüber hinaus notwendig gewesen, den Fokus auf diese Akteur*innen zu verlagern, weil dazu mehr Zeit für Beziehungsaufbau und zur Erweiterung der Sprachkenntnisse eingeplant werden müsste.

3.2 Ethische und selbstreflexive Überlegungen

In der Forschung zur sozialen Menschenrechtspraxis im globalen Süden ist sowohl eine kritisch reflektierte Positionierung in Bezug auf die Forschungsteilnehmer*innen als auch hinsichtlich der gesellschaftlich-politischen Inhalte ihrer Arbeit relevant. Für die Reflexion ungleicher Machtverhältnisse innerhalb der Forschungsbeziehungen braucht es die Sichtbarmachung der Positionierung eines Forschenden (vgl. dazu auch Abu-Lughod 1993; Clifford/Marcus 1986). Ebenfalls ist nach der feministischen Epistemologie unabdingbar, dass die Position der Forschenden expliziert wird, mit der das Forschungsobjekt betrachtet wird (vgl. z.B. Lewin/Silverstein 2013: 16). Dazu gehört auch die Explikation der Rollen, die die Forscherin im Feld einnimmt, denn die *Situiertheit des Wissens* (vgl. Harding 1991: 138 ff.; Haraway 1995: 73 ff.) bestimmt auf einer übergeordneten Ebene die Ergebnisse jeder Forschung mit. Darüber hinaus ergeben sich aus ethischen und selbstreflexiven Fragen auch konkret während des Forschungsprojekts direkte Konsequenzen und Entscheidungen.

3.2.1 Reflexion von Rollen und Positionierungen

Mehrere Faktoren ermöglichten differenzierte Einblicke in die sozialen Praktiken von Frauenrechts-NGOs. Neben den Interviews mit Aktivist*innen außerhalb der NGO-Szene war dazu auch die persönliche Beziehung zu Aktivist*innen hilfreich, die aufgrund einer langjährigen Zusammenarbeit entstand. Ihre Vermittlung eröffnete mir nicht nur weiterführende Kontakte zu Interviewpartner*innen, sondern ermöglichte mir

auch die teilnehmenden Beobachtungen in drei Organisationen sowie die Partizipation an einigen strategisch relevanten Treffen, wodurch die Inhalte der geführten Interviews sowohl in alltäglichen Situationen, Handlungen und Nebengesprächen als auch in übergeordneten sozialen Institutionen kontextualisiert wurden. Weiterhin wuchs die Bereitschaft, mir tiefer gehende Einblicke zu gewähren, durch den Umstand, dass ich seit vielen Jahren in der Frauenrechtsarbeit Afghanistans tätig bin.

Allerdings gilt es diese Beziehungen und Bezüge zu reflektieren, denn sie beeinflussen die Datenerhebung auf unterschiedlichen Ebenen. Dazu gehört auch die Tatsache, dass ich während der teilnehmenden Beobachtung mehrere Rollen innehatte, die mir zwar vertieften Zugang zum Feld gewährten, allerdings auch Widersprüche zu meiner wissenschaftlichen Rolle aufwarfen.

Reflexion der eigenen Rollen im Feld

Während der gesamten Phase der Datenerhebung war ich ehrenamtliches Mitglied des Vorstandes von MA-WSO und gehörte dem höchsten Leitungsgremium der Organisation an. Vor dem Hintergrund dieser institutionellen Nähe und Vertrautheit stellte sich die Frage, ob diese NGO als Datenquelle miteinbezogen werden sollte (vgl. dazu Kruse 2010: 88; Helfferich 2011). Einerseits birgt dies eine Gefahr der Verzerrung, da bereits bekannte Aspekte weder dokumentiert noch hinterfragt werden. Andererseits jedoch bringt dies gerade in einem Kontext, in welchem Beziehungen und Vertrauen eine große Rolle bei der Weitergabe von Informationen spielen, große Chancen mit sich. Dies bestätigte sich darin, dass im Vergleich zu anderen Organisationen eine große Menge an Informationen mitgeteilt und diverse Möglichkeiten für weitere Kontakte und Einblicke eröffnet wurden. Schlussfolgernd wurde sich für die Miteinbeziehung dieser Daten entschieden, um die Chancen der Nähe zu nutzen, wobei die potenziellen Verzerrungen durch teilnehmende Beobachtung in anderen Organisationen ausgeglichen wurden, zu denen zunächst Distanz und Fremdheit zwischen Forscherin und Forschungsteilnehmer*innen bestand.

Ebenfalls unterstützte ich die Organisation AWSDC während meines Aufenthaltes, indem ich ihrer Bitte nach dem Verfassen des Abschlussberichts einer Studie und der Durchführung einer Projektevaluation nachkam. Dadurch entstand sowohl bei MA-

WSO als auch bei AWSDC ein gewisses gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Forscherin und Untersuchungsobjekt.

Meine Leistungen wurden zwar nicht vergütet, aber im ersten Fall bekleidete ich eine organisationsinterne Machtposition und hatte damit Einfluss auf das administrative und inhaltliche Regelwerk der NGO, und im zweiten Fall hatte das Ergebnis meines Beitrags potenziellen Einfluss auf weitere Projektfinanzierungen. Gleichzeitig war ein Großteil meiner Forschung auf die Kooperation mit diesen Organisationen angewiesen. Im Laufe der teilnehmenden Beobachtung wurde dann auch deutlich, dass dieser Umstand eine wesentlich umfassendere und vielschichtigere Datenerhebung ermöglichte als die Zusammenarbeit mit AWN, bei der keine solche Rolle bestand. Ebenfalls war ich sowohl hinsichtlich der Terminierung als auch der Sicherheitsgewährleistung meiner Aufenthalte von diesen Organisationen abhängig.

Deshalb werden nun Differenzen, Privilegien und Machtunterschiede innerhalb des Beziehungsgeflechts zwischen Forscherin und Forschungsteilnehmenden offengelegt, um mögliche Auswirkungen auf Forschungsprozess und -ergebnisse nachvollziehen zu können.

Differenzen – Machtverhältnis – Privilegien zwischen Forscherin und Forschungsteilnehmenden

Die offensichtlichsten Unterschiede zwischen mir und meinen Forschungsteilnehmer*innen bestehen in unseren Nationalitäten und Wohnorten und in den damit zusammenhängenden Privilegien wie Reisemöglichkeiten und der Freiwilligkeit, sich in einem Kriegsland aufzuhalten. Ich hatte die Möglichkeit, Afghanistan jederzeit zu verlassen und in ein sicheres Land zurückzukehren, was viele Afghan*innen während des Forschungszeitraums anstrebten. Einige der prominenten Aktivist*innen verfügen zwar über Ressourcen und Wege, im Falle einer unmittelbaren Gefährdung im Zusammenhang mit ihrer Tätigkeit in ein westliches Land auszureisen, sowie über ausreichend finanzielle Mittel, um sich beispielsweise für einige Zeit in Indien oder in einem anderen Land der näheren Region aufzuhalten. Jedoch gilt dies lediglich für die Elite der Aktivist*innen, was ihnen auch nur eingeschränkt zuteilwird: So können sie nur in Gefährdungssituationen, alleine oder mit einem kleinen Teil ihrer Familie und nur für einen begrenzten Zeitraum und mit einer unklaren Perspektive ausreisen.

Ein weiterer Differenzfaktor ergab sich aufgrund meiner Absichtserklärung, als ich meinem jeweiligen Gegenüber mitteilte, dass ich eine Studie im Rahmen einer Dissertation durchführte. Vor dem Hintergrund, dass Bildung in Afghanistan einen hohen Stellenwert besitzt, verstärkte sich dadurch die Wahrnehmung von Machtdifferenz und sozialer Hierarchie. Darüber hinaus führte die Form der Forschung zu Irritationen. Qualitative Forschung mittels teilnehmender Beobachtung wird in Afghanistan kaum betrieben und ist vielen NGO-Mitarbeiter*innen unbekannt. Da meine Identität als Teil der internationalen Gemeinschaft wahrgenommen wurde, äußerten die Gesprächspartner*innen mehrfach die Vermutung, dass ich in irgendeiner Weise die Arbeit der Mitarbeiter*innen kontrollieren und evaluieren würde. Dem Bedürfnis, meine Vorgehensweise und mein Forschungsanliegen zu erklären, konnte ich in vielen Fällen nur unzureichend nachkommen, wie folgendes Beispiel illustriert:

Mittagessen: Die Kollegin von der Rezeption, Nabila, fragt Sajia [...] über mich aus. Ich glaube, sie hat aufgeschnappt, dass ich hier bin zum ‚Beobachten‘ und schaut mich sehr misstrauisch an. ‚Participant observation‘ ist hier wahrscheinlich kein gutes Wort, um sich vorzustellen! Ich versuche es klarzustellen, aber ein Rest Argwohn bleibt hängen (FFN 13.11.2014)

Aufgrund der fehlenden Nachvollziehbarkeit bleibt in solchen Situationen eine Machtdifferenz in Form von Deutungshoheit der Situation bestehen. Darauf reagiert eine Gesellschaft sensibel, deren Politik der letzten Jahrzehnte von staatlicher und nicht-staatlicher Überwachung geprägt ist. Das Misstrauen verstärkt sich bei der teilnehmenden Beobachtung auch dadurch, dass in solchen Situationen noch weniger als im Interview vom Gegenüber kontrolliert werden kann, was von ihren Blicken und Gesten, Alltagshandlungen und -äußerungen mit welcher Deutung in die Forschung einfließt.

Die Machtverhältnisse zwischen Forscherin und Forschungsteilnehmenden sind jedoch mehrdimensional, denn als Ausländerin und aufgrund meiner limitierten Sprachkenntnisse war ich sowohl auf den Schutz durch meine Forschungsteilnehmer*innen als auch auf kulturelle Übersetzung angewiesen. Eindrucksvoll wurde dies in einer Situation deutlich, in der ein Mullah mich und meinen NGO-Kollegen zum Abendessen in sein

Haus einlud. Als ich zusagte, erklärte mir mein Kollege, dass mit der Einladung ein ethnisch gefärbtes diskriminierendes Verhalten ihm gegenüber verbunden war⁴⁹, diese nach meiner Zusage aber nicht mehr rückgängig zu machen sei. Wie sich im weiteren Verlauf herausstellte, nutzte der Gastgeber das gemeinsame Abendessen für seine eigene Imagepflege, indem er Fotos von mir zusammen mit ihm, Koran und Afghanistan-Flagge aufnahm und vermutlich in sozialen Netzwerken teilte. In solchen Situationen musste ich zwischen divergierenden Handlungsmotivationen meiner unterschiedlichen Rollen entscheiden. Dass ich mich zur Zusage am Abendessen verleiten ließ, war der wissenschaftlichen Neugier geschuldet, in der Rolle der Evaluatorin, durch die der Kontakt mit dem Mullah zustande kam, hätte ich diese Einladung bereits aufgrund von Sicherheitsbedenken ablehnen müssen.

Solidarität und Gemeinsamkeiten

Zur Beschreibung von Beziehungen wird im Kontext feministischer Ethnologie und in der Forschung zu sozialen Bewegungen häufig der Begriff der Solidarität für die Positionierung zu Forschungsteilnehmer*innen verwendet, die sich zivilgesellschaftlich für die Umsetzung von Menschenrechten engagieren (vgl. Hooks 2000; Melucci 1980). Für meine Positionierung als Forschende, die gleichzeitig weitere Rollen im Feld einnahm, muss der Begriff der Solidarität differenziert betrachtet werden.

Die Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Solidarität, auf die Hunt und Benford (2004: 439) in ihrer kritischen Betrachtung der Unterstützung sozialer Bewegungen hinweisen, bezieht sich im Kern auf eine lang diskutierte Fragestellung der feministischen Ethnologie (vgl. Stephen 2006). Sie unterscheiden hier zwischen der (inneren) Solidarität unter Aktivist*innen und der (äußeren) Solidarität von Unterstützer*innen zu Aktivist*innen. Bezogen auf meine Forschungssituation lässt sich diese Frage folgendermaßen formulieren: Bin ich als deutsche Forscherin und als eine für Menschenrechte engagierte Frau solidarisch mit afghanischen Frauenrechtsaktivist*innen auf der Grundlage geteilter Probleme, nämlich Erfahrungen von Sexismus, d.h. sitzen wir letztendlich im

⁴⁹ Mein paschtunischer Kollege erläuterte mir später, der tadschikische Gesprächspartner habe ihn während des Interviews mehrfach verbal herausgefordert und beleidigt. Die Einladung zum Abendessen sei eine weitere Machtdemonstration mit der Aussage: wir können Dich beleidigen und trotzdem in unser Haus einladen (vgl. FFN 8.12.2016)

selben Boot? Oder bin ich mit ihnen solidarisch auf der Basis gemeinsamer Werte und Ziele, nämlich einer größeren Geschlechtergerechtigkeit in Afghanistan, in Deutschland und weltweit?

Ebenso wie sich die feministische Ethnologie von ihrer zunächst essenzialistischen Annahme einer grundlegenden Ähnlichkeit der globalen Situation von Frauen distanziert hat (vgl. Kapitel 2.1), würde eine solidarische Positionierung aufgrund gemeinsamer Probleme die bestehenden Unterschiede zwischen mir und meinen Forschungsteilnehmerinnen unzulässig verwischen. Daher positioniere ich mich als „von außen solidarisch“ und sehe mich in dieser Haltung vor allem durch die Grenzziehungen seitens afghanischer Aktivist*innen bestätigt. So haben sie mich einerseits vor dem Hintergrund meines langjährigen Engagements an einigen bedeutsamen, strategischen Treffen teilhaben lassen, andere Diskussionen wurden jedoch hinter verschlossenen Türen geführt. Dies war beispielsweise der Fall, als ein interner Konflikt innerhalb einer Arbeitsgruppe verhandelt wurde. Ebenfalls nahmen einige von ihnen Bezug auf geteilte Motivationen und Ziele, wie folgender Gesprächsausschnitt verdeutlicht:

“I have something naturally, there was no one behind me, not even my family. [...] We cannot take security as a first and last challenge, there is so many other challenges in regarding women movement in Afghanistan, without challenge there is no life, without risk there is no life. Around the world, you also took the challenge and you also take the risk to come here. Why? Because you have something.” (Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Dennoch lässt sich eine Unterscheidung zwischen *innen* und *außen* nicht durchgehend und eindeutig aufrechterhalten, wie sich im Verlauf der Forschung zeigte, denn immer wieder nahmen sowohl Aktivistinnen wie auch von Gewalt betroffene Frauen Bezug auf unsere gemeinsame geschlechtliche Identität als Frau. Auch die Erwähnung meiner Tochter ermöglichte häufig Zugang zu einer verbindenden Gesprächsebene, da mich dies als Person für mein Gegenüber greifbarer machte.

In der „Charta für dekoloniale Forschungsethik“ (Decoloniality 2013) wird kritisiert, dass Solidarität einseitig von der Forscherin festgelegt werde, die damit Nähe zu Aktivist*innen postuliere, jedoch gleichzeitig Differenzen verschleierte. Wissenschaftler*innen sollen sich demnach nicht in Bezug zu den Forschungsteilnehmer*innen positionieren, sondern vielmehr ihre eigene politische Haltung, insbesondere unter Einbeziehung ihrer Privilegien als Weiße* reflektieren. Ich stimme dieser Kritik insofern zu, dass ein

undifferenziert verwendeter Begriff von Solidarität als Machtmittel – beabsichtigt oder nicht – missbraucht werden kann, indem er Machtdifferenzen und Abhängigkeitsverhältnisse verdeckt. Jedoch ist er als zentraler und potenziell kraftvoller Begriff des politischen Aktivismus unersetzlich und sollte auch für die Positionierung innerhalb feministischer Forschung nicht aufgegeben werden.

3.2.2 Schlussfolgerungen und Konsequenzen aus diesen Reflexionen

Aus diesen spezifischen Positionierungen und vielfältigen Rollen, Differenzen und Gemeinsamkeiten resultierten mehrere Konsequenzen im Verlauf des Forschungsprojektes.

Umgang mit Daten- und Vertrauensschutz

Aufgrund der Reflexion der größeren politischen Zusammenhänge und ihrer Wirkung auf lokaler Ebene wuchs das bereits vorhandene Verständnis für die besondere Gefahrenlage von Frauenrechtsaktivist*innen, sodass die forschungsethische Frage des Umgangs mit persönlichen Daten, der Anonymisierung von Aussagen und generell mit Informationen, die Rückschlüsse auf einzelne Personen oder Organisationen zulassen, noch an Brisanz und Relevanz gewann. Dies bezieht sich sowohl auf Aktivist*innen als auch auf alle anderen Personen, insbesondere der von Gewalt betroffenen Klient*innen.

Vor den Interviews wurde regelmäßig auf den Zweck des Gesprächs hingewiesen und mündlich die Zustimmung für die anonymisierte Verwendung der Informationen eingeholt. Ebenfalls wurde gefragt, ob die Teilnehmenden in die Aufnahme der Interviews einwilligen, was bei formalen Interviewsituationen keinesfalls problematisch war, da hier von den Gesprächspartner*innen genauer kontrolliert werden konnte, welche Informationen gegeben wurden. Bei Situationen, an denen ich im Rahmen der teilnehmenden Beobachtung anwesend war, gestaltete sich dies teilweise anders. Beispielsweise wurde die Aufnahme bei einem Treffen von Aktivist*innen aus strategisch-politischen Gründen verweigert:

Bei dem Meeting [...] habe ich naiverweise gefragt, ob ich das Meeting aufnehmen kann mit meinem Recorder. Es war schnell klar, dass das nicht geht. [...] H. hat dann auch noch eine Bemerkung diesbezüglich gemacht: [...] jetzt ist es gut, dass der Recorder nicht an ist. Es geht nicht um Inhalte, sondern um Politik. (FFN 5.8.2016)

Auch in der Reaktion auf meine Frage, ob ich den Ton bei einem Projektworkshop aufzeichnen könne, zeigt sich die allgegenwärtige Angst vor Repressionen:

Ich frage, ob ich das Meeting aufnehmen kann: ja klar, kein Problem. S. sagt: wir sagen ja nichts gegen die Regierung oder gegen irgendjemand anderen. (FFN 5.8.2016)

Hinsichtlich der Anonymisierung von Daten ergeben sich auf individueller als auch auf Organisationsebene unterschiedliche Problemfelder. Auf der NGO-Ebene besteht ein Dilemma hinsichtlich der Öffentlichkeit, denn einerseits sind diese auf internationale mediale Aufmerksamkeit angewiesen, um der Internationalen Gemeinschaft zu signalisieren, dass ihre Arbeit qualitativ hochwertig und wirksam ist. Diesbezüglich besteht auch eine Konkurrenz um Reputation und um Projektgelder mit ähnlichen Organisationen. Auch innerhalb Afghanistans bzw. in den Landessprachen ist öffentliche Sichtbarkeit der NGOs notwendig, um sich Gehör für ihre Positionen in der afghanischen Bevölkerung und bei der afghanischen Politik zu verschaffen und um ihre Unterstützungsangebote für gewaltbetroffene Frauen publik zu machen. Andererseits bedeutet jede Sichtbarkeit auch eine physische Gefährdung der Mitarbeiter*innen und der Infrastruktur.

Darüber hinaus ist die Anzahl der größeren Frauenrechts-NGOs begrenzt, sodass es wenig sinnvoll erscheint, AWN nicht konkret zu benennen, da es als das größte und wichtigste Frauenrechtsnetzwerk bekannt ist. Ebenfalls zählen MA-WSO und AWSDC zu den wenigen prominenten Frauenrechts-NGOs. Vor diesem Hintergrund wurde in Absprache mit den Leiterinnen der drei Organisationen die Entscheidung getroffen, allgemeine Daten über diese mit ihrem Organisationsnamen zu verbinden, da solche Informationen entweder bereits öffentlich zugänglich sind oder von der jeweiligen Leiterin gebilligt wurden.⁵⁰ Weiterhin wurde vereinbart, dass alle anderen erhobenen Daten in die Forschung anonymisiert miteinfließen.

Biografische Details und alle Äußerungen von individuellen Aktivist*innen wurden jedoch vollständig anonymisiert, sodass keine der Aussagen ausschließlich einer Person

⁵⁰ So wurden beispielsweise einige Aspekte der Entstehungsgeschichte von AWN von der Direktorin zur Veröffentlichung freigegeben.

zugeordnet werden kann, um nicht noch zur bereits bestehenden physischen, familiären, sozialen und finanziellen Gefährdung von Aktivist*innen und ihren Organisationen beizutragen.

Beteiligung der Forschungsteilnehmer*innen und „giving back“

Mit der vorliegenden Studie und damit verbundenen Tätigkeiten wird beabsichtigt, die Interventionen von Frauenrechtsaktivist*innen zu unterstützen. Um sicherzustellen, dass Forschung über soziale und politische Kämpfe diese nicht schwächen, sondern stärken, fordern dekoloniale Ansätze, dass die Bedingungen ihrer Unterstützung von den Aktivist*innen selbst bestimmt werden sollen (vgl. Decoloniality 2013). Für das Forschungsvorhaben wurden deshalb die Forschungsteilnehmer*innen an der Ausrichtung von Ziel und Fragestellung beteiligt. Dazu wurden insbesondere zu Beginn, aber auch in späteren Gesprächen die Wünsche, Meinungen und Empfehlungen der Befragten in Erfahrung gebracht, um ihre Antworten in das Forschungskonzept einfließen zu lassen. Ebenso diskutierte ich mit verschiedenen Forschungsteilnehmenden die sich konkretisierende Fragestellung, den Analyseweg und die sich abzeichnenden Ergebnisse in mehreren Gesprächen.

Als Unterstützungsleistungen nannte insbesondere die NGO AWSDC selbst sehr konkret, welche Hilfe sie sich als Gegenleistung für die Möglichkeit der teilnehmenden Beobachtung und der Bereitstellung von Unterkunft, Transport und Verpflegung wünschte. Im Gegensatz dazu ist die Tätigkeit als Vorstandsfrau von MA-WSO über einen längeren Zeitraum angelegt und nicht unmittelbare Folge der Feldforschung. Jedoch sind auch hier Strukturen so definiert, dass den Mitarbeiter*innen Mitsprachemöglichkeiten gegeben wurden, um möglichst umfangreich Transparenz über Vorstandsentscheidungen zu gewährleisten. Beide Tätigkeiten erlauben es, den Forschungsteilnehmer*innen etwas für ihren Beitrag zurückzugeben.

Neuausrichtung des Forschungsfokus: Verschiebung von „Bewegung“ zu „Interventionen“

Die beschriebenen Reflexionen wirkten sich auf die Konkretisierung der Forschungsfrage aus. Während zu Beginn des Forschungsprojektes noch die aktivistischen Zusammenhänge und die Mechanismen der afghanischen Frauenbewegung analysiert werden

sollten, wurde im weiteren Verlauf sowohl aufgrund der dargestellten individuellen Abhängigkeiten als auch der übergeordneten Machtverhältnisse deutlich, dass eine Untersuchung interner Strukturen der Zusammenarbeit innerhalb und zwischen Organisationen und Netzwerken nicht vertretbar war.

Anstatt sich den internen Aspekten der Kooperation und Vernetzung mit dieser Studie zu widmen, führte die Reflexion dieser Zusammenhänge zur Forschungsentscheidung, sich mit den sozialen Praktiken der Interventionen der Frauenrechts-NGOs auseinanderzusetzen.

Das Potenzial der Studie liegt darin, die Resilienz und Kreativität der Aktivist*innen in ihren komplexen Problemlagen und Dilemmata zu erfassen. Dadurch werden hilfreiche Hinweise für die Arbeit von Aktivist*innen und ihren Unterstützer*innen erarbeitet. Dadurch dass die Fragestellung nicht auf Aktivist*innen und ihre Organisationsformen per se als Forschungsgegenstand abzielt, gelingt es, die Problemlagen zu fokussieren, mit denen sich diese auseinandersetzen müssen, und die Bandbreite an Anforderungen zu ermitteln, die diese an Aktivismus stellen (vgl. Decoloniality 2013).

3.3 Analysen: Positionierung von NGOs und Interventionsfälle

Für die Auswertung ethnografischer Daten nach Breidenscheid et al. (2013) gehört neben der Kodierung auch das Schreiben von Memos zum zentralen Bestandteil der Auswertung, was gleichzeitig den Erkenntnisprozess widerspiegelt. Somit wurde in den ersten Analysephasen zwischen den Feldforschungen der anwachsende Textkorpus aus Feldforschungsnotizen, Interviewtranskripten, Memos und analytischen Notizen zunächst durch offene Kodierungen strukturiert (vgl. Breidenstein 2013: 124 ff.).

Ans Feld herangetragene Vorannahmen, wie z.B., dass Frauenrechtsaktivist*innen weitgehend unabhängig von den jeweiligen Akteur*innen einen Aushandlungsprozess um kulturelle Geschlechternormen und traditionelle soziale Praktiken führen, erwiesen sich in dieser ersten Analysephase als unterkomplex. Die hier emergierenden Analysekatégorien deuteten darauf hin, dass die jeweiligen Inhalte von Interaktionen und die Interaktionsweise der Aktivist*innen wesentlich stärker davon abhängig waren, mit welchen der unterschiedlichen Akteur*innen die jeweilige Aushandlung stattfindet, als zuvor angenommen. Damit finden also vielmehr unterschiedliche Aushandlungsprozesse mit

verschiedenen Akteur*innen gleichzeitig statt.⁵¹ Dieser Aspekt wurde in die sich konkretisierende Forschungsperspektive dahingehend aufgenommen, dass die Untersuchung der sozialen Praxis von Interventionen nun zu den jeweiligen Akteuren in Bezug gesetzt wurde.

Während der zweiten Feldforschungsphase wurden die Interviews auf Organisationen und Gruppen außerhalb von NGOs ausgeweitet. Mit den Kodierungsschritten wurde noch eine weitere Perspektive relevant: wie die Frauenrechts-NGOs im Feld der Frauenrechtsarbeit situiert sind. Mithilfe eines Elements der Situationsanalyse (Clarke 2005, 2018) wurde diese als erste vertiefende Analyse untersucht. Danach wurden Fälle zur detaillierten Analyse der sozialen Praxis von Interventionen identifiziert.

3.3.1 Die Positionierung von NGOs: soziale Welten in einer sozialen Arena

Mit der Situationsanalyse entwickelte Clarke (2005, 2018) die Grounded Theory Methodology nach Strauss/Corbin (1996) weiter zu einer postmodernen Forschungsmethode, die nicht in erster Linie nach sozialen Prozessen oder nach Logiken sozialen Handelns sucht, sondern nach „Situationen“, die Clarke in feministischer und pragmatischer Tradition als eine Situierung von Wissen, Wahrheit und Aktion begreift (vgl. Mathar 2008: 31). Dabei setzt sich eine Situationsanalyse als Ziel, die Komplexität und Widersprüchlichkeiten eines Feldes abzubilden (vgl. Mathar 2008: 1), in welchem auch Machtverhältnisse sichtbar werden, indem nichtmenschliche Faktoren wie Diskurse und andere Elemente der *Situation* als Actants in die Analyse miteinbezogen werden. Vor diesem Hintergrund erscheint die Situationsanalyse für das komplexe Feld von Frauenrechts-NGOs geeignet, in welchem verschiedene Diskurse über Sicherheit, Entwicklung, Geschlecht und Religion vorherrschen.

In der Situationsanalyse werden drei Arten von *Maps* unterschieden, die nicht das Ergebnis der Forschung darstellen, sondern eine Vertiefung der Analyse ermöglichen. Zur Analyse der Situietheit von afghanischen Frauenrechts-NGOs innerhalb der politischen

⁵¹ Diese Forschungserkenntnis führte auch zur Ergänzung des Interviewleitfadens um die Akteure „staatliche Politik/Regierung“ und „religiöse Führer“.

und gesellschaftlichen sozialen Arena wurde eine dieser Maps genutzt, um eine grafische Darstellung der sozialen Welten innerhalb der sozialen Arena der Frauenrechts-NGOs zu erstellen (vgl. Kapitel 4). Nach Clarkes Verständnis stellen soziale Welten Kollektivitäten dar, die am selben Diskurs mitwirken. Sie bestehen aus Menschen, die gemeinsam agieren, wobei mehrere soziale Welten – in diesem Fall Frauenrechts-NGOs und andere Gruppierungen und Akteure – eine soziale Arena – hier die des Engagements für Frauenrechte – formen.

Dieser Analyseschritt hilft der Forscherin, tiefer in die Daten einzudringen, ohne gleichzeitig den Überblick und die Perspektive auf das größere Feld zu verlieren. Mit dieser Map wird geklärt, welche Handlungen für Angehörige der jeweiligen sozialen Welt in dieser Situation möglich sind. So kann die Forscherin Aussagen über Interaktionen und Machtverhältnisse treffen und Akteur*innen mit anderen Perspektiven darstellen. Grundsätzlich wird mit einer solchen Map eine höhere Abstraktionsebene erreicht, um die einzelne Situation in ein größeres Interessenfeld einzubetten.

Durch diesen Analyseschritt ließ sich nicht nur die Position von Frauenrechts-NGOs mit ihren Beziehungen und Handlungsverpflichtungen im Feld identifizieren, sondern auch die damit verbundenen Implikationen und Konsequenzen für ihre Arbeit.

Überarbeitungen dieser Maps sind solange notwendig, bis sie die Daten vollständig abdecken, sodass eine Saturation erreicht ist. Die Herausforderung besteht darin, die Größen, Überschneidungen und Verortungen sozialer Welten innerhalb einer Arena angemessen und passend zu dokumentieren. Auch einzelne Akteur*innen, die nicht kollektiv agieren, können dargestellt werden. In der vorliegenden Forschung sind dies Klientinnen von NGOs bzw. Frauen, die von Gewalt betroffen sind.

Zusätzlich wurde die *Positionierungsmap* als eine weitere Map auf die Positionierungen der Aktivist*innen angewendet, um ihre Strategie in der Arbeit mit religiösen Führern zu illustrieren. Diese Map verfügt über 2 Achsen, an deren Enden die Grenzen von Positionierungen liegen. Sie dient dazu, formulierte und nichtformulierte Einschätzungen eines Themas sichtbar zu machen und reflektiert unterschiedliche Perspektiven in einer Position. Bei der Anwendung dieser Map wurde sichtbar, dass Frauenrechtsaktivist*innen innerhalb der sozialen Welt der NGOs keine grundlegenden Widersprüche in der Strategie, mit religiösen Führern zu arbeiten, innehaben. Unterschiedliche Meinungen

werden lediglich hinsichtlich der ausgewählten Strategien formuliert. Grundlegende Einwände gegen die Arbeit mit religiösen Führern äußerten nur säkulare Aktivist*innen außerhalb der NGO-Szene. Diese analytische Erkenntnis ist in Kapitel 6.2.1 zusammengefasst, in den nachfolgenden Kapiteln wurde die weitere Fallanalyse der Aushandlungsprozesse von Frauenrechts-NGOs mit religiösen Führern mithilfe von Kodierungen vorgenommen (vgl. Kapitel 6.2.2 bis 6.2.6).

3.3.2 Fallanalysen der Interventionen

Die zu analysierenden Fälle wurden anhand von zwei Kriterien ausgewählt (vgl. Breidenstein et al. 2013: 140 f.): Zum einen war die Datenqualität in den ausgewählten Interventionen im Vergleich zu anderen möglichen Fällen hoch, da bei allen drei zur Analyse selektierten Interventionsformen zumindest teilweise auch teilnehmende Beobachtung durchgeführt wurde, die durch Interview-Daten ergänzt wurde. So konnte ich zweimal an angeleiteten Selbsthilfegruppen teilnehmen und dabei mit den Anwesenden sprechen. Die Intervention „Frauenhaus“ besteht zum einen aus dem Aufenthalt der Klientinnen im Frauenhaus. Hier hatte ich die Möglichkeit, diese teilnehmend zu beobachten, da ich während zweier Feldforschungsaufenthalte im Gästetrakt eines solchen Hauses wohnte. Darüber hinaus gestaltet sich diese Intervention aus Gesprächen auf politischer Ebene sowie in Verhandlungen mit den Familien der Klientinnen. An beiden war ich aufgrund der Sensibilität dieser Gespräche nicht beteiligt, da eine Außenstehende hier gestört hätte. In Bezug auf die Intervention der Auseinandersetzung mit religiösen Führern ergaben sich im Rahmen der Projektevaluation mehrfach Möglichkeiten, mit Mullahs zu sprechen, und auch an einer entsprechenden Konferenz konnte ich teilnehmen. Bei kleineren Workshops hätte meine Anwesenheit aufgrund meiner Identität als westliche Ausländerin den Prozess beeinträchtigt.

Zum anderen wurden die Fälle anhand einer möglichst großen Kontrastierung in Bezug auf die beteiligten Akteur*innen und Ebenen ausgewählt, auf denen die Interventionen stattfanden. Selbsthilfegruppen sind Interventionen, die überwiegend im Kontakt mit Klient*innen und ihren Familien erfolgen. Ergänzend dazu steht bei der Fallanalyse der Intervention *Frauenhaus* dessen rechtliche Grundlage sowie die Auseinandersetzungen mit der politischen Ebene vor dem Hintergrund der kontroversen Diskussion um das

EVAW Gesetz⁵² im Mittelpunkt. Die Auseinandersetzung mit religiösen Führern befasst sich im Gegensatz zu den beiden anderen Fällen mit keinem konkreten phänomenologischen Thema, sondern untersucht die besondere Beziehung zwischen Frauenrechtsaktivist*innen und Religion anhand der Interaktionen mit religiösen Führern. Ebenso zeigt die Perspektive auf „Nicht-Interventionen“ die Grenzen der Interventionsmöglichkeiten in Bezug auf einflussreiche Akteure auf.

Bei Fallanalysen können sowohl einzelne Ereignisse oder Szenen fokussiert, Interaktionsverläufe rekonstruiert oder aber Analysen zur Bedeutung von konkreten Personen durchgeführt werden (vgl. Breidenstein et al 2013: 142). In den beiden Fallanalysen zu Selbsthilfegruppen (Kapitel 5.2) und zu Frauenhäusern (Kapitel 5.3) werden die Bedeutungen und Funktionen einzelner Ereignisse oder Szenen erschlossen (vgl. Breidenstein et al. 2013: 142 ff.), wohingegen in der Fallanalyse der Aushandlungsprozesse mit religiösen und politischen Machtakteuren (Kapitel 6) die Interaktionsverläufe zwischen Aktivist*innen und religiösen Führern bzw. politischen Akteuren untersucht werden (vgl. ebd: 164 ff.).

Fokus auf einzelne Ereignisse

In einer solchen Fallanalyse werden alltägliche oder markante bzw. krisenhafte Ereignisse detailliert untersucht, um deren übergreifende und exemplarische Aussage herauszufinden. Im Fokus stehen dabei Hintergrundannahmen und Bedeutungen, die in der Regel nicht explizit thematisiert werden, sondern der Situation immanent sind. Es wird gleichermaßen das Problem gesucht, für welches die beobachteten Praktiken eine Lösung darstellen.

Als Beispiel kann die Untersuchung des Aspekts der familiären und kommunalen Ordnung und die Stärkung der Position von Frauen angeführt werden. In der Fallanalyse der Selbsthilfegruppen stellte sich heraus, dass die Thematisierung der sozialen Position der Teilnehmer*innen innerhalb ihrer Familien und in ihrer Nachbarschaft viel Raum einnahm, aber auch die Wirkung der Selbsthilfegruppe auf diese Position. Dieser Aspekt

⁵² Die Abkürzung steht für: Elimination of Violence Against Women Law. Der Gesetzestext ist hier abrufbar: <https://www.refworld.org/pdfid/5486d1a34.pdf> (letzter Aufruf: 30.1.2020)

bleibt in transnationalen Modellen von Selbsthilfegruppen und in Projektbeschreibungen außen vor, obwohl bei der Analyse der vertiefenden Interviews mit den Selbsthilfegruppen-Anleiterinnen, die nah an der Zielgruppe und relativ weit weg vom transnationalen Menschenrechtsdiskurs sind, und in Gesprächen mit den Teilnehmerinnen selbst klar wurde, welche hohe Relevanz diese Wirkung für die Teilnehmer*innen hat. Die Erfolge ehemaliger Teilnehmerinnen wurden von anderen Frauen an diesen Indikatoren der Außenwirkung gemessen, nämlich mit Nachbarinnen sprechen zu können, ein Netzwerk zu bilden und ihre Position in ihrer Familie und ihrer Community zu stärken. Die Bedeutung dieses Aspekts trat durch die Analyse einzelner Ereignisse und Situationen hervor.

Rekonstruktion von Interaktionen

Um auf die „Vollzugslogik“ (ebd. Breidenstein et al. 2013: 146) solcher Interaktionen mit religiösen Führern zu schließen, wurden in der Untersuchung der Aushandlungsbeziehungen einzelne Sequenzen von Interaktionen rekonstruiert. Neben der Berücksichtigung von Sequenzialität, Verlangsamung und Immanenz dieser Interaktionen (vgl. ebd: 151) wurden einzelne Gespräche schrittweise analysiert, sodass jedes Detail zunächst als gleich wichtig angesehen wurde. Damit wurde die Interpretation am jeweiligen Text bzw. innerhalb der jeweiligen Situation vorgenommen. Erst nach der Analyse der jeweiligen Sequenz wurde diese wieder in einem größeren Zusammenhang betrachtet. Auf diese Weise wurden beispielsweise identifiziert, wie die Schritte bei der Aufnahme von Aushandlungsbeziehungen von Aktivist*innen zu religiösen Führern aussehen, sowie die einzelnen Merkmale solcher Aushandlungsbeziehungen.

3.3.3 Identifikation eines Schlüsselthemas

Nach der Detailanalyse der Fälle gilt es die Perspektive wieder zu erweitern und auf die gesamte Untersuchung zu richten. Danach stellt sich die Frage, welches Thema diese Fälle trotz unterschiedlicher Elemente verbindet. Um solch ein „Schlüsselthema“ (Breidenstein et al. 2013: 157) zu erarbeiten, müssen alle Daten in ihrer Gesamtheit berücksichtigt werden sowie alle analysierten Fälle auch in Rückbindung an die ethnologische

Literatur und theoretischen Ansätze erneut betrachtet werden, denn dieses übergeordnete Thema stellt die Studie in den Kontext aktueller wissenschaftlicher Diskurse (vgl. ebd.).

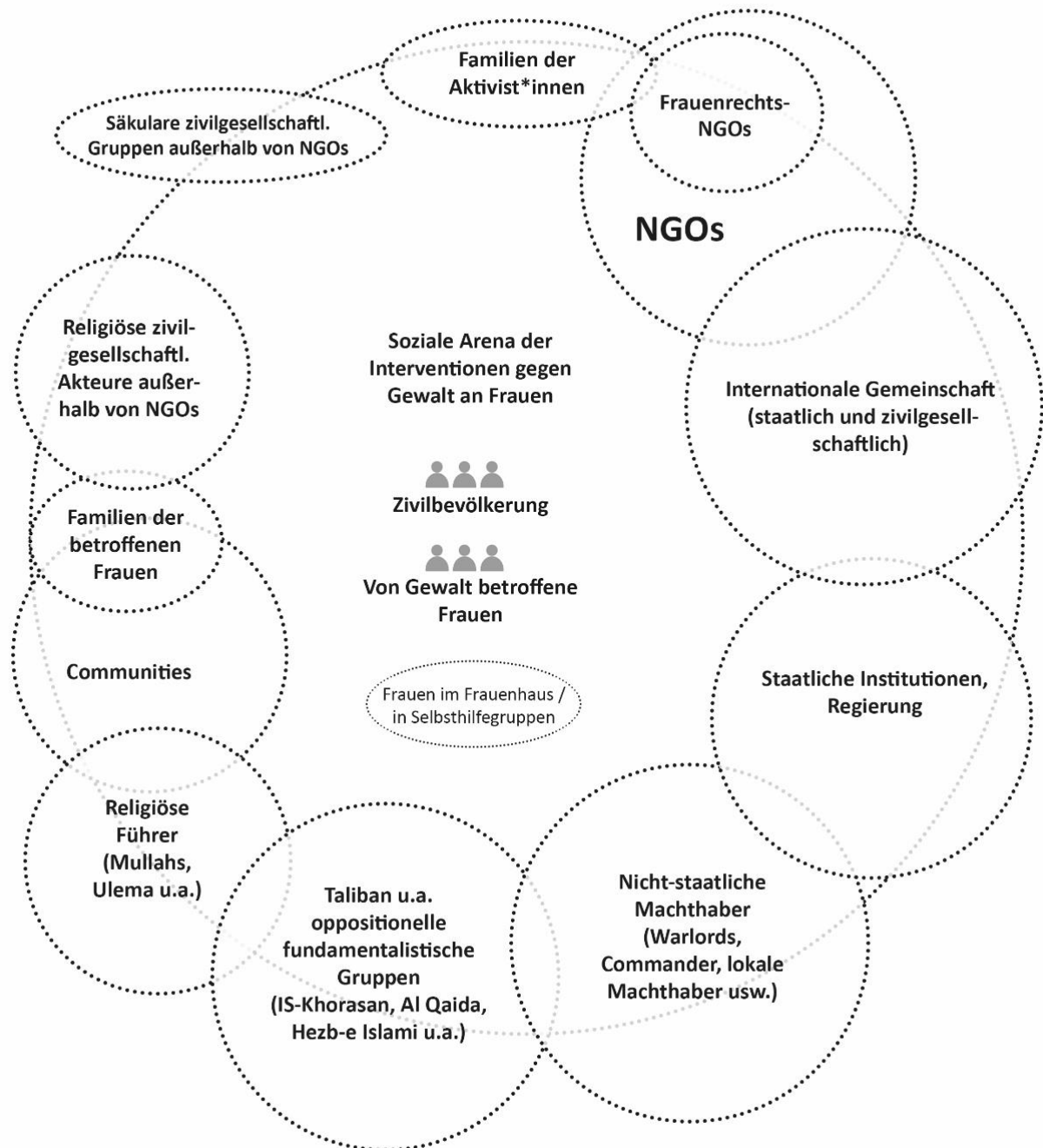
Die untersuchten sozialen Übersetzungs- und Aushandlungspraktiken konnten analytisch mit dem von Merry konzipierten Modell der Untersuchung sozialer Menschenrechtspraxis (2005, 2006a, 2006b) verknüpft werden. Sowohl die Interventionsform der Selbsthilfegruppe als auch des Frauenhauses sind transnationale Modelle, die in Afghanistan adaptiert werden, und ihre Anwendungen durch Frauenrechts-NGOs lassen sich als Prozesse der Übersetzung und Aushandlung von Geschlechternormen und Praktiken innerhalb eines komplexen Geflechts rechtlichen und sozialer Normen deuten. Frauenrechts-NGOs leisten hierbei Übersetzungs- und Anpassungsarbeit in einem Feld, das von Machtdifferenzen geprägt ist. Gleichzeitig führen sie Aushandlungsprozesse, unter anderem mit religiösen Führern, um einen sozialen Wandel hinsichtlich der Geschlechternormen voranzutreiben.

4 Zur Positionierung von Frauenrechts-NGOs in der Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan

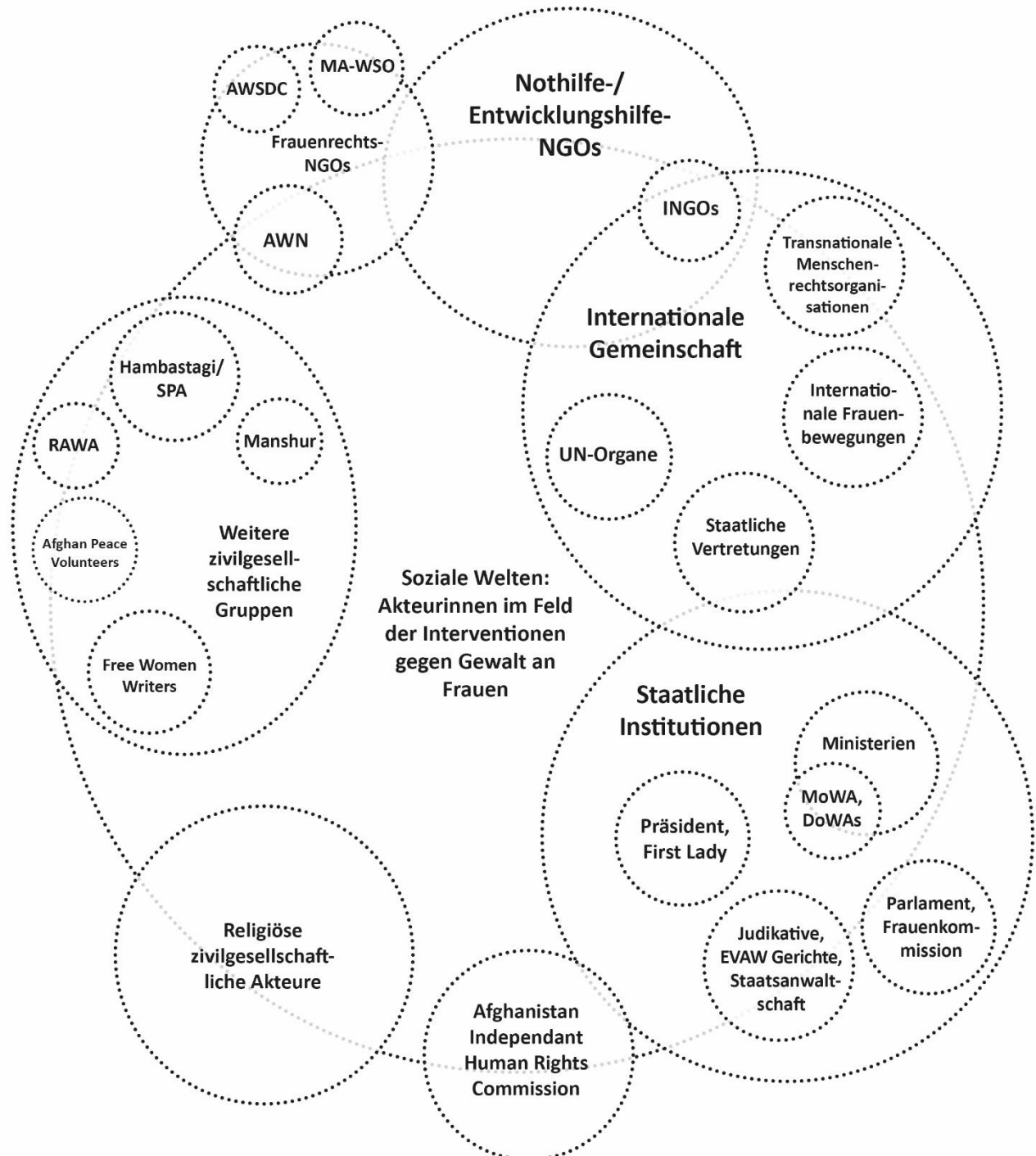
Das Untersuchungsfeld dieser Forschungsarbeit visualisiert Graphik I: die „Soziale Arena“ der Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan (Clarke 2012: 79 ff.). Mit dem Fokus auf afghanische Frauenrechts-NGOs, welche sich gegen Gewalt an Frauen engagieren, wird diese im Folgenden analysiert.

Um nachzuvollziehen, welche Position den Frauenrechts-NGOs innerhalb der komplexen Machtverhältnisse zukommt, ist es notwendig, das inhaltliche Engagement selbst, die Aktivist*innen und auch ihre Organisationen historisch-politisch zu kontextualisieren. Daher werden in einem ersten Schritt historische Entwicklungen für Frauenrechte dargestellt, gefolgt von einer Analyse biographischer Hintergründe von Aktivist*innen. Um die Positionierung von Frauenrechts-NGOs innerhalb dieser Sozialen Arena zu untersuchen, werden die verschiedenen Akteur*innen, die gegen Gewalt an Frauen tätig sind, in Graphik II klassifiziert. Anhand dieser Visualisierung der Sozialen Welten (vgl. ebd.) wird in weiteren Schritten dargestellt, was diese jeweils auszeichnet und worin sie sich voneinander unterscheiden. Dabei liegt die Differenzierung zwischen den verschiedenen Akteur*innen in ihrer „Handlungsverpflichtung (*commitment to action*)“ als dem zentralen Akt der Grenzziehung zwischen oder innerhalb von Sozialen Welten“ (Clarke 2012: 152). Im Anschluss werden daraus die konkreten Bedeutungen und Implikationen abgeleitet, die mit der Positionierung von Frauenrechts-NGOs innerhalb dieser Sozialen Arena verbunden sind.

Graphik I: Soziale Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan



Graphik II: Soziale Welten/Akteur*innen der Interventionen gegen Gewalt an Frauen in Afghanistan



4.1 Historische Entwicklungen für Frauenrechte

Organisierte Frauenrechtsarbeit wurde im öffentlichen Raum Afghanistans im 20. Jahrhundert vorrangig von Männern vorangetrieben, obwohl auch Frauen auf unterschiedliche Weise Einfluss auf politische Belange genommen haben: Wie Tapper (1991) in ihrer Studie einer paschtunischen Gemeinschaft zeigt, wirken Frauen politisch auf hochrelevante Heiratsentscheidungen und darüber auf soziopolitische Dynamiken der Gesamtgemeinschaft. Auch Baldauf (2013) argumentiert, eine binäre Sicht (wie staatlich vs. nicht-staatlich und politisch vs. privat) werde der Komplexität afghanischer sozialer Ordnungen nicht gerecht, denn sowohl Frauen selbst als auch familiäre Beziehungen stehen auf vielfältige Weise in wechselseitiger Beeinflussung mit kommunalen, sozioreligiösen bis hin zu national relevanten soziopolitischen Verhältnissen. Diese Perspektive ermöglicht zwar differenzierte und emische Analysen der politischen Partizipation von Frauen, dennoch ist einschränkend darauf hinzuweisen, dass politische Einflussnahme für Frauen oftmals nur auf indirektem Weg möglich war und ist.

Bis in die 1960er-Jahre wurden Reformen bezüglich der Veränderung von Geschlechterverhältnissen überwiegend durch Regierungen initiiert, anstatt dass diese aus einer Bewegung in der Bevölkerung resultierten. Hier sind besonders zwei Regierungen hervorzuheben: die Regentschaft König Amanullahs sowie die kommunistische Ära (vgl. Dupree 1984: 306 ff.; Ahmed-Ghosh 2003; Kandiyoti 2007b). Die Reformversuche König Amanullahs, der von 1919 bis 1929 regierte, wurden von ihm und seiner Frau Soraya sowie einigen Frauen der liberalen Oberschicht in Kabul getragen (vgl. Ahmed-Ghosh 2003: 2 f.). Seine kontroversen Vorhaben, Polygamie, Kinderheirat und die Austausch-ehe abzuschaffen sowie den Brauch des Brautpreises⁵³ einzudämmen, trugen zu seinem Sturz bei. Nawid spricht hier von einer frühen afghanischen Frauenbewegung der Oberschicht (vgl. Nawid 2007: 59). In den 1960er-Jahren begannen Arbeiter*innen, Schüler*innen und Studierende in städtischen Betrieben, Schulen und Universitäten⁵⁴ für gerechtere Bedingungen und mehr Mitbestimmung zu protestieren, wobei hier zunehmend

⁵³ Die Verwendung des Begriffs *Brautpreis* in dieser Arbeit wird in Kapitel 5 erläutert

⁵⁴ Seit 1948 konnten Frauen Literatur und seit 1959 Medizin studieren, ab 1961 auch koedukativ (vgl. Knabe 1977: 166 ff.).

auch Frauen außerhalb der politischen Elite mitwirkten. 1968 erreichten diese Streiks und Proteste einen Höhepunkt (vgl. Emadi 1990). Einige Mädchen und Frauen schlossen sich kommunistischen Frauengruppen an, andere beteiligten sich am Widerstand gegen die sowjetische Besatzung und organisierten Demonstrationen (vgl. Dupree 1984: 332 f.). Jedoch wurden Frauen auch innerhalb der Widerstandsbewegung zunehmend marginalisiert, unter anderem aufgrund der finanziellen Unterstützung islamistischer Gruppen durch die USA (vgl. Dupree 1984: 334; Fluri 2008: 38 f.).

Parallel dazu formierte sich eine islamisch-fundamentalistische Bewegung, die sich diesen Protesten und besonders den Forderungen nach einer Liberalisierung von Frauenrechten und einer entsprechenden Entwicklung in den Städten auch mit gewaltsamen Angriffen entgegenstellte (vgl. Emadi 2002: 22 ff.). In mehreren großen Demonstrationen verwehrten sich überwiegend junge Frauen dagegen, dass solche konservativ-fundamentalistischen Kräfte die Errungenschaften der letzten Jahre zurückzunehmen versuchten (vgl. Dupree 1984: 309 f.). So demonstrierten 1970 etwa 5000 Schülerinnen und Studentinnen in Kabul, nachdem dort Säureattentate auf Frauen in westlicher Kleidung verübt wurden (vgl. Brodsky 2004: 42). Aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bewegungen bildeten sich kommunistische Parteien, die auch für eine größere Geschlechtergerechtigkeit eintraten (vgl. Dupree 1984: 308 f.; Ahmed-Ghosh 2003: 6). Allerdings wurden auch bei der kommunistischen „People’s Democratic Party of Afghanistan“ (PDPA) die Veränderungen weitgehend von Männern kommuniziert und angestoßen:

„Very few women spoke out publicly on the subject. The egalitarian ideology was still provided by men, who continued to dominate the reform movement“ (Nancy Dupree 1984: 309).

Die Verfassung von 1964 garantierte Frauen gleiche Rechte, unter anderem das Recht auf Bildung und Arbeit. Ihre Reform des Familienrechts legte ein Mindestheiratsalter fest und sah die Einführung einer amtlichen Registrierung der Eheschließung zusätzlich zur religiösen Heiratszeremonie vor, um dadurch Kinder- und Zwangsheirat zu minimieren. Gleichzeitig wurde der Brautpreis gesetzlich abgeschafft (vgl. Barfield 2010: 233). Zum Ziel setzte sich die 1966 gegründete *Democratic Organisation of Afghan Women* (DOAW) als Untergruppe der PDPA neben der Alphabetisierung von Frauen ebenfalls die Abschaffung von Zwangsehe und Brautpreis und setzte später die Frauenrechtsagenda der kommunistischen Regierung um (vgl. Nawid 2007: 61 ff.).

Als erste größere außerinstitutionelle Frauenbewegung gründete sich 1977 die *Revolutionary Association of Women in Afghanistan* (RAWA), die mit einer unabhängigen feministischen und nationalistischen Agenda bis zum Ende der Talibanzeit und darüber hinaus überwiegend im Untergrund in Afghanistan und Pakistan operierte (vgl. Brodsky 2004; Fluri 2008; Exo 2017, siehe auch Kapitel 4.4.2).

Gemeinsam mit dem Afghan Women's Network, das sich 1995 im pakistanischen Exil formierte, übten weite Teile der internationalen Frauenbewegung⁵⁵ erfolgreich Druck auf ihre jeweiligen Regierungen aus und trugen dazu bei, dass das Talibanregime international nicht anerkannt wurde (vgl. Moghadam 2009: 77). Während des Talibanregimes und nach dessen Ende gründeten sich die meisten der heutigen Frauenrechts-NGOs.

4.2 Biografische Hintergründe von Aktivist*innen

Individuen nehmen in Prozessen sozialen Wandels entscheidende Funktionen ein, ohne die solche Veränderungsprozesse nicht möglich wären, und gestalten diese mit. Auch wenn der Fokus dieser Arbeit nicht auf der Erforschung der individuellen Hintergründe von Aktivist*innen liegt, soll doch zunächst analysiert werden, welche biografischen Erfahrungen zur Motivation für ihre Arbeit beigetragen haben, welche familiären und sozialen Hintergründe für ihr Engagement in ihrer aktuellen Lebenssituation eine Rolle spielen und welche anderen Voraussetzungen und Bedingungen für Aktivismus im Rahmen von NGO-Arbeit relevant sind. Bei dieser Analyse wurden in erster Linie Aussagen von Aktivist*innen berücksichtigt, die heute leitende Positionen in NGOs innehaben.⁵⁶

⁵⁵ Zu nationalen und internationalen Frauenbewegungen vgl. Al-Ali 2000, 2008; Alvarez 2009; Azim et al. 2009; Basu 2010; Ferree/McClurg Mueller 2004; Ferree/Tripp 2006; Jad 2007; Lenz 2010; Moghadam 1994, 2003, 2007, 2009; Molyneux 1998; Nash 2005; Nave-Herz 1997; Roces/Edwards 2010; Saba 2005; Schröter 2013.

⁵⁶ Die Auswahl wurde aufgrund des Fokus auf Aktivismus im Rahmen von NGO-Arbeit getroffen, sowie aus forschungspraktischen Gründen, insbesondere aufgrund wegfallender sprachlicher Barrieren. Weiterführende biographische Forschungen mit einem breiteren Spektrum von Aktivist*innen wären zu begrüßen, um noch umfassendere und differenziertere Einblicke in Hintergründe und Motivationen von Aktivist*innen zu erhalten.

Mit *Aktivist*innen* sind im Rahmen der vorliegenden Arbeit Frauen und Männer gemeint, die entweder als Teil ihrer bezahlten Arbeit oder ihres ehrenamtlichen Engagements im öffentlichen Raum tätig werden, um Frauenrechte auszuweiten und Gewalt gegen Frauen und Mädchen zu minimieren. Dabei verbinden sie diese Tätigkeiten mit einer persönlichen Motivation, wie auch im folgenden Zitat verdeutlicht wird:

„Whether I had a formal job with an organization or not, I have been looking at women rights as a priority for me, and I have been supporting a lot of advocacy initiatives, whoever has been part of, or has been the initiator.“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016).

Nicht alle von ihnen bezeichnen sich jedoch selbst als „Aktivistin“, wie folgendes Zitat zur Selbstbeschreibung veranschaulicht:

„I don't know whether I can call myself activist but I want to really do something for women and also to be involved and whether I'm in a school, whether I'm in the family or in the society, to judge about women position and fight with the inequalities but in a very meaningful way and meaningful way for me means to always argue with fair justification.“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

In Abgrenzung dazu stehen Frauen und Männer, die bei einer Frauenrechtsorganisation angestellt sind und dort für Frauenrechte arbeiten, ohne jedoch ein persönliches Engagement und Interesse mit dieser Tätigkeit zu verbinden. Darüber hinaus interessieren sich viele Frauen und auch Männer für die Verbesserung der Frauenrechtssituation und für eine Minderung von Gewalt gegen Frauen, engagieren sich aber aus unterschiedlichen Gründen nicht aktiv, beispielsweise aus Zeitmangel, weil sie keine Möglichkeit kennen, aktiv zu werden, oder von ihrer Familie daran gehindert werden. Manche von ihnen beteiligen sich über soziale Medien oder suchen nach Arbeitsmöglichkeiten, innerhalb derer sie sich für Frauenrechte engagieren können.

Neben Unterschieden in den individuellen Biografien von *Aktivist*innen* fallen mehrere gemeinsame prägende Erfahrungen auf, die von ihnen als Anlass und Motivation für ihr persönliches Engagement genannt werden. Nicht überraschend, aber auffallend deutlich ist, wie dominant eigene Kriegs- und Migrationserfahrungen und damit die jüngere politische Geschichte als persönlicher Weg zum Aktivismus geführt hat. *Aktivist*innen* berichten von ihrer kriegsbedingten Migrationsgeschichte in den Iran, nach Pakistan oder in die USA, überwiegend während der letzten Kriegsphase, teilweise aber auch bereits zu Beginn der Kriegshandlungen nach dem Einmarsch sowjetischer Truppen.

Verbunden mit diesen Erfahrungen sind Lebens- und Arbeitssituationen, die von humanitärer Hilfe geprägt waren, beispielsweise die Mitarbeit bei der Versorgung von anderen afghanischen Geflüchteten, die in Lagern in Pakistan lebten und nicht die Möglichkeit hatten, eigene Wohnungen zu beziehen oder bei Verwandten zu wohnen. Auch die Unterstützung von Frauen in Afghanistan, die unter dem Talibanregime lebten, war vereinzelt in von Pakistan aus koordinierten Projekten möglich, wie eine Aktivistin sich erinnert:

„I came to Afghanistan during the Taliban, for example, two three times because we had small kitchen gardening projects for women and we were helping like five six women to come together under name of kitchen gardening where they were gardening because the Taliban wouldn't allow more than that. But using that opportunity of kitchen gardening, we arranged for them to continue with their literacy, like education, I was giving them health education messages and all that“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Neben der geteilten dominanten Kriegs- und Migrationserfahrung benennen rückblickend nahezu alle Interviewpartner*innen eigene oder beobachtete Unterdrückungssituationen und Gewalterfahrungen als Ausgangspunkt für ihr Engagement, wie dies in folgendem Zitat deutlich wird:

„we were working in camp, refugee camps; in these refugee camps I saw a lot of difficulties, that women were suffering and they were not like... involved in any decision-making process, but at the same time, too much torture, too much violence against women. And that made me to be very sensitized and I was like collecting money for...from my rich family members to those poor women and I started like helping them with money in the beginning, I didn't know how to help them but I was always thinking that why that woman was beaten up by her husband?“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

Auch eigene Diskriminierungserfahrungen innerhalb humanitärer Institutionen durch internationale Mitarbeiter*innen im Umgang mit lokalen Angestellten motivierten die Aktivist*innen letztendlich zu ihrem Einsatz:

„they would use you like they have you in remote control, they would just order, do this and do that, and then the whole credit would go to them. [...]. And I actually started fighting for my own right“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016)

Ebenfalls wird strukturelle Diskriminierung in Gesetzen als auslösendes Moment für das Engagement für Frauenrechte genannt. So beschreibt ein Aktivist, wie er durch seine Arbeit, die unter anderem in der Analyse des afghanischen Zivilgesetzbuches bestand,

erkannte, dass dieser gesetzliche Rahmen die Gewalt gegen Frauen noch fördert. Zusätzlich musste er feststellen, dass die Mehrheit im Parlament sich weigerte, dies zu ändern. Zusammengenommen veranlasste dies ihn dazu, sich als Menschen- und Frauenrechtsaktivist zu engagieren.

Auch eigene Gewalterfahrung kann ein Motivationsgrund für das Engagement von Frauenrechten sein. So schildert eine Aktivistin, wie sie sich unter schwierigsten Bedingungen aus einer Zwangsverheiratung im Alter von 14 Jahren befreite. Die Erzählungen eigener Erfahrungen geben nicht nur Hinweise auf die persönliche Motivation und die Handlungsmacht von Aktivist*innen, sondern auch auf die Kompetenzen, über die sie verfügen.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund wehren sie sich gegen Perspektiven, die wenig Raum für ein Verständnis afghanischer Frauen als Aktivistinnen mit eigenen Strategien lassen und sie stattdessen nur einseitig als Opfer von Unterdrückung porträtieren. Eine Aktivistin formuliert dies folgendermaßen:

„Afghan women are so often talked about in the West and we are barely listened to. We are talked about but we are not talked at and talked with“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Bei der konkreten Umsetzung des Engagements der Aktivist*innen in ihrer jeweiligen Lebenssituation wird die Relevanz ihrer Familienzusammenhänge deutlich, in welche sie eingebunden sind und innerhalb derer sie ihr Engagement aushandeln. Dies manifestiert sich zum einen in vielfältigen Hinweisen auf familiäre Unterstützung, allerdings erleben insbesondere die weiblichen Aktivistinnen auch Grenzen, welche sich häufig auf Sicherheitsrisiken beziehen, besonders in Verbindung mit ihrer medialen Sichtbarkeit. Dies kann auch in Forderungen münden, das eigene Verhalten in Bezug auf Schutzstrategien anzupassen. Andererseits schildern Aktivistinnen auch erfolgreiche Auseinandersetzungen aufgrund von familiären Widerständen bei der Realisierung des eigenen Aktivismus, wie das Vermeiden von Verwandtschaftsangehörigen, die den Frauenrechtsaktivitäten kritisch gegenüberstehen. In Gesprächen werden auch Situationen häuslicher Gewalt angedeutet bzw. von Dritten berichtet.

⁵⁷ Auch Hassan (2009) betont die Agency afghanischer Aktivistinnen.

Vieles deutet darauf hin, dass die hier fokussierten Aktivist*innen nicht nur in privilegierten Positionen arbeiten, sondern überwiegend auch aus Milieus gebildeter und wohlhabender Familien kommen. Vorwiegend unterstützende familiäre Hintergründe in Bezug auf ihr Engagement tragen zusammen mit ihrer persönlichen Motivation dazu bei, dass sie einflussreiche Positionen in der NGO-Frauenrechtsarbeit besetzen.

Auch aufgrund der NGOisierung des Aktivismus (vgl. Jad 2007) ist davon auszugehen, dass eine größere Anzahl interessierter Frauen und einige Männer entweder gar nicht oder nur in einem begrenzten Rahmen in bestehende Aktivitäten eingebunden werden, denn der Zugang zu Positionen in NGOs ist stark begrenzt. Hier ist nicht in erster Linie politisches Engagement gefragt, sondern spezielle fachliche Kenntnisse: Bewerber*innen in NGOs benötigen englische Sprachkompetenzen, Computerkenntnisse, die Fähigkeit, politische Zusammenhänge zu analysieren, Projekte zu konzeptualisieren und diese finanziell als auch inhaltlich zu managen.

4.3 Frauenrechts-NGOs

Insbesondere das Feld des Frauenrechtsaktivismus entwickelte sich nach 2001 aufgrund des großen internationalen Interesses schnell von selbstorganisierten Engagements hin zu einem professionalisierten NGO-Aktivismus. Eine Aktivistin, die aus den USA zurückkehrte, um sich für Frauenrechte und den Aufbau des Landes zu engagieren, beschreibt diese Dynamik:

„When I arrived in Afghanistan, I thought, OK fine, I am sure there are things that you learned and you know, in that part of the world, it could be of use to the Afghan women. So I just started. It was not because I had a job, or an NGO or anything like that, to be honest, I was not even aware of the whole NGO game of the world and then I realized how big that is.“ (Interview, Aktivistin, 11.11.2014)

In kurzer Zeit nahmen mehrere Organe der Vereinten Nationen sowie staatliche und nichtstaatliche Institutionen aus Dutzenden von Ländern ihre Arbeit in Kabul auf und begannen Machbarkeitsstudien und Pilotprojekte durchzuführen. Projektgelder für verschiedene Zielgruppen wurden bereitgestellt, und die Verbesserung der ökonomischen, gesundheitlichen, rechtlichen und Bildungssituation von Frauen und Mädchen wurde

zu einem zentralen Ziel der internationalen Entwicklungshilfe. Neben den internationalen Organisationen existierten bereits afghanische NGOs mit unterschiedlicher Zielrichtung und weitere befanden sich in der Gründungsphase.

17 Jahre später sind insgesamt 1912 afghanische und 179 internationale NGOs in Afghanistan registriert.⁵⁸ Frauenrechts-NGOs ordnen sich wie alle NGOs der Regierung unter, akzeptieren diese sowie auch die Rolle der Internationalen Gemeinschaft zumindest grundsätzlich und folgen damit dem transnationalen Entwicklungs- und Demokratisierungsdiskurs. Sie unterstehen der Kontrolle des Wirtschaftsministeriums, welchem sie regelmäßig Bericht über Aktivitäten und Finanzen⁵⁹ erstatten müssen. Das NGO-Gesetz schreibt neben Gemeinnützigkeit, Verbot (partei-)politischer Betätigung sowie der Unterstützung von Terrorismus, Gewalt und Drogenhandel auch das Verbot missionarischer Aktivitäten vor.⁶⁰

Um einen Einblick in unterschiedliche Entstehungsgeschichten und heutige Arbeitsschwerpunkte von Frauenrechtsorganisationen zu geben, werden im Folgenden das Netzwerk und die beiden Frauenrechts-NGOs, in welchen die teilnehmende Beobachtung stattfand, exemplarisch vorgestellt. Dabei wird sowohl auf ihre Gründungsgeschichte als auch auf ihr heutiges Selbstverständnis eingegangen.

4.3.1 Das Afghan Women's Network

Das *Afghan Women's Network* (AWN)⁶¹ weist einerseits die rechtliche Organisationsform einer NGO auf, nimmt gleichzeitig aber auch als Netzwerk einen zentralen Platz als Bindeglied zwischen Frauenrechts-NGOs ein⁶². Da die Gründungsgeschichte des AWN eine

⁵⁸ Die angegebenen Zahlen beziehen sich auf 2018. Die jeweils aktuelle Liste der registrierten NGOs kann auf https://ngo.gov.af/ngo_list/english/index.php eingesehen werden (letzter Abruf: 30.1.2020).

⁵⁹ Die Finanzierung einer NGO kann durch Spenden, Projektfinanzierungen und Mitgliedsbeiträge, aber auch durch wirtschaftliche Aktivitäten erfolgen (vgl. NGO-Gesetz).

⁶⁰ Das NGO-Gesetz ist hier einsehbar: <https://ngo.gov.af/415/ngos-law> (letzter Abruf: 30.1.2020).

⁶¹ Vgl. www.awn-af.net (letzter Abruf: 30.1.2020)

⁶² Neben AWN bestehen weitere NGO-Netzwerke, die als Dachorganisationen unterschiedliche Interessen von NGOs vertreten, Z.B. ACBAR für afghanische und internationale NGOs: <http://www.acbar.org/> und ENNA für europäische NGOs: <https://www.baag.org.uk/member/ayenda/european-network-ngos-afghanistan-enna> (letzter Abruf 30.1.2020)

zentrale Rolle in der Politisierung vieler Aktivist*innen darstellt, wird ausführlich auf sie eingegangen.

Gründung in Pakistan

Mit der Beschreibung der Entstehungsgeschichte des *Afghan Women's Network* wird nicht beabsichtigt, einen historischen Ablauf festzuschreiben. Viele Frauen waren an der Entstehung des Netzwerkes beteiligt, weshalb ebenso viele Perspektiven auf seine Gründungsgeschichte bestehen.

Als Initialzündung zur Gründung des Netzwerkes gilt die vierte UN-Weltfrauenkonferenz in Beijing im Jahr 1995, an deren Hauptkonferenz und dem parallel stattfindenden NGO-Forum insgesamt 47.000 Delegierte aus 189 Staaten teilnahmen.⁶³ Die afghanische Regierung unter Rabbani entsandte keine Frauendelegation zur Hauptkonferenz und begründete dies gegenüber der UN mit technischen Schwierigkeiten des Flugzeugs⁶⁴, während sie ihrer Bevölkerung nicht vorenthielt, dass solche Veranstaltungen als unislamisch abzulehnen seien. Eine bereits damals aktive Frauenrechtsaktivistin erinnert sich folgendermaßen an den Moment:

„And then 1995 it was the Beijing conference, they did not allow a delegation from Afghanistan to go. They announced publicly that they are discussing unislamic issues, we are not going to allow the Afghan delegation... some people from the NGOs went, but one or two women, not more, with the Pakistani delegation, no woman was representing from Afghanistan, from inside Afghanistan, from the Government.“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

Wie sie sich als eine der wenigen afghanischen Teilnehmerinnen in Beijing gefühlt hatte, beschreibt eine dieser frühen NGO-Aktivistinnen wie folgt:

„I joined a group of Pakistani women, it was big, a huge group [...] it was a time when I felt really very lonely. I thought, there is nobody from Afghanistan [...] only one lady in one group, and one lady in the other group and the other woman in the other group.“ (Interview, Aktivistin, 19.11.2014)

⁶³ Vgl. die Abschlusserklärung der Konferenz: https://beijing20.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/csw/pfa_e_final_web.pdf (letzter Abruf 30.1.2020)

⁶⁴ So lautet die Erklärung von G. M. Sukhanyar, dem Geschäftsträger der afghanischen Botschaft in Beijing, in seinem Grußwort an die Konferenz. Elektronisches Dokument: <http://www.un.org/esa/gopher-data/conf/fwcw/conf/gov/950911185711.txt> (letzter Abruf: 30.1.2020)

Trotz dieser Schwierigkeiten kehrten einige der afghanischen Teilnehmerinnen inspiriert von der Konferenz zurück und gründeten daraufhin ein Netzwerk in verschiedenen pakistanischen Städten, in denen sie mit ihren Familien im Exil lebten:

„It was not a lot of women, we were really few. (...) Then slowly we began this Afghan Women Network. Few, 2, 3 in Peshawar, (...) from Islamabad and (...) from Quetta, although it was not easy but we were calling by phone or travelling.“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

Von Peshawar wurde die humanitäre Hilfe für Afghanistan während des Bürgerkriegs koordiniert. Bereits vor der Entstehung von AWN existierten verschiedene afghanische Frauengruppen in Peshawar: Frauen unterschiedlicher NGOs trafen sich zur *Women Discussion Group*, unterstützt durch die NGO-Dachorganisation *Agency Coordinating Body for Afghan Relief and Development* (ACBAR). Im UNIFEM-Büro in Peshawar traf sich eine *Gender ad hoc Advocacy Gruppe*, um politische Forderungen zu formulieren und zu kanalisieren. Nach und nach formierte sich AWN und wurde dabei von Akteur*innen wie UNIFEM und ACBAR unterstützt.

Aufgrund unterschiedlicher familiärer Hintergründe entstanden interne Machtdynamiken innerhalb des sich entwickelnden Netzwerkes, die sich vor dem Hintergrund des Bürgerkrieges in Afghanistan verschärften, der auch die geflüchtete Bevölkerung in viele Konfliktfraktionen spaltete. In Islamabad lebten vorwiegend wohlhabendere Familien der ehemaligen urbanen politischen Elite Kabuls. Viele von ihnen vertraten einen moderaten Islam und befürworteten eine demokratische politische Ordnung. In Peshawar hingegen lebte die Mehrheit der aus Afghanistan Geflüchteten, vorwiegend ärmere und konservativere Familien, von denen viele mit Parteien von Mudschahedin verbunden waren. Aus den Konflikten im Kontext dieser familiären Hintergründe ergaben sich ideologische Differenzen zwischen liberaleren und konservativeren Haltungen innerhalb des Netzwerkes.

AWN befasste sich von Beginn an mit der praktischen Unterstützung besonders bedürftiger Frauen in den Flüchtlingslagern sowie auf politischer Ebene mit dringlichen Themenbereichen, insbesondere Frieden und Menschenrechte für Frauen. Informationen, die über den Feldzug der Taliban aus Afghanistan zu ihnen drangen, besonders über deren drakonische Maßnahmen gegenüber Frauen, motivierten sie zusätzlich, ihre politische Arbeit fortzusetzen. So unterstützten sie die politische Forderung, die Taliban-

regierung international nicht anzuerkennen und arbeiteten dazu ab 1997 mit der US-amerikanischen *Feminist Majority Foundation* zusammen, die die Kampagne „Stop Gender Apartheid in Afghanistan“ startete.⁶⁵ Da die UN wegen ihrer Positionierung zum Talibanregime international unter Druck standen, waren sie einerseits froh, afghanische Frauen als Ansprechpartnerinnen zu haben. Andererseits hielten sie sich auch in ihrer Unterstützung der sensiblen Frauenfrage zurück. Eine Aktivistin beschreibt die Reaktion einer UNIFEM-Mitarbeiterin wie folgt:

„I went to [...]. I thought she was a bit modern. I suggested to form a network of Afghan women. She said: oh that is a very sensitive issue. I don't want to touch that.“ (Interview, Aktivistin, 19.11.2014)

Afghanische UN-Mitarbeiter*innen reisten während des Talibanregimes nach Afghanistan und gelangten dadurch an Informationen über die Situation von Frauen, die im Exil nicht zugänglich waren. Schon bevor die Taliban Kabul einnahmen, begann sich durch diese Verbindungen eine AWN-Gruppe in Kabul zu formieren.

Bereits 1996 wählten die AWN-Mitglieder ihr erstes Executive Committee und zwei Jahre später wurde die erste Charta (1998) verabschiedet.⁶⁶ AWN sollte – jenseits von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit – als Plattform für politische Arbeit genutzt werden. Zu dieser Zeit verfügte AWN weder über Personal noch über andere finanzielle Ressourcen, denn vor 2001 gab es keine Lobby für die Belange afghanischer Frauen und dementsprechend wenig Fördergelder. Dies änderte sich mit dem Sturz des Talibanregimes 2001 rapide, sodass afghanische Frauen wie die Mitglieder von AWN über Nacht als Ansprechpartnerinnen plötzlich gefragt waren. Allerdings wurde infrage gestellt, ob sie wirklich die „unterdrückten afghanischen Frauen“ repräsentierten. In dieser Frage zeigte sich bereits die in den folgenden Jahren noch stärker werdende Problematik der mangelnden Repräsentation der Diversität afghanischer Frauen in den internationalen Medien. Das folgende Zitat einer Aktivistin verdeutlicht dieses Spannungsfeld:

⁶⁵ Dazu kritisch: Hirschkind/Mahmood 2002; Russo 2006

⁶⁶ Vgl http://afghandata.org:8080/xmlui/bitstream/handle/azu/3769/azu_acku_pamphlet_hq1735_6_a446_1999_w.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letzter Abruf 30.1.2020)

„Still in Peshawar, people were coming, interviewing us... before that nobody cared about us. Always internationals were speaking on behalf of and about ‚poor Afghan women‘, who were culturally never allowed to speak. Our history disappeared, everybody saw us like under Taliban. AWN women were portrayed as not the real Afghan women, just impressed by international things. We insisted we want to speak on ourselves.“ (Interview, Aktivistin, 19.11.2014)

Mit der Intervention und dem vorläufigen Kriegsende eröffneten sich Möglichkeiten für afghanische Familien, aus dem Exil zurückzukehren. Da nun Ressourcen für politische und humanitäre Arbeit zur Verfügung standen, etablierte AWN, wie viele andere Organisationen, ein Büro in Kabul. AWN vernetzte nun nicht mehr nur einzelne Frauen miteinander, sondern in erster Linie Organisationen. Dadurch entwickelte es sich zu einer Plattform für politische Teilhabe für NGOs und individuelle Mitglieder. Weiterhin wurden Kontakte zu internationalen Frauenbewegungen geknüpft, beispielsweise zu *Women Living Under Muslim Laws*⁶⁷ und zu US-amerikanischen Frauenbewegungen.

Ein wichtiger Meilenstein in der politischen Arbeit erzielte AWN mit seinem Beitrag zur Etablierung der Verfassung von 2004, in der es erfolgreich für die rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen kämpfte. Im darauffolgenden Prozess unterstützte AWN die politische Beteiligung von Frauen, beispielsweise in der Loya Jirga und im Parlament, die zur derzeit gültigen Quotenregelung führte. Darüber hinaus engagiert es sich für eine Reform des Justizsystems, insbesondere das Ringen um das EVAW-Gesetz als nationale Umsetzung von CEDAW, und beteiligt sich an der Erstellung des CEDAW-Schattenberichts⁶⁸.

Heutiges Selbstverständnis des Netzwerkes

AWN wird heute von vielen internationalen und nationalen Akteur*innen als die größte Frauenrechtsorganisation für Advocacy-Arbeit in Afghanistan wahrgenommen. Sie repräsentiert 125 Frauenorganisationen⁶⁹ und 3500 individuelle Mitglieder und sieht sich

⁶⁷ <http://www.wluml.org/> (letzter Abruf 30.1.2020)

⁶⁸ Schattenberichte leisten eine kritische Kommentierung der regulären Regierungsberichte an die UN aus zivilgesellschaftlicher Perspektive, vgl. <http://awn-af.net/index.php/cms/content/501> (letzter Abruf 30.1.2020)

⁶⁹ Die Liste der Mitgliedsorganisationen ist hier einsehbar: <http://awn-af.net/index.php/cms/content/59> (letzter Abruf: 30.1.2010)

selbst als „cornerstone of Afghanistan’s growing women’s movement and women’s organizations operations“ (AWN Strategie 2015). AWN ist ein wichtiger Gesprächspartner für Geldgeber und Regierung auf nationaler und internationaler Ebene. Um die Vielfalt der unterschiedlichen Stimmen afghanischer Frauen auf internationalen Konferenzen zu repräsentieren, führt AWN im Vorfeld Konsultationsprozesse durch.⁷⁰

AWN ist ein vollständig afghanisches Netzwerk, die Arbeitssprache in der Kabuler Geschäftsstelle ist Dari. Die Leitung ist ausschließlich von Frauen besetzt, wobei das Team geschlechtergemischt ist. Die Organisationsstruktur umfasst eine Generalversammlung, einen siebenköpfigen Vorstand und eine beratende Core Group. Die Geschäftsführung liegt bei der Direktorin und ihrer Stellvertreterin. Das Hauptbüro in Kabul beschäftigt 42 Mitarbeiter*innen (2015) und etwa 70 Mitarbeiter*innen in sieben Zweigstellen in den Provinzen. Bis 2013 hatte AWN nur Zweigstellen in Herat und Jalalabad, ab da auch in Paktia, Mazar, Kunduz, Kandahar und Bamyan; in jeweils angrenzenden Provinzen kooperiert AWN mit lokalen Partnerorganisationen.

Langfristig hat sich AWN folgendes Ziel gesetzt: „To ensure that policies, programs and mechanisms are in place to advance women’s empowerment and gender equality in Afghanistan by 2019“ (AWN Strategie 2015). Daran kommt bereits seine Ausrichtung und Orientierung an einer rechtsstaatlichen Logik zum Ausdruck.

AWN agiert heute in drei strategischen Feldern:⁷¹ (1) politische Partizipation und Leadership von Frauen: Beispielsweise unterstützt AWN die Kandidatur von Frauen im Parlament und in der Regierung durch Trainings und führt Leadership-Trainings für Frauen in den Provinzen durch. (2) gesellschaftlicher und rechtlicher Schutz von Frauen: AWN engagiert sich für Gesetzesvorhaben wie z.B. das EVAW-Gesetz, die Reformation des Familiengesetzes und verteidigt die Frauenschutzhäuser gegen regelmäßig wiederkehrende Anfeindungen. Außerdem reagiert AWN mit Pressemitteilungen auf Fälle extremer Gewalt gegen Frauen und Mädchen, die in den Medien publik werden. (3) Frauen

⁷⁰ So z.B. im Vorfeld des NATO-Gipfels im September 2014 in London: https://www.cordaid.org/media/medialibrary/2014/09/AWN_statement_to_NATO_summit.pdf (letzter Abruf 30.1.2020)

⁷¹ AWN Strategie 2015-2017: <http://awn-af.net/index.php/cms/content/499> (letzter Abruf 30.1.2020)

in Frieden und Sicherheit: AWN engagiert sich durch konsultative Prozesse, Weiterbildungen der Mitglieder und durch Teilnahme an nationalen und internationalen Konferenzen für die Berücksichtigung der Belange von Frauen bei Friedensinitiativen.

Um diese Ziele zu erreichen, nutzt AWN drei Mittel: Advocacy, Networking und Capacity Building, wobei Advocacy zum wichtigsten und größten Arbeitsfeld von AWN gehört. AWN arrangiert Treffen mit Regierungsvertreter*innen, u.a. dem Präsidenten, der First Lady und der Frauenministerin, um aktuelle Gesetzesvorhaben zu beeinflussen. Vernetzung betreibt AWN in erster Linie mit den bestehenden individuellen und NGO-Mitgliedern von AWN. Um von AWN ins Netzwerk aufgenommen zu werden, muss eine Organisation das – allerdings nicht alleinige – Ziel verfolgen, die Lebenssituationen von Frauen zu verbessern oder politische und strukturelle Veränderungen dafür zu erwirken. Potenzielle neue Mitglieder lernen AWN durch Events, Workshops und Mund-zu-Mund-Propaganda kennen. AWN führt Kampagnen durch, z.B. zu Jahrestagen (wie dem Weltfrauentag, 16 days of activism und One Billion Rising) und Konsultationsprozesse für Berichte (wie Women Visioning, NATO recommendations etc.). NGOs nutzen diese Plattform einerseits, um größeres politisches Gewicht für ihre Lobbyarbeit zu gewinnen, und andererseits, um die Sichtbarkeit und damit auch Gefährdung ihrer Organisation möglichst kleinzuhalten. Im Hinblick auf Capacity Building führt AWN Schulungen zu verschiedenen Inhalten wie Advocacy, Management und Leadership, Kommunikation, aber auch zu spezifischeren Themen wie Datenerhebungsmethoden und zur Nutzung der AWN-Datenbank durch, die sich sowohl an AWN-Mitarbeiter*innen als auch an AWN-Mitgliedsorganisationen richten.

4.3.2 Afghan Women Skills Development Center (AWSDC)

Die Gründerin des Afghan Women Skills Development Center (AWSDC)⁷² nahm ab 1996 an Treffen des AWN in Peshawar teil und sammelte dadurch Erfahrung in der politischen Arbeit für Frauenrechte.

⁷² Vgl. <http://awfdc.org.af/> (letzter Abruf 30.1.2020)

Gründung in Pakistan

1999 gründete sie, noch in Peshawar, gemeinsam mit mehreren Mitstreiter*innen die NGO mit dem Namen AWSDC mit dem Ziel, afghanische Frauen in den Flüchtlingslagern unter anderem durch Alphabetisierungs- und Englischkurse und durch Einkommen schaffende Maßnahmen zu unterstützen. Von Anfang an verbanden sie diese Maßnahmen mit Gesprächen über die Rechte von Frauen. Während der ersten drei Jahre arbeitete das Team unentgeltlich.

Nach dem Sturz des Talibanregimes zog die Organisation nach Kabul um. Zunächst begann AWSDC in Parwan mit Alphabetisierungskursen und kleinen Einkommen schaffenden Maßnahmen wie der Herstellung von Steppdecken. Dort begannen sie auch, erste Frauen-Shuras einzurichten. Als Frauen hatten sie Zugang zu ihren Geschlechtsgenossinnen in den Gemeinden:

„Why we succeeded, because we entered as women, and that was the best approach for us. As women we could enter to the community, we were even allowed to go to the families and to talk with the men, brothers, husbands. That was the best way to encouraging the community and to educating community regarding women’s rights and also providing opportunities for women.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014).

Eine der zentralen Erfahrungen von AWSDC in dieser Anfangszeit war es, die notwendigen Veränderungsprozesse langsam anzugehen, wie im folgenden Zitat deutlich wird:

„Then we found women who were not able to go from one house to another, then after 2 or 3 years we succeeded to have a woman representative of Parwan. She joined the MoWA, and she was working. Later on we found that women were keen to join police. Women were keen to come to Kabul, participate in Women’s Day. (...) but we started slowly and step by step. (...) we had worked for more than 4 or 5 years. Then we succeed to create more space for women and community, to educate community to respect and allow women to be part of development and part of the movement.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Heutiges Selbstverständnis der NGO

AWSDC eröffnete 2002 das landesweit erste Frauenschutzhaus in Kabul. Heute führt es vier Frauenschutzhäuser in Kabul, Parwan, Baghlan und Badakhshan. Zusätzlich betreibt AWSDC ein weiteres Haus in Kabul für Aktivistinnen, die Schutz suchen. Als Kunduz 2015 von den Taliban eingenommen wurde, konnten hier mehrere Aktivistinnen mit ihren Familien untergebracht werden.

AWSDC gehört heute zu eine der mittelgroßen und langjährigen, erfahrenen Frauenrechts-NGOs mit einer Gesamtzahl an Mitarbeiter*innen von etwa 160 Frauen und Männern. Das Hauptbüro ist in Kabul, ein weiteres Büro liegt in Parwan. Die Organisation konzentriert sich auf den Schutz von Überlebenden sexualisierter Gewalt und deren ökonomisches Empowerment, die Thematisierung von sexualisierter und geschlechtsspezifischer Gewalt als gesellschaftliches Problem, die Miteinbeziehung von Frauen in Friedensverhandlungen und in weitere Entscheidungsprozesse auf lokaler Ebene.

Die Gründerin von AWSDC vertrat dabei die afghanischen Aktivist*innen international: 2001 repräsentierte sie die Zivilgesellschaft auf der Afghanistan-Konferenz in Bonn auf dem Petersberg. 2007 bekam sie den *Women of Courage-Award* des US State Departments und wurde 2016 von der BBC auf die Liste der *100 inspirational and influential women* gesetzt. 2017 wurde sie in den Hohen Friedensrat berufen.

4.3.3 Medica Afghanistan – Women Support Organisation (MA-WSO)

Die deutsche Frauenrechts- und Hilfsorganisation *medica mondiale e.V.*⁷³ initiierte 2002 ein Programm in Afghanistan zur Unterstützung von Frauen und Mädchen, die von Gewalt betroffen sind.

Gründung in Kabul

Aus diesem internationalen Programm wurde in den folgenden Jahren eine Organisation entwickelt, die seit 2010 unter dem Namen Medica Afghanistan – Women Support Organisation (MA-WSO)⁷⁴ als eigenständige afghanische NGO beim Wirtschaftsministerium registriert ist. Der Hauptsitz von MA-WSO ist in Kabul mit zwei Zweigstellen in Herat und in Mazar-i-Sharif.

Heutiges Selbstverständnis der NGO

MA-WSO versteht sich als Organisation von Frauen für Frauen, ein Grundsatz, der von der Gründerorganisation eingeführt und bis heute übernommen wurde. Männer sind

⁷³ Vgl. <https://www.medicamondiale.org/> (letzter Abruf 30.1.2020)

⁷⁴ Vgl. www.medicafghanistan.org (letzter Abruf 30.1.2020)

bei MA-WSO nur in der Administration angestellt (Finanzen, Logistik, Sicherheit, Fahrer und Wächter), weil diese Tätigkeiten soziokulturell nicht von Frauen ausgeübt werden und es keine Bewerberinnen hierfür gibt.

Der Schwerpunkt der Organisation liegt in der ganzheitlichen Unterstützung von Frauen, die von Gewalt betroffen oder davon bedroht sind, indem sie Rechtshilfe und psychosoziale Beratung erhalten. Nach eigenen Angaben hat MA-WSO seit 2002 etwa 17.000 Frauen und Mädchen dahingehend beraten und begleitet. Die Rechtshilfe besteht aus Aufklärung und Beratung bezüglich der rechtlichen Situation von Klientinnen, ihrer Vertretung in zivilen und strafrechtlichen Fällen oder der Mediation. MA-WSO unterstützt auch die Reintegration der Frauen in ihre Familien nach einem Gefängnisaufenthalt, was ähnlich wie nach einem Aufenthalt in einem Frauenschutzhaus nicht immer gelingt.

Die Kabuler Beraterinnen von MA-WSO erkennen grundsätzliche Veränderungen bei ihren Klientinnen: Ihrer Beobachtung nach sind mittlerweile die meisten Frauen, die zu ihnen in die Beratung kommen, über ihre grundlegenden Rechte informiert. Beispielsweise sei nun weitestgehend bekannt, dass körperliche Gewalt strafbar ist. Der Beratungsbedarf bestehe dennoch, denn viele Frauen wollen nun beim Zugang zum Justizsystem unterstützt werden.

Die psychosoziale Beratung von Frauen, die Gewalt erfahren haben, umfasst Einzel- und Gruppenberatung sowie Krisenintervention und Beratung am Bett bei Klientinnen, die im Krankenhaus liegen. Um die direkte Beratungsarbeit zu ergänzen, arbeitet MA-WSO auch mit Angestellten des Justizsektors, der Polizei und des Gesundheitssystems, um ihre Beratungsangebote bekannt zu machen und um zu erreichen, dass gewaltbetroffene Frauen in diesen Institutionen besser behandelt werden. Sie versuchen, hier einen stress- und traumasensiblen Umgang mit Klientinnen zu etablieren. Begleitend dazu arbeitet die Organisation auch auf der politischen Ebene, meist in Zusammenarbeit mit AWN, um frauenfreundliche Gesetze durchzusetzen.

MA-WSO sieht sich als Expertinnenorganisation, da sich ihre Mitarbeiterinnen fachspezifische Kenntnisse im rechtlichen und psychologischen Bereich aneignen konnten, die in vielen anderen beratenden Organisationen nicht vorhanden sind. Sie betreibt aktiv politische Advocacy-Arbeit und hat sich in den entsprechenden Gremien Respekt und

Anerkennung erworben. Durch ihre Entstehungsgeschichte verfügt die Organisation über gute Kontakte zu internationalen Beraterinnen, von denen ihre Mitarbeiterinnen weitergebildet werden.

4.4 Weitere Akteur*innen in der Sozialen Arena

Bei den weitere Akteur*innen in der Sozialen Arena sind Interventionen gegen Gewalt an Frauen nicht unbedingt das Haupttätigkeitsfeld, jedoch führen sie Aktivitäten durch, die in diesem Rahmen relevant sind. Inwiefern sie sich von den Frauenrechts-NGOs unterscheiden und was sie mit ihnen verbindet, zeigt die weitere Analyse ihrer Handlungsverpflichtungen. Dabei werden nicht nur ihre Tätigkeiten in den Blick genommen, sondern auch, wem sie sich darin verpflichtet sehen, wie sie wahrgenommen werden, und wie besondere Umstände, wie es in Afghanistan die Frage der Sicherheit ist, auf ihre Organisationen einwirken (vgl. Clarke 2012: 153 f.).

4.4.1 NGOs der Nothilfe und der Entwicklungszusammenarbeit

Zum Aufgabenspektrum von NGOs der Nothilfe und der Entwicklungszusammenarbeit gehören von akuter Not- und Katastrophenhilfe bis hin zu längerfristig angelegten Maßnahmen der Armutsbekämpfung auch sämtliche Maßnahmen zur Bildung und Gesundheitsvorsorge. Viele der Organisationen nahmen ihre Tätigkeit entweder bereits während des zehnjährigen Krieges in Afghanistan auf, der 1978 infolge der Besatzung durch die Sowjetunion begonnen wurde, oder wurden in diesem Zeitraum im Land gegründet. Einige von ihnen verfügen über Jahresbudgets in Höhe zweistelliger Millionen US-Dollarbeträge und arbeiten mit mehreren tausend Mitarbeiter*innen an vielen Standorten in ganz Afghanistan. Sie leisten seit Jahrzehnten anstelle des Staates existenzielle Unterstützung für die kriegsgeplagte Bevölkerung, wobei einige von ihnen auch im Rahmen von Interventionen gegen Gewalt an Frauen aktiv sind.

Nothilfe- und entwicklungsorientierte NGOs fühlen sich in erster Linie den Bedürfnissen der Zivilbevölkerung verpflichtet. Der Direktor einer afghanischen NGO formuliert das Credo folgendermaßen:

„We are not so stuck in our own policies, rules and regulations, we are flexible. Our directors, our board of advisors, we are all watching: what is in need, what is in the favour

of Afghanistan? So let's apply that one. What is the demand of the common people, the community people?" (Interview, NGO-Direktor, 4.8.2016)

Als humanitäre Akteure beanspruchen sie politische Neutralität und sehen deshalb ihre Aufgabe nicht darin, Entscheidungen der Regierung, zum Beispiel in Bezug auf Gesetzesvorhaben, zu beeinflussen. Während sich Frauenrechts-NGOs intensiv für den Erhalt des EVAW-Gesetzes einsetzen, verweist derselbe Direktor in dieser Hinsicht auf das Justizministerium und das Parlament:

„We are not involved on EVAW law – this belongs to the MoJ and the parliament“ (Interview, NGO Direktor, 4.8.2016)

Hier stellt sich die Frage, was genau politische Neutralität bedeutet und inwiefern es möglich ist, sie zu beanspruchen. Finanziert werden Nothilfe- und Entwicklungsprojekte entweder direkt oder indirekt von der Internationalen Gemeinschaft – mit Umweg über das entsprechende Ministerium. Die Maßnahmen sind in ihrer Planung in den internationalen Entwicklungsdiskurs eingebettet, beispielsweise in die Ziele für Nachhaltige Entwicklung der Vereinten Nationen⁷⁵, wodurch die durchführenden NGOs dieser Logik und ihren Geldgebern verpflichtet sind. Ebenfalls arbeiten NGOs unter der Ägide der afghanischen Regierung und eng mit den zuständigen Ministerien bzw. ihren Unterstrukturen zusammen. Um arbeiten zu können, müssen alle in Afghanistan tätigen NGOs beim Wirtschaftsministerium registriert sein. Zusätzlich müssen sie mit jenen Ministerien ein *Memorandum of Understanding* (MoU) abschließen, in deren Aufgabenbereich ihre Arbeit fällt, beispielsweise mit dem Gesundheits- oder Bildungsministerium oder mit dem Ministerium für ländliche Entwicklung. NGOs unterstützen durch diese Zusammenarbeit die Legitimität von Regierungsstrukturen und deren Instrumente wie Justizsystem und Polizei auf lokaler Ebene.

Die genannten Beziehungen zur Internationalen Gemeinschaft und zur Regierung stellen im Kontext Afghanistans bereits politische Positionierungen dar. Aus der Perspektive der Bevölkerung sind sie bereits ein Grund, solchen Aktivitäten zunächst misstrau-

⁷⁵ Die *Ziele für Nachhaltige Entwicklung* (*Sustainable Development Goals*, SDGs) sind Entwicklungsziele, die die Vereinten Nationen für 15 Jahre festlegten (2016 bis 2030), welche die *Millennium Development Goals* (MDGs) ablösen. Im Gegensatz zu diesen gelten sie für alle Länder weltweit. Vgl. <https://sustainabledevelopment.un.org> (letzter Abruf 30.1.2020).

isch oder ablehnend zu begegnen. Infolgedessen sind die Organisationen trotz ihrer deklarierten politischen Neutralität und Orientierung an den Bedürfnissen der Bevölkerung gezwungen, sich ihre Legitimation seitens der Bevölkerung immer wieder von neuem einzuholen und im jeweiligen lokalen Kontext zu vertreten. Dieses Spannungsfeld wird in den Äußerungen von NGO-Vertreter*innen durchaus als problematisch beschrieben, allerdings wird es aufgrund ihrer Herangehensweise als gelöst betrachtet:

„[We] have very good reputation by people, government, ... as they have been working for so many years in the country, even during Mujahedin and Taliban time. [Our NGO] is known to respect culture, religions, ... [Our NGO] is socially accepted. [Our NGO] sees these as very applicable strategies to be able to touch sensitive issues.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 6.4.2017)

Als Ausweg aus diesem Dilemma sehen die NGO-Mitarbeiter die Rücksprache mit der jeweiligen Gemeinde, die zur Mitbestimmung zurate gezogen wird. So werden regelmäßige Treffen abgehalten, um Projekte zu diskutieren und Ideen und Vorschläge von Gemeindeangehörigen, Ältesten und Mullahs einzuholen.

Gerade bei umstrittenen Fragen wie der beruflichen Tätigkeit von Frauen sieht eine NGO durch die lokale Akzeptanz eine Möglichkeit, die Gemeinschaft dazu zu bewegen, sich für den Schutz der Projekte auch gegenüber bewaffneten oppositionellen Gruppen wie den Taliban einzusetzen:

„We had a comprehensive health center [in] a very tough area. But even in that area, I had 3 midwives, one female doctor, two female nurses. And we convinced the community, the mullah, Imam, and those people, and then they were protecting that one from the Taliban.“ (Interview, NGO Leiter, 4.8.2016)

Seitdem „gender“ eine Querschnittsaufgabe in der weltweiten Entwicklungszusammenarbeit ist, sind NGOs seitens der Geldgeber dazu angehalten, den Umgang mit Geschlechterverhältnissen und potenzielle Auswirkungen auf diese in Projektanträgen zu reflektieren. Während manche NGOs dies in erster Linie als Pflichtübung praktizieren, die hauptsächlich in der schriftlichen Planung stattfindet, definieren andere Organisationen Frauen und Mädchen als eine der besonders vulnerablen Bevölkerungsgruppen, die sie mit ihren Projekten unterstützt wissen wollen.

Darin offenbart sich nun ein weiteres Spannungsfeld in der Handlungsverpflichtung von Nothilfe- und entwicklungsorientierten NGOs, und zwar die Frage nach dem Umgang mit unterschiedlichen Interessen innerhalb der Zivilbevölkerung. Der zuständige

afghanische Abteilungsleiter einer internationalen NGO gibt an, dass seine Organisation erst seit 2013 Projekte gegen geschlechtsspezifische Gewalt umsetzt, da sich lokale Gesundheitsmitarbeiter*innen bis dahin geweigert hatten, gewaltbetroffene Frauen zu unterstützen, denn aus der Perspektive des traditionellen Rechts bestand darin ein Normbruch. Die Mitarbeiter*innen befürchteten einerseits Untersuchungen der Polizei, warum einer von Gewalt betroffenen Frau geholfen wurde, und andererseits bestand die Gefahr, dass der Ehemann bzw. die Familie der Frau sich gegen eine Einmischung in familiäre Angelegenheiten unter Umständen gewaltsam zur Wehr setzen könnte. Der internationale Leiter einer INGO⁷⁶, die sich unter anderem für die Standardisierung von psychologischer Erster Hilfe einsetzt, lehnt ein Eingreifen in konkreten Fällen häuslicher Gewalt ab, wie die folgende Gesprächsnotiz belegt:

„gbv ist family issue, sie mischen sich da nicht ein. Wenn weibliche community health counsellors da sind, werden auch die Frauen aufmerksam gemacht auf Möglichkeiten, wie sie sich selbst helfen können bei psychischen Folgen z.B. von häuslicher Gewalt.“ (FFN 4.4.2017)

Aber auch wenn gewaltbetroffenen Frauen geholfen wird, ist es für NGO-Mitarbeiter*innen dennoch schwierig, eine gesundheitliche Behandlung zu Ende zu führen und anschließend in Kontakt mit den betroffenen Frauen zu bleiben, da grundsätzlich Distanz bis hin zu Misstrauen gegenüber Regierungsangestellten und NGO-Mitarbeiter*innen herrscht.⁷⁷

Nothilfe- und entwicklungsorientierte NGOs sind bemüht, Neutralität sowohl auf familiärer als auch auf politischer Ebene zu bewahren. Wenn Projekte gegen Gewalt an Frauen durchgeführt werden, versuchen sie deshalb nicht, Machtverhältnisse im individuellen Geschlechterverhältnis zu verändern. Ebenso stellen sie diejenigen Diskurse und Machtverhältnisse nicht infrage, die solche sozialen Normen aufrechterhalten und verstärken. Ein Beispiel dafür ist die im folgenden Gesprächsausschnitt dargestellte humanitäre Unterstützung von Witwen und Schwangeren als einem durch den Krieg besonders geschwächte Personenkreis: Sowohl bei der Mudschahedin-Regierung ab 1992

⁷⁶ INGO steht für Internationale NGO

⁷⁷ Zu Distanz und Misstrauen zwischen Bevölkerung und Regierungsvertreter*innen vgl. Centlivres-Demont/Centlivres 2013; Barfield 2013.

als auch beim Regime der Taliban ab 1996 werden die politischen Hintergründe der Kriege und Zusammenhänge zwischen den jeweiligen Machthabern und Gewalt gegen Frauen nicht thematisiert:

„From 1994 we have started Health Sector Response due to the poor health status at that time of women and children, mortality and morbidity among the children and women were so high [...] in 1996 we established clinics, primary health care centers [...] We had many types of wars and had lots of orphans as consequences, so we provided some humanitarian projects to widows as well and urgent support to pregnant women.“
(Interview, NGO-Mitarbeiter, 4.8.2016)

Neben der Sicherstellung, dass die Bevölkerung versorgt ist, streben die entwicklungsorientierten NGOs vor allem eine Professionalisierung der Hilfe an. Diese Entwicklung kommt auch dem Feld der Interventionen gegen Gewalt an Frauen zugute und trägt teilweise dazu bei, Schutz und Versorgung von gewaltbetroffenen Frauen zu verbessern. Ein Beispiel dafür ist der Aufbau einer landesweiten Datenbank für Fälle von Gewalt gegen Frauen in Koordination mit UN-Organisationen. Weiterhin trugen NGOs mit Expertise im Gesundheitssektor neben UN-Agencies und der WHO unter der Ägide des Gesundheitsministeriums dazu bei, dass ein formalisierter Ablauf für das Management von Vergewaltigungsfällen in Kliniken entwickelt wurde. Zur Prävention von Gewalt gegen Frauen führen Nothilfe- und entwicklungsorientierte NGOs auch Workshops zum Umgang mit Gewaltopfern für Angehörige des staatlichen Sicherheits- und Rechtssektors durch wie zum Beispiel Polizist*innen, Anwält*innen, Staatsanwält*innen und Richter*innen sowie für Vertreter der Gemeinden wie Mullahs und Gemeindeälteste.

4.4.2 Zivilgesellschaftliche Gruppierungen außerhalb von NGOs

Für zivilgesellschaftliche Gruppen bestehen drei Möglichkeiten der formalen Etablierung: Zuerst besteht die Möglichkeit einer Registrierung als NGO beim Wirtschaftsministerium, was eine Bindung an das NGO-Gesetz bedeutet. Zweitens können sich solche Gruppen auch beim Justizministerium als Soziale und Kulturelle Organisation eintragen lassen, sodass auf diese das Gesetz für Soziale Organisationen angewandt wird. Drittens existieren noch zwei Formen religiöser Stiftungen (*awqaf* und *bunyad*), für die nach dem Zivilgesetzbuch von 1977 eine Registrierung bei lokalen Unterfunktionen des Justizministeriums vorgesehen ist und deren Aufsicht das Religionsministerium innehat (vgl. Borchgrevink 2007: 24).

Eine formale Registrierung impliziert allerdings gleichzeitig eine Akzeptanz des Zentralstaates, weshalb viele Gruppierungen diese verweigern. Unter anderem betrifft dies die in großer Zahl existierenden religiösen Gruppen und Netzwerke, von denen viele der derzeitigen Staatsgewalt ablehnend gegenüberstehen (vgl. Borchgrevink 2007; CPAU 2007; Osman 2012, 2015).⁷⁸ Welche Rolle Frauen innerhalb dieser Gruppen spielen und inwiefern dort Geschlechterverhältnisse und Gewalt gegen Frauen verhandelt werden, wurde bislang noch wenig erforscht.⁷⁹

Um einen Einblick in die Diversität zivilgesellschaftlicher Gruppierungen zu geben, die sich aus unterschiedlichen Gründen von NGOs abgrenzen, sich jedoch ebenfalls als Akteur*innen in der sozialen Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen begreifen, werden nun fünf Gruppen mit unterschiedlichen ideologischen Ausrichtungen und Organisationsformen vorgestellt. Nicht in allen Fällen konnten die Handlungsverpflichtungen umfassend ermittelt werden.

Solidarity Party/Hambastagi

Die Solidarity Party of Afghanistan (SPA)/Hambastagi ist eine politische Partei und befindet sich damit am Übergang zwischen einer zivilgesellschaftlichen und staatlichen Sphäre. Da sie zum Forschungszeitpunkt nicht auf der staatspolitischen Ebene, beispielsweise im Parlament, tätig ist, sondern analog zu einer zivilgesellschaftlichen Gruppe handelt, wird sie in diesem Abschnitt dargestellt. Sie wurde 2004 von etwa 700 Mitgliedern gegründet und strebt ein unabhängiges, demokratisches und säkulares Afghanistan an. Als notwendige Voraussetzung für eine solche Entwicklung sieht sie die juristische Aufarbeitung der Kriegsverbrechen der letzten vier Jahrzehnte. Das Erreichen von Geschlechtergerechtigkeit ist eines ihrer Hauptziele, weshalb sie dies bereits

⁷⁸ Auf den umstrittenen Begriff der Zivilgesellschaft und die Verortung von NGOs in dieser kann hier nicht vertieft eingegangen werden. Jedoch sind Definitionen, die unter Zivilgesellschaft nur jene Gruppierungen fassen, die einerseits unabhängig von staatlichen Strukturen agieren und andererseits die legitime Existenz des Staates anerkennen (vgl. z.B. Orvis 2001: 20), im afghanischen Kontext als fragwürdig anzusehen: Während die staatliche Unabhängigkeit auf struktureller Ebene bei NGOs hinterfragt werden muss, wird von einem Teil der religiösen Akteure die Zentralregierung in ihrer jetzigen Form abgelehnt.

⁷⁹ Osman (2015: 7) weist darauf hin, dass Jamiat-e Eslah (die afghanische Variante der Muslimbruderschaft), großen Erfolg unter jungen Menschen hat. Sie unterhält Frauengruppen in Kabul und Herat, die Kurse und Seminare durchführen, und erleichtert Frauen den Zugang zur Mitgliedschaft (ebd.: 20).

innerhalb ihrer Partei dahingehend umzusetzen, weil der Frauenanteil der Leitungssitze in jedem Parteigremium mindestens 50 % beträgt.⁸⁰

Die Partei geht davon aus, dass ihre Ziele nur auf politischem Weg zu erreichen seien, also durch Einwirkung auf das politische System. Um dies zu erreichen, verfolgen sie die Strategie, Menschen aus der Zivilbevölkerung für ihre Ziele zu gewinnen. Sie lehnen es momentan ab, sich als Partei auf der politischen Ebene zu betätigen, da sie die bestehende Regierung für undemokratisch halten. Im Gegensatz dazu gehen Frauenrechts-NGOs den entgegengesetzten Weg, indem sie als zivilgesellschaftliche Organisation einen Schwerpunkt auf die Einflussnahme auf politischer Ebene setzen.

Im Zeitraum der Forschung konzentriert sich die Partei landesweit auf die Rekrutierung und politische Bildung neuer Mitglieder. Nach eigenen Angaben hat sie zurzeit etwa 31.000 Mitglieder, von denen 33 % Frauen sind. Während auch städtische Intellektuelle und wohlhabende Unternehmer*innen unter den Mitgliedern sind, kommen die meisten hingegen aus armen und ländlichen Gegenden. Nach Meinung von SPA-Aktivist*innen ist dies kein Zufall, denn einerseits sind diese Menschen direkt von Ungleichheiten betroffen und wissen um ihre Entstehung, und andererseits haben sie im Gegensatz zu besser situierten Parteigenoss*innen wenig zu verlieren, wie eine Aktivistin erläutert:

„Majority of poor people are interested in politics. Because on daily basis they suffer, and they are struggling for a piece of bread for their children. So they want a change. [...] And on the other side, [...] they see what's happening to them, the people who have power, the MPs, the ministers, I don't know, the government, the local commanders, the influential people, what these people are doing on daily basis. [...] Because the MPs from that province let's say, they know how they are involved with the crimes, with the drug mafia, with everything whatever their background is, with the killing of the people, with the showing their power to the people, whatever. [...] This is the reason that majority of our party members are from those communities. [...] Even within the party members, to work with the intellectuals, a little bit well established families, might be difficult. Because at the end they will think of losing something.“ (Interview, SPA-Aktivistin, 21.3.2016)

Die Partei hat Zweigstellen in 24 Provinzen, und darüber hinaus noch Mitglieder in weiteren Provinzen, jedoch kein eigenes Büro, wobei sie in von Taliban kontrollierten Gebieten im Untergrund arbeiten. Ihre Finanzierung beruht auf Mitgliedsbeiträgen und

⁸⁰ Weitere Informationen zu Gründung und Zielen von Hambastagi in Exo 2017: 161 ff. und auf <http://www.hambastagi.org/new/english-section/> (letzter Abruf 30.1.2020).

Spenden von Mitgliedern und Unterstützer*innen, auch von ausländischen Organisationen und Parteien ähnlicher Zielsetzungen. Von Mitgliedern wird erwartet, sich für die Partei zu engagieren, beispielsweise in der Mobilisierung anderer Mitglieder und in der Organisation von Lese- und Diskussionszirkeln, auch spezifisch für die Zielgruppe der Frauen. Der Kampf für Frauenrechte und gegen Gewalt an Frauen nimmt einen zentralen Platz in der Parteiarbeit ein. Neben Alphabetisierungskursen bieten sie für Frauen auch politische Bildung zu Menschenrechten, Gewalt gegen Frauen und politischer Partizipation an.

Öffentlichkeitswirksame Aktivitäten der letzten Jahre waren Aktionen zum Gedenken an die Ermordung von Farkhunda, einer Religionsstudentin, die 2015 an einem Schrein in der Altstadt Kabuls von einem Mob ermordet wurde, der sie fälschlicherweise beschuldigte, Teile des Korans verbrannt zu haben (vgl. Exo 2017: 168 f.).⁸¹ Die SPA unterstützte und organisierte zahlreiche Demonstrationen, in denen sie die Verwicklung von Machthabern in diesen Mord publik machte, und errichtete ein Denkmal am Ort des Verbrechens. In diesem Zusammenhang kritisieren sie die Frauenrechts-NGOs, weil diese die wahren Täter nicht benennen und sie dadurch schützen:

„if a crime is committed against women but you don't name the perpetrators, you support them.“ (Interview, SPA-Aktivist, 11.4.2017).

Aufgrund dieser politischen Positionierungen muss sich die SPA ausführlich mit der Frage der Sicherheit auseinandersetzen, obwohl Sicherheit für die SPA ein mehrdeutiger Begriff ist. In erster Linie benennt eine Aktivistin die vollkommene Vogelfreiheit bzw. Schutzlosigkeit von Frauen, die weder Meinungsfreiheit noch sonstige Freiheiten haben:

„at least you should have a freedom to speak a little bit. Even that is for me security. But in Afghanistan (...) there is no security. Not only that there is bombing like killing and all that [...] You're not secure from nothing here in this country, especially being a woman.“ (Interview, SPA-Aktivistin, 21.3.2016)

Mitglieder der SPA erwarten Angriffe sowohl von Regierungsseite als auch von den verschiedenen staatlichen und nichtstaatlichen Machthabern sowie den oppositionellen Kräften wie Taliban und IS, die sie öffentlich kritisieren. Während der Erhebungsphase

⁸¹ Vgl auch <http://www.tomdispatch.com/blog/175997/> (letzter Abruf 30.1.2020)

der Interviews wechselte eine der Führungspersonen zweimal pro Woche die Unterkunft, betrat für einen längeren Zeitraum nicht das eigene Büro und sprach nur einmal pro Monat öffentlich über die Medien, um die Gefahr eines Anschlags zu verringern.

Mit der fehlenden Sicherheit hängt auch zusammen, dass laut SPA grundlegende Rechte nicht zugestanden werden wie das Recht auf Bildung:

„So security is not that: because security is worse I cannot go to education. Security is because they are not believing in educating a woman and they are not making all those, let's say investment for the education of women to have, so I'm not having security to have my education, because I am banned from it. Or if it's come to the health sector, if it's come to the economic sector, it's come to all this [...].“ (Interview, SPA-Aktivistin, 21.3.2016)

Stattdessen werde das Argument der (Un-)Sicherheit von staatlicher Seite genutzt, um Frauen von ihren Rechten fernzuhalten und daran zu hindern, diese einzufordern, wie eine Aktivistin beschreibt:

„security became a good reason for them to stop you from everything. Always. Security is not good, therefore there is no clinic in that village for those women who's pregnant and to come out and not dying from pregnancy or child birth. [...] Security became a good tool in the hand of everybody, to stop you from your education, from being active in the economic sector, in the political sector, in the social sector, in the cultural sector, in every sector. Especially when it comes to the women.“ (Interview, SPA-Aktivistin, 21.3.2016)

Revolutionary Association of Women in Afghanistan

Die Frauenorganisation *Revolutionary Association of Women in Afghanistan* (RAWA) wurde 1977 in Kabul von einer Gruppe afghanischer Frauen unter der Führung der Kabuler Studentin Kishwar Kamal gegründet, die unter dem Namen Meena bekannt ist (RAWA 2016: About RAWA). Meena wurde 1987 im pakistanischen Quetta durch den afghanischen Geheimdienst, mutmaßlich in Zusammenarbeit mit der religiös-fundamentalistischen Gruppierung um Gulbuddin Hekmatyar ermordet (ebd.).⁸² RAWA setzt sich zum Ziel, die Geschlechternormen in Afghanistan dahingehend zu verändern, dass dies zu einer gleichberechtigten Teilhabe von Frauen am familiären, gesellschaftlichen

⁸² Weitere Informationen zu Gründung, politische Ausrichtung und Organisation von RAWA bei Fluri 2008 und Exo 2017: 203 ff. sowie auf www.RAWA.org (letzter Abruf 30.1.2020).

und politischen Leben führt. Zudem unterstützt die Organisation die Entwicklung Afghanistans zu einer demokratischen, unabhängigen und säkularen Nation. Eine Aktivistin beschreibt den engen Zusammenhang zwischen beiden Zielen:

„Because we think that in a country if there is no independence, if the people is not independent, how we can only talk about the right and the independence of a group, only about women.“ (Interview, RAWA-Aktivistin, 13.3.2016)

Die Organisation positioniert sich mit ihrer Zielsetzung nicht nur gegen die Taliban und deren frauenfeindliche, antidemokratische und auf politischem Islam basierende Politik, sondern auch gegen die im heutigen politischen System integrierten ehemaligen Mudschahedin. Diese politischen Eliten stehen aus ihrer Sicht weder für Demokratie noch für Frauen- und Menschenrechte ein und müssten zunächst der Führungsverantwortung enthoben und ihrer Strafe zugeführt werden:

„Because (...) they committed a lot of crimes during 1992 and 1996 without any investigation, without any trial they come back to the power, and at that time they were only a commander and now they are police commander (...). So they have been governor, or some of them like Dostum, or Khalili, or Fahim, or some of them become as a vice president, so we think to the situation for women and for all people in Afghanistan will never be changed with these people in power because they are criminals, and they should go to trial, and they are fundamentalist, and they are misogynist. With the misogynist and fundamentalist groups it's impossible to make a democratic government to support women.“ (Interview, RAWA Aktivistin, 13.3.2016)

Die Internationale Gemeinschaft unterstützt nach Meinung von RAWA dieses undemokratische System, weil sie ausschließlich an der Verfolgung ihrer eigenen Ziele interessiert ist. Aufgrund dessen kommt eine Zusammenarbeit mit Regierung oder Internationaler Gemeinschaft für sie nicht infrage, weshalb sie nicht über denselben Zugang zu finanziellen Mitteln wie NGOs verfügen.

RAWA-Mitglieder können nur afghanische Frauen werden, die in Afghanistan oder in Pakistan leben (vgl. Fluri 2008: 42). Heute gehören etwa 3000 Frauen RAWA an. Ihre politische Arbeit beinhaltet zum Beispiel die Dokumentation von Menschenrechtsverbrechen,⁸³ Bildung und Aufklärung, die auch durch soziale Aktivitäten ergänzt wird.

⁸³ Während des Talibanregimes erlangte RAWA als eine der wenigen Berichterstatte(r)innen der Gräueltaten kurzfristige Bekanntheit, indem sie unter Burkas versteckt Videos von Hinrichtungen filmten und aus dem Land schmuggelten (vgl. Exo 2017: 248)

RAWA ist basisdemokratisch organisiert (vgl. Exo 2017: 219) und kooperiert mit nationalen und internationalen Organisationen und Netzwerken, die politisch ähnlich ausgerichtet sind.

Seit dem Fall des Talibanregimes sieht RAWA allerdings hinsichtlich der Situation von Frauen nur geringfügige Verbesserungen aufgrund der undemokratischen Politik, dem Misserfolg in der Beendigung des Krieges und der fehlenden Nachhaltigkeit in der Frauenrechtsarbeit.

RAWA fordert eine strikte Trennung zwischen Religion und Staat, seinen Mitgliedern ist es aber freigestellt, als Privatpersonen dem Islam anzuhängen. Allerdings bestehen in der Gruppe Zweifel daran, dass Islam, Frauenrechte und Demokratie vollständig miteinander in Einklang zu bringen sind. Als Beispiele dafür werden islamische Legitimationen für Polygamie und Kinderheirat genannt.

Da RAWA keine legale Organisation ist und ausschließlich im Untergrund arbeitet, werden RAWA-Mitglieder sowohl vom Geheimdienst als auch von regierungsfeindlichen Gruppen wie den Taliban verfolgt. Die Mitglieder sind daher ständig der Gefahr der Verhaftung oder Ermordung ausgesetzt.

Afghan Peace Volunteers

Die *Afghan Peace Volunteers* ist eine Gruppe junger Menschen, die sich 2008 nach der Teilnahme an einem Friedensworkshop an der Universität in Bamyan zusammenschlossen und seit 2011 einen Treffpunkt für junge Menschen in Kabul aufbauen. Sie setzen sich für Gewaltfreiheit, Gleichberechtigung zwischen den ethnischen Gruppen und eine ökologische Lebensweise ein. Auf Initiative eines jungen Arztes aus Singapur, der seit 2004 im zentralafghanischen Bamyan-Tal lebte, ging die Kerngruppe der Peace Volunteers später nach Kabul.⁸⁴ 2016 besuchen etwa 60 bis 80 junge Menschen regelmäßig das Zentrum, etwa ein Drittel von ihnen Mädchen und junge Frauen. Viele weitere Besucher*innen kommen zu besonderen Anlässen wie Ausflügen oder Festen.

⁸⁴ Weiterführende Informationen zu Gründung, Zielen und Aktivitäten der Afghan Peace Volunteers auf <http://ourjourneytosmile.com/blog/about/> und auf <https://de-de.facebook.com/pg/borderfreeAPVs/about/> (letzter Aufruf 30.1.2020)

Die Gruppe organisiert sich basisdemokratisch: Im Zentrum gibt es etwa 24 Arbeitsgruppen, denen sich die jungen Menschen anschließen können, so zum Beispiel ein Medien- und ein Fotografie-Team. Die Straßenkindergruppe unterrichtet jeden Freitag etwa 90 Straßenkinder, und eine weitere Gruppe unterstützt arme Familien mit einem Winterdecken-Nähprojekt. Die Fußballgruppe bringt jede Woche Jungen unterschiedlicher ethnischer Identitäten zusammen, um miteinander Fußball zu spielen, und die Fahrradgruppe, an der auch Mädchen teilnehmen, führt freitags Fahrradausflüge durch. Die Buchhaltungsgruppe führt die Finanzen: Einige Ausgaben, wie zum Beispiel Miete und das Winterdecken-Projekt, werden von privaten Spenden eines Netzwerkes für Gewaltfreiheit finanziert, das Gruppen in den USA, in Großbritannien und in Australien miteinander verbindet. Mit diesen Gruppen tauschen sich die Peace Volunteers monatlich via Skype aus. Langfristig möchte die Gruppe ihre Finanzierung innerhalb Afghanistans sicherstellen.

Eine der Grundlagen der Peace Volunteers ist die Verständigung junger Menschen unterschiedlicher ethnischer Identitäten. Eine junge Hazara-Frau aus Bamyán sieht eine positive Veränderung in persönlichen Einstellungen und Vorurteilen durch die Gruppe:

„I changed a lot. My father and grandfather were killed by Taliban. I did not forget this until four years ago. I learned: if we don't want to forgive one another we cannot have a safe life. [...] I didn't like Pashtun or Tajik. Now I work, sit, eat with them. In Bamyán I didn't see any Pashtun. I was afraid. Here I met Pashtun and shared how we thought about each other before. Pashtun thought it's haram to talk with Hazara. Hazara, Shia thought the same. I am comfortable now. My best friend is Pashtun.“ (Interview, Peace Volunteer, 11.4.2017)

Besonders für Mädchen ist es häufig nicht einfach, die Erlaubnis zu bekommen, zum Zentrum gehen zu dürfen. Hindernisse sind Geschlechternormen, nach denen Mädchen sich möglichst wenig außer Haus aufhalten und nicht mit Jungen zusammenkommen sollen. Weit verbreitet ist zudem die Überzeugung in der Bevölkerung, dass das Engagement für eine friedliche Gesellschaft sinnlos sei:

„They have managed to persuade the father that maybe a day will come when the war will end in Afghanistan, but not her mother. Her mother disbelieves that there will ever be a day, it's been so many years of war. So the mother doesn't think that it's very realistic that she comes here because it seems to be working for something that's not going to happen. And as for the relatives, the relatives also say [...] that it's enough for a girl, an Afghan girl to be able to read and write. That's more than enough. And anyway, they say, girls don't ever get anywhere, and don't ever reach any position of influence or

power. So why do you need to do more than just being able to read and write.“ (Interview, Peace volunteer, 13.3.2016)

Unterdrückung und Gewalt gegen Frauen sehen die Peace Volunteers als eine Form unter vielen existierenden Diskriminierungs- und Gewaltformen, beispielsweise Gewalt zwischen Menschen unterschiedlicher ethnischer Identitäten, Kriegsgewalt und Armut. Aus ihrer Sicht sind alle Afghan*innen in unterschiedlichem Ausmaß davon betroffen. Deshalb gehen sie davon aus, dass ihr Ansatz der grundsätzlichen Gewaltfreiheit und Gleichheit von Menschen auch das Problem der Gewalt gegen Frauen löst. Viele der jungen Frauen berichten von der selbst erfahrenen und beobachteten Diskriminierung von Frauen und Mädchen und sind an Maßnahmen interessiert, dagegen vorzugehen. Eine beispielhafte Aktivität zur Veränderung von Geschlechternormen ist der wöchentliche Fahrradausflug, bei dem die Jungen die Mädchen in die Mitte der Gruppe nehmen, um sie vor verbalen und tätlichen Angriffen von Passant*innen zu schützen:

„They say, these girls have no shame, it’s not in our culture. The girls just continue riding bikes. Maybe they say: what is it to you?“ (Interview, Peace Volunteer, 11.4.2017)

In Bezug auf Sicherheitsvorkehrungen haben die Peace Volunteers keine räumlichen oder materiellen Sicherungen wie Wächter, Schutztüren oder Überwachungskameras. Der Compound und das Haus sind tagsüber offen und können von jedem betreten werden. Während sich die Besucher*innen innerhalb ihres Zentrums vor Diskriminierung und Gewalt geschützt fühlen, befürchten manche Familienmitglieder oder Nachbar*innen, dass dort unmoralische Handlungen stattfinden. Solche Vermutungen könnten zu Übergriffen auf ihr Zentrum führen, was eine der Volunteers als größtes Sicherheitsrisiko einschätzt:

„A. worries sometimes, because there are questions asked, what are girls and boys doing together in the same yard and house. And there are stories of things that happened, not here but in other organisations.“ (Interview, Peace Volunteers, 13.3.2016)

Free Women Writers

Bei „Free Women Writers“ handelt es sich um einen Blog, der 2013 aus der Veröffentlichung eines Buches mit Kurzgeschichten von Frauen hervorging. Zum Zeitpunkt meines Interviews mit einer der Gründerinnen, die mittlerweile in den USA lebt, hatten bereits etwa 115 Frauen ihre Geschichten darauf veröffentlicht, und seine Einträge wurden

monatlich von etwa 30.000 Leser*innen gelesen.⁸⁵ Alle Einträge sind auf Dari oder Pashtu, und einige von ihnen werden ins Englische übersetzt. Neben dem eigentlichen Anliegen des Blogs, einen Austausch zwischen Afghan*innen über ihre alltäglichen Gedanken, Sorgen und Anliegen zu ermöglichen, trägt er auch dazu bei, den afghanischen Frauen auch im internationalen Kontext eine sichtbare Stimme zu geben, anstatt dass lediglich über sie und über ihre Anliegen gesprochen wird.

Die Tatsache, dass Free Women Writers keine NGO ist, wird mit der Unabhängigkeit der Initiative und mit ihrer Bedeutung für die Glaubwürdigkeit des Blogs begründet:

„I want it to be independent. And I want Afghans to know that it is independent, that this is not a foreigner coming and telling them how to live their lives. It's an Afghan woman, who has lived this life... who knows what life is like in Afghanistan. And who is willing to put her own money and her own time into it.“ (Interview, Free Women Writers, 18.4.2016)

Die meisten Beiträge für den Blog stammen von jüngeren Frauen aus Kabul, aber es gibt auch Einsendungen aus anderen Landesteilen. Viele senden nur einmalig einen Eintrag, aber einige schreiben regelmäßig. Die Frage von Gewalt gegen Frauen wird in den Beiträgen sehr häufig thematisiert:

„Gender-based violence is extremely common. Almost every article we talk about... that I get...is somewhat related to gender-based violence. I think that's a really big lesson.“ (Interview, Free Women Writers, 18.4.2016)

Gute Erfahrungen sammelte das Team der Free Women Writers mit der Einbeziehung von Männern in diese Arbeit, denn diese haben nicht nur Beiträge im Blog veröffentlicht, sondern aus Sicht von Free Women Writers auch eine unterstützende Wirkung für das Ziel, Frauen zu stärken.

Die Frage der Sicherheit ist selbst für Onlineveröffentlichungen virulent⁸⁶. Einige Verfasserinnen ziehen ihre Erlaubnis aufgrund der persönlichen Bedrohungslage zurück:

„I've had women who sent me an article. I published it and they emailed me the next day and said: ‚Please delete my article. My family is upset with me and they're being violent.‘ I one time published a woman's article about the Taliban, and she received threats on

⁸⁵ Weitere Informationen zu Hintergründen und Zielen des Blogs auf www.freewomenwriters.org (letzter Abruf 30.1.2020).

⁸⁶ Chancen und Risiken von Cyber-Aktivismus werden u.a. hier diskutiert: <https://www.genderanddevelopment.org/issues/262-icts/> (letzter Abruf 30.1.2020).

Facebook. She wrote me and said please delete my article. And I never publish anything without permission.“ (Interview, Free Women Writers, 18.4.2016)

Den konkreten Unterschied zwischen solchen Androhungen in Afghanistan und in anderen Ländern sieht die Betreiberin des Blogs in der fehlenden staatlichen und gesellschaftlichen Konsequenz auf Drohungen und Anschläge:

„Women's activists in the US can get hate email and can get threats, right? They have, in the past. Women everywhere can get that. The problem is in Afghanistan there's no consequences if something does happen to us. And we have seen time and time again that women have been killed and nobody has done anything about it.“ (Interview, Free Women Writers, 18.4.2016)

Manshur

Eine weitere zivilgesellschaftliche Gruppe mit der Zielsetzung der Stärkung von Frauenrechten ist Manshur, was übersetzt so viel wie „Frauen-Charta“ bedeutet. Dies ist ein Zusammenschluss von sieben Frauen seit Ende 2013⁸⁷, deren Gründerinnen in staatlichen oder regierungsnahen Institutionen arbeiten. Neben der Kerngruppe partizipieren seitdem noch 30 bis 40 weitere Frauen. Mit halbjährlichen Berichten begleiten sie die Regierung in den folgenden sechs für Frauen wichtigen Bereichen kritisch: Zugang zu Gerechtigkeit, Gesundheit, Leadership und politische Partizipation, Bildung, kulturelle, soziale und ökonomische Sicherheit, Frieden und Sicherheit. Zur Verfassung dieser Berichte werden sechs Komitees eingerichtet, die grundsätzlich für alle Frauen offen sind und sich zu den üblichen Bürozeiten treffen. Grundsätzlich will die Gruppe ehrenamtlich und unabhängig von der Internationalen Gemeinschaft arbeiten.

Wie sich in der Darstellung der fünf Gruppierungen zeigte, bestehen neben Frauenrechts-NGOs zahlreiche weitere zivilgesellschaftliche Initiativen, deren Diversität noch weit über die hier vorgestellten Initiativen hinausgeht. Zivilgesellschaftliche Gruppen stehen in unterschiedlichem Ausmaß in Verbindung mit politisch einflussreichen Instanzen wie Regierung, Internationaler Gemeinschaft, nichtstaatlichen Machthabern oder religiösen Führern. Ihre politischen und gesellschaftlichen Ziele sind auch durch

⁸⁷ Über die öffentliche Bekanntgabe der Gründung wird hier berichtet: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2014/02/afghan-women-no-turning-back-201422545149900493.html> (letzter Abruf: 30.1.2020).

solche Instanzen mehr oder weniger stark geprägt, sodass auch die Struktur ihrer Organisationen und ihre finanzielle Situation davon beeinflusst werden. Darüber hinaus ist auch die physische Sicherheit der Gruppenmitglieder und ihrer Infrastruktur unterschiedlich stark bedroht bzw. vor solchen Anfeindungen geschützt, was je nach ihrer Positionierung innerhalb dieses Machtgeflechts sowie von ihrer Verbindung zu ihrer Gemeinde abhängig ist.

4.4.3 Staatliche Akteur*innen

Akteur*innen mit Handlungsverpflichtungen zur Förderung von Frauenrechten und zur Verhinderung von Gewalt gegen Frauen befinden sich in allen Bereichen innerhalb der Staatsgewalt.

In der Exekutive ist hier zunächst der Präsident zu nennen, der die Gesamtverantwortung für die Umsetzung der Verfassung trägt, in welcher auch die Gleichstellung von Männern und Frauen verankert ist. Abhängig von persönlichem Interesse kann auch die First Lady in der Förderung frauenrechtsrelevanter Themen aktiv werden⁸⁸. Eine zentrale Rolle nimmt auf nationaler Ebene das Frauenministerium (Ministry of Women Affairs, MoWA) bzw. auf Provinzebene seine Unterstruktur (Department of Women Affairs, DoWA) ein. Zu den Aufgabengebieten gehören die Überwachung und Förderung aller Gesetze, Regelungen und Richtlinien bei der Umsetzung sowie Verbesserung der in der Verfassung festgelegten Gleichstellung von Frauen und Männern, die auf nationaler Ebene festgeschrieben wurden. Daneben hat es auch einige ganz praktische Funktionen: So stellt es eine wichtige Anlaufstelle für gewaltbetroffene Frauen dar und ist ggf. dafür zuständig, die Ratsuchenden den Frauenschutzhäusern zuzuweisen und ihren Aufenthalt dort zu überwachen. Neben diesem Ministerium mit seinem spezifisch auf Frauen fokussierten Tätigkeitsfeld haben auch alle anderen Ministerien eigene Aufgaben zur Förderung von Frauenrechten und zur Reduzierung von Gewalt gegen Frauen, beispielsweise in der Umsetzung des EVAW-Gesetzes. Infolge des von der Internationalen Gemeinschaft postulierten Gender-Mainstreamings gibt es darüber hinaus

⁸⁸ First Lady Rula Ghani (seit 2014) engagiert sich national und international für die Rechte afghanischer Frauen, vgl.: <https://firstlady.gov.af/en> (letzter Abruf 30.1.2020).

eine Genderabteilung in jedem Ministerium, die Gleichstellungsangelegenheiten beobachtet, anmahnt und umsetzt.

Die Legislative besteht aus dem Zweikammer-Parlament Wolesi Jirga und Meshrano Jirga, in welchen durch eine Frauenquote mindestens 25 Prozent der Sitze weiblich zu besetzen sind. Ein Großteil der Parlamentarierinnen ist stark daran interessiert, Frauenrechte zu fördern, und viele von ihnen haben sich auch zuvor innerhalb von NGOs oder in anderen Zusammenhängen für die Belange von Frauen eingesetzt. Dennoch verfügen sie angesichts hegemonialer Machtverhältnisse⁸⁹ im Parlament und auch aufgrund mangelnder politischer Erfahrung und Herausforderungen in der Kooperation mit Gleichgesinnten bislang über geringe Möglichkeiten, ihre Ziele aktiv voranzubringen und dadurch erfolgreich Politik zu gestalten (vgl. Fleschenberg 2009, 2012; Fleschenberg/Bari 2015). Eine der parlamentarischen Kommissionen ist die Frauenkommission, die nicht nur für die Prüfung und Revision von Gesetzesvorlagen mit Bezug zu Frauenrechten verantwortlich ist, sondern auch die Aufgabe hat, das erforderliche Hintergrundwissen im Parlament einzubringen.

Innerhalb der Judikative gibt es neben den in der Verfassung festgelegten Justizstrukturen auch spezialisierte EVAW-Gerichte und EVAW-Staatsanwält*innen, die für die Anwendung des EVAW-Gesetzes zuständig sind.⁹⁰

Eine der wichtigsten Institutionen des Landes in Bezug auf Menschenrechte ist die unabhängige Menschenrechtskommission (Afghanistan Independent Human Rights Commission, AIHRC), eine in der Verfassung verankerte staatliche Institution. Wie alle nationalen Menschenrechtskommissionen soll sie von der Regierung unabhängig agieren, allerdings wurde dem Präsidenten die alleinige Verantwortung zugesprochen, die Kommissarpositionen zu besetzen. Aufgrund einer umstrittenen Neubesetzung von fünf der neun Positionen durch Präsident Karzai 2013 wurde die Unabhängigkeit der Kommis-

⁸⁹ So verweigerte das Parlament 2015 seine Zustimmung zur erstmaligen Nominierung einer Frau für einen Sitz im Obersten Gerichtshof (vgl. <https://www.theguardian.com/world/2015/jul/08/afghan-supreme-court-female-nominee-anisa-rassouli>, letzter Abruf 30.1.2020).

⁹⁰ Diese Strukturen werden zwar zunehmend ausgebaut, erweisen sich jedoch noch als wenig funktional (vgl. UNAMA/UNOHCHR 2011, 2013, 2018; UNAMA 2012).

sion und damit ihre Neuakkreditierung angezweifelt, welche aber dennoch 2014 bestätigt wurde.⁹¹ Ihre Aufgabe ist es, die Menschenrechtssituation zu beobachten, Menschenrechte zu schützen und auf Verbesserungen hinzuarbeiten. Aufgrund ihrer Zweigstellen in allen Provinzen stellt die AIHRC, neben dem MoWA und den DoWAs, eine wichtige Anlaufstelle für gewaltbetroffene Frauen dar.

Individuelle Akteur*innen in allen Organisationen und Gruppierungen, besonders aber in Regierungspositionen werden in der Realität – jenseits ihrer internen Handlungsverpflichtungen – mit vielfachen weiteren Verantwortlichkeiten konfrontiert.

Zunächst ist die persönliche Motivation entscheidend, aber nicht allein ausschlaggebend, zur Verbesserung von Frauenrechten und zur Verhinderung von Gewalt gegen Frauen beitragen zu wollen. Neben der persönlichen Motivation spielen weitere Handlungsverpflichtungen eine zentrale Rolle: Wie Baldauf (2013) am Beispiel eines Provinzgouverneurs aufzeigt, kommen bei Personen in politisch einflussreichen Positionen weitere Verpflichtungen gegenüber der engeren Familie, den *Qawm*-Gruppen, aufgrund der sozioreligiösen Identität, der ethnischen Zugehörigkeit sowie gegenüber lokalen und regionalen nichtstaatlichen und staatlichen Machthabern hinzu, die bei Entscheidungen miteinander verhandelt werden müssen. Historische und aktuelle Studien kommen zu dem Schluss, dass dies in unterschiedlichem Ausmaß für alle Menschen in politisch relevanten Positionen zutrifft (vgl. Barfield 2010, Schetter 2013), sodass ihre Verpflichtung, sich für Frauenrechte zu engagieren, nur eine ist, die mit vielen anderen konkurriert.

Aufgrund dieser Aushandlungsprozesse von Verpflichtungen ergibt sich, dass Positionen in der Regierung nicht immer nach Fähigkeiten besetzt werden, sondern wiederum nach Verpflichtungen, die beispielsweise aus Wahlversprechen oder aus Gruppenzugehörigkeiten resultieren. Eine Aktivist*in beklagt, dass dies auch für die Berufung von Frauen in wichtige Regierungspositionen der Fall ist. Sie erklärt, dass Frauenrechts-

⁹¹ Die Akkreditierung nationaler Menschenrechtskommissionen erfolgt durch die in der Schweiz ansässige Global Alliance of National Human Rights Institutions (GANHRI) anhand der Pariser Prinzipien: <https://nhri.ohchr.org/EN/AboutUs/Pages/ParisPrinciples.aspx> (letzter Abruf: 30.1.2020). Neben der internationalen Anerkennung und dem daraus folgendem Schutz, die eine Akkreditierung gewährt, berechtigt sie zur Mitwirkung in GANHRI selbst sowie am UN-Menschenrechtsrat und weiteren UN-Gremien. Mehr über die Problematiken von Prozess und Personalien der Neubesetzung z.B. hier: <https://www.afghanistan-analysts.org/aihrc-commissioners-finally-announced/> (letzter Abruf: 30.1.2020)

NGOs Frauen vorgeschlagen hatten, die für die jeweilige Position geeignet gewesen wären, und veranschaulicht die Dynamiken, die hinter dieser Personalpolitik stehen:

„Of course there are other women. Lists, like at least ten lists were sent by AWN. Many other lists are sent by other organisations. It's more of the division between the two leaders. [...] They just need to fill the post because they own the post. It's more of the ethnic, and that group-focused.“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016)

Verpflichtungen aus Machtdynamiken und Patronagenetzwerken wirken sich nicht nur auf die Besetzung von Positionen aus, sondern entfalten sich auch wie ein Machtgeflecht, in dem sich Akteure unweigerlich verfangen, wie ein Forschungsteilnehmer erklärt:

Man landet früher oder später vor Gericht, oder man wird selbst korrupt. A's Vater ist es so gegangen. Die Regeln in der Regierung sind so kompliziert, dass man erst nach 20-30 Jahren alles genau kennt und weiß, wie man sich verhält. Auch wenn man nicht korrupt ist, macht man unweigerlich Fehler und wird angeklagt, damit man Bestechungsgelder bezahlen muss. Dann geht es um Tausende von US-Dollar. (FFN 25.11.2014)

Zu den Aushandlungen eigener Verpflichtungen und dem internen Beziehungsgeflecht innerhalb der jeweiligen Arbeitsstruktur kommen noch die inhaltlichen, strukturellen und politischen Einflüsse der Internationalen Gemeinschaft auf Gesetze und Abläufe. Dies sind unter anderem Ergebnisse von Regierungsverhandlungen und der Präsenz ständiger Berater*innen.

Dementsprechend hängen Ausmaß und Wirkung von Interventionen für Frauenrechte und gegen Gewalt an Frauen innerhalb der Regierung davon ab, wie einzelne Akteur*innen diese im komplexen Spannungsfeld zwischen ihren Handlungsmöglichkeiten und ihren Verpflichtungen verhandeln.

4.4.4 Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft

Der Terminus „Internationale Gemeinschaft“ wird seit etwa 1970 zunehmend selbstverständlich in wissenschaftlichen, politischen und entwicklungspolitischen Veröffentlichungen genutzt, ist jedoch nicht eindeutig definiert (vgl. Forster 2005: 6 ff.). In der Regel bezieht er sich auf eine Staatengemeinschaft und umfasst, je nach Kontext, eine nicht genau definierte Gruppe oder auch die Gesamtheit aller Mitgliedsstaaten der Vereinten Nationen. Weiterhin können auch international tätige Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen darunter subsumiert werden.

Die Internationale Gemeinschaft versteht sich als Vertreterin des Wertekanons und des Regelwerks der Vereinten Nationen (vgl. ebd.), insbesondere der universellen Menschenrechte. Auffallend ist, dass die Zugehörigkeit von Staaten und Organisationen Europas und Nordamerikas zur Internationalen Gemeinschaft in der Regel nicht infrage gestellt wird, wohingegen diese Zugehörigkeit bei anderen Staaten, auch wenn sie Mitglieder der Vereinten Nationen sind, nicht immer sicher ist (vgl. Schimmang 2014). Weiterhin wird der Begriff primär im Kriegskontext gebraucht, insbesondere bei sogenannten Humanitären Interventionen⁹² der Internationalen Gemeinschaft. Dies trifft auch in Afghanistan zu, und so umfasst auch hier die Soziale Welt der Internationalen Gemeinschaft mehrere teils überlappende, teils vollständig voneinander getrennte Subwelten. Dies sind zivilgesellschaftliche, staatliche und transnationale Organisationen sowie deren ausländische Mitarbeiter*innen als Repräsentant*innen dieser Internationalen Gemeinschaft. Zu den Angehörigen dieser Internationalen Gemeinschaft zählen demnach Politiker*innen, zivilgesellschaftliche und staatliche Akteur*innen und Repräsentant*innen von Geldgeberorganisationen genauso wie militärisches und politisches Personal der Armeen von NATO und den USA.

Obwohl dieser Begriff unscharf ist und darüber hinaus auch angezweifelt werden kann, ob die Internationale Gemeinschaft überhaupt als gemeinsam handelnder Akteur im Sinne einer Sozialen Welt verstanden werden kann, wird er in dieser Arbeit dennoch aus zwei Gründen genutzt. Zum einen wird er von den meisten Frauenrechtsaktivist*innen und anderen Akteur*innen, inklusive der Angehörigen der Internationalen Gemeinschaft selbst, verwendet, wodurch er bereits eine Wirkungsmacht erhält. Zum anderen spiegelt die Ambivalenz des Begriffs auch die unklaren und sich verschiebenden Machtverhältnisse in der Sozialen Arena wider.

⁹² Auch der Begriff der Humanitären Intervention ist nicht eindeutig festgelegt und völkerrechtlich umstritten. In der vorliegenden Arbeit wird Holzgrefes Definition genutzt: „the threat or use of force across state borders by a state (or group of states) aimed at preventing or ending widespread and grave violations of the fundamental human rights of individuals other than its own citizens, without the permission of the state within whose territory force is applied“ (Holzgrefe 2003: 18).

In ihren Handlungen ist die Internationale Gemeinschaft einerseits den Werten und Normen der Vereinten Nationen verpflichtet, wobei für Frauenrechtsarbeit hier insbesondere die universellen Menschenrechte und CEDAW relevant sind, aber auch weitere von Afghanistan ratifizierte Konventionen wie das Übereinkommen über die Rechte des Kindes sowie die Resolutionen 1325, 1820 u.a. des UN-Sicherheitsrates zu Frauenrechten im Kontext von bewaffneten Konflikten.

Neben diesen Verpflichtungen sind die Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft an die Weisungen ihrer jeweiligen Regierungen und ihrer Bevölkerung gebunden bzw. an die Statuten und Regelungen der jeweiligen staatlichen oder nichtstaatlichen Organisation, der sie angehören. Dies führt zu einer eher unübersichtlichen und intransparenten Diversität und wechselnden Priorisierungen von Handlungsverpflichtungen, die sich in den diversen Wahrnehmungen und Funktionen der Internationalen Gemeinschaft für die Akteur*innen widerspiegelt.

Für lokale Frauenrechtsaktivist*innen übernimmt die Internationale Gemeinschaft hauptsächlich zwei Funktionen: Zum einen verkörpert sie die Rolle des Geldgebers, sowohl in Bezug auf Frauenrechtsprojekte als auch generell für alle Formen von Entwicklungsprogrammen, welche einen zentralen Faktor für die Wirtschaft Afghanistans darstellen. Wie unmittelbar sich solche politischen Konstellationen auf die Zivilbevölkerung auswirken, wird am Beispieljahr 2014 deutlich. Dieses Jahr war politisch und infolgedessen ökonomisch von Stillstand geprägt: Nach zwei Wahlgängen der Präsidentschaftswahlen am 5. April und am 14. Juni wurde erst am 21. September eine Einigung über die Regierungsbildung erzielt. Die nachfolgende Kabinettsbildung dauerte bis 2015 an. Einige Auswirkungen dieser Pattsituation verdeutlicht eine Gesprächsnotiz:

„Gespräch beim Abendessen mit [...] über die ökonomische Situation. [...] Immer noch steckt die Wirtschaft fest, die ganzen Wahlen über ging nichts, und jetzt sind ein paar große Projekte in der Pipeline, aber noch geht es nicht los. [...] Die Wirtschaft orientiert sich immer noch vollständig an Geldgeberprojekten. NGOs sind die einzigen Orte, wo gut ausgebildete junge Menschen arbeiten wollen. Firmen sind fast ausschließlich Familienunternehmen [...]. Private Firmen und Regierung sind die Jobs, die gut ausgebildete Afghanen nicht anstreben“. (FFN 25.11.2014)

Darüber hinaus wird die Internationale Gemeinschaft neben der Rolle als Geldgeber auch als politischer Machtfaktor von Aktivist*innen angesehen, denn sie kann aufgrund der finanziellen Abhängigkeit der Regierung durch ausbleibende Zahlungen Druck auf

diese ausüben. Diesen Weg nutzen Frauenrechtsaktivist*innen und finden unter den Repräsentant*innen der Internationalen Gemeinschaft Verbündete, die ihren Forderungen gegenüber Präsident und Ministerien Nachdruck verleihen. Dabei gibt es erhebliche Unterschiede zwischen der Situation in Kabul und derjenigen in den Provinzen, wie aus dem Zitat eines NGO-Mitarbeiters in folgender Gesprächsnotiz hervorgeht:

„In Mazar können NGOs nur so arbeiten wie Atta Nur (der dortige Gouverneur) es erlaubt. [...] S. sagte dazu: ‘There is a different kind of war going on in Mazar. In Kabul, we have the Embassies. If the government does not do what we want, we go to the Embassies.’“ (FFN 13.8.2016)

Anders als Frauenrechtsaktivist*innen in NGOs sehen Kritiker*innen des bestehenden nationalen und internationalen Machtgefüges und des politischen Prozesses nach 2001 in der Internationalen Gemeinschaft keine Gleichgesinnten, sondern Besatzer ihres Landes, die ausschließlich ihre eigenen nationalstaatlichen Interessen verfolgen. Im folgenden Zitat einer SPA-Aktivistin, die sich nach einigen Jahren der Arbeit in Frauenrechts-NGOs von diesen abgewendet hat, wird diese veränderte Einschätzung ersichtlich:

„The so-called [...] what, international community. Even I forgot the word because now for me all of them are invaders, not anymore international communities.“ (Interview, SPA-Aktivistin, 21.3.2016)

Ebenso vielfältig wie die Perspektiven auf die Internationale Gemeinschaft sind auch ihre Aktivitäten, unter anderem im Feld der Interventionen gegen Gewalt an Frauen. Ohne diese Tätigkeiten an dieser Stelle vollständig auflisten zu können, kann am Beispiel der Vereinten Nationen nachvollzogen werden, wie stark sich Aktivitäten und Kooperationspartner*innen hinsichtlich ihrer Arbeit bei Interventionen gegen Gewalt an Frauen bereits innerhalb einer Dachorganisation überlappen, die nur einen Teil der Internationalen Gemeinschaft darstellt.

Mehrere Unterorganisationen und Programme der Vereinten Nationen engagieren sich im Rahmen von Interventionen gegen Gewalt an Frauen, so zum Beispiel die Unterstützungsmission der Vereinten Nationen in Afghanistan (United Nations Assistance Mission in Afghanistan, UNAMA), die Einheit der Vereinten Nationen für Gleichstellung und Ermächtigung der Frauen (UN Women), das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (United Nations Development Programme, UNDP), der Bevölkerungs-

fonds der Vereinten Nationen (United Nations Population Fund, UNFPA), das Hochkommissariat der Vereinten Nationen für Flüchtlinge (The United Nations Refugee Agency, UNHCR) und das Kinderhilfswerk der Vereinten Nationen (United Nations Children's Fund, UNICEF).

Während UNAMA in erster Linie Berichte über die rechtliche Situation von Frauen erstellt, insbesondere zum Stand der Umsetzung des EVAW-Gesetzes, konzentriert sich UNHCR auf die Unterstützung von Binnenflüchtlingen und Rückkehrer*innen, welche durch ein Programm zur Verhinderung von sexualisierter Gewalt ergänzt wird. UNICEF fokussiert sich in seiner Arbeit auf die Verhinderung von Kinderheirat und setzt sich für das Recht auf Bildung von Mädchen ein.

Einer der Schwerpunkte von UN Women ist die Finanzierung von elf der insgesamt etwa 25 bestehenden Frauenschutzhäuser,⁹³ welche mittelfristig über das Frauenministerium erfolgen soll. Zur Prävention von Gewalt gegen Frauen werden gemeindebasierte Projekte in Kooperation mit dem Ministerium für Ländliche Entwicklung gefördert. In Zusammenarbeit mit dem Ministerium für Religiöse Angelegenheiten übt UN Women zudem Einfluss auf die Ausbildung von Mullahs und auf die Inhalte ihrer Predigten aus. Daneben unterstützt UN Women das Frauenministerium und die EVAW-Kommission in der Umsetzung des EVAW-Gesetzes.

UNDP unterstützt unter anderem den Aufbau der Polizei und die Bestrebungen, den Frauenanteil bei der Polizei zu erhöhen. Weiterhin unterstützt UNDP die speziellen EVAW-Gerichte, die zur Umsetzung des EVAW-Gesetzes geschaffen wurden. UNDP tritt auch als Geldgeber unterschiedlicher Projekte von Frauenrechts-NGOs auf und finanzierte beispielsweise eine Telefonhotline für gewaltbetroffene Frauen.⁹⁴

Eine der weltweiten Aufgaben von UNFPA ist der Schutz vor Gewalt im Geschlechterverhältnis. Eines ihrer Instrumente ist das Koordinationsgremium *GBV (gender based violence) Subcluster*, das Teil des *Global Protection Clusters* ist. Diese Arbeitsgruppe hat die

⁹³ Vgl. https://www2.unwomen.org/media/field%20office%20eseasia/docs/publications/2019/06/unw_annual-report-2018-r12.pdf?la=en&vs=1341 (letzter Abruf 30.1.2020)

⁹⁴ Vgl. <https://www.af.undp.org/content/afghanistan/en/home/gender-equality.html> (letzter Abruf 30.1.2020)

Aufgabe, den Schutz der Bevölkerung in humanitären Notsituationen durch koordinierte Maßnahmen sicherzustellen. Im *GBV Subcluster* treffen sich in Afghanistan regelmäßig auf Landes- und Provinzebene alle Organisationen, die Projekte zu Gewalt im Geschlechterverhältnis umsetzen. Diese Treffen dienen dem Informationsaustausch und als Überweisungsplattform für Fälle von Gewalt, vor allem auf lokaler Ebene. Neben dieser Koordinationstätigkeit fungiert UNFPA auch als Geldgeber für eine große Anzahl von Projekten gegen Gewalt an Frauen. Weiterhin arbeitet UNFPA zusammen mit dem Frauenministerium und dem Ministerium für Jugend an der Entwicklung eines Nationalen Aktionsplans zur Abschaffung von Kinderheirat.⁹⁵

Neben den Unterorganisationen und Programmen der Vereinten Nationen sind in Kabul auch viele ihrer Mitgliedsstaaten mit ihren Botschaften und zusätzlich ihren staatlichen Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit vertreten. Fast alle führen selbst Projekte zur Förderung von Geschlechtergerechtigkeit durch und finanzieren in diesem Bereich auch durch Förderprogramme Projekte von zivilgesellschaftlichen Akteur*innen.⁹⁶

Neben der schier unüberblickbaren Vielfalt an Akteur*innen und sich überlappenden Verpflichtungen und Maßnahmen im Bereich Frauenrechte und Gewalt gegen Frauen existieren weitere strukturelle Herausforderungen in der Arbeit der Internationalen Gemeinschaft.

Zu den zentralen Problemfeldern von ausländischen Mitarbeiter*innen gehören die Sicherheitsmaßnahmen, die sie befolgen müssen. So nutzen viele Organisationen die sogenannte „Compound-Lösung“, bei der ausländische Mitarbeiter*innen auf demselben abgesicherten Grundstück leben und arbeiten. Da ihnen nur in Ausnahmefällen gestattet ist, diesen Bereich zu verlassen, haben sie nur wenig Kontakt mit Afghan*innen, die nicht in ihrer eigenen Organisation arbeiten. Viele dieser ausländischen Mitarbeiter*in-

⁹⁵ Vgl. <https://afghanistan.unfpa.org/> (letzter Abruf 30.1.2020)

⁹⁶ Beispielsweise nahmen an einem Treffen einer informellen „Gender Working Group“ im November 2016 Vertreter*innen der Botschaften von Finnland, Schweden, den Niederlanden, Frankreich, den USA und Kanada teil, zusätzlich Vertreter*innen von staatlichen Entwicklungsorganisationen der Schweiz und Japans sowie von zwei Unterorganisationen der Vereinten Nationen (unveröffentlichtes Protokoll).

nen sehen ihre Tätigkeit in Kabul aufgrund dieser gefährlichen und eingeschränkten Lebensweise daher nur als Durchgangsstation, sodass die Personalfuktuation hoch ist. Insgesamt wurde die Anzahl ständiger ausländischer Mitarbeiter*innen in Afghanistan in den letzten Jahren drastisch reduziert.⁹⁷

4.5 Kennzeichen von Frauenrechts-NGOs

Allein an der Anzahl und Unterschiedlichkeit der dargestellten Gruppierungen zeigt sich bereits, welche große Bandbreite an Akteur*innen diverser Selbstverständnisse und Handlungsverpflichtungen in der Sozialen Arena der Interventionen gegen Gewalt an Frauen tätig ist. Innerhalb dieses Feldes unterscheiden sich Frauenrechts-NGOs aufgrund spezifischer Merkmale von anderen Akteur*innen, wohingegen sie aber auch Gemeinsamkeiten mit ihnen aufweisen.

4.5.1 Parteilichkeit für Frauen und Geschlechtergerechtigkeit

Frauenrechts-NGOs nehmen einseitig Partei für Frauen und Mädchen ein, um so die von ihnen konstatierte und erlebte Machtungleichheit zwischen den Geschlechtern zu verändern und Frauen vor Gewalt zu schützen. Damit wollen sie die Möglichkeiten von Frauen erweitern, sodass diese Entscheidungen über ihr eigenes Leben treffen und ohne Gewalt leben können. Gleichzeitig beabsichtigen sie damit, Frauen zu mehr Einflussnahme auf gesellschaftliche und politische Entscheidungen zu verhelfen. Damit streben sie grundlegende Veränderungen in der Gesellschaft an, worauf alle Frauenrechts-NGOs hin arbeiten, wie eine Aktivistin meint:

„You know, fundamentally, there are the few things, we really stand for it, all of us: the [...] political participation of women, education for women, health, women empowerment, these four are the very main.“ (Interview, Aktivistin, 14.11.2014)

Diese verbindenden Ziele bedeuten gleichzeitig, dass sie sich im Gegensatz zu Akteur*innen im Bereich der Nothilfe und Entwicklungszusammenarbeit einseitig Frauen und Mädchen unterstützen und nicht die gesamte Bevölkerung. Implizit wollen sie

⁹⁷ Beispielsweise verringerte die deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) in einem Zeitraum von vier Jahren (2014-2018) ihre Zahl an ausländischen Mitarbeiter*innen um 80 Prozent von 300 auf 60 Personen (Email-Korrespondenz, Ländergespräch BMZ, 19.6.2018)

durch diese Stärkung von Frauen auch gesamtgesellschaftlich etwas bewegen, indem die bestehenden Machtverhältnisse in Bezug auf die Geschlechter verändert werden. Dies sehen sie als notwendigen Beitrag zu einem friedlichen Zusammenleben der gesamten Bevölkerung – sowohl auf lokaler als auch auf nationaler Ebene.

Auch RAWA hat sich diese parteiliche Verpflichtung für Frauen zum Ziel gesetzt, strebt aber gleichzeitig eine größere Veränderung der Machtverhältnisse auf nationaler und internationaler Ebene an. Im Gegensatz dazu beabsichtigen Nothilfe- und entwicklungspolitisch orientierte NGOs, die Gewalt in den Familien zu verringern und bestehende Geschlechterverhältnisse infrage zu stellen, setzen sich jedoch weniger deutlich für die grundsätzliche und konkrete Veränderung der Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern ein (vgl. Wimpelmann/Strand 2014).

Obwohl es diesen gemeinsamen Nenner bei Frauenrechts-NGOs hinsichtlich der Ausrichtung gibt, bestehen unterschiedliche Perspektiven bei Aktivist*innen und ihren Organisationen dahingehend, wie dieses Ziel der Geschlechtergerechtigkeit in der Gesellschaft erreicht werden kann, sodass jede Organisation ihre eigenen Schwerpunkte und Strategien verfolgt. Eine Aktivistin bezieht sich im Gespräch auf einen Regenbogen, der symbolisch für die Vielfalt von Ansätzen und Strategien von Frauenrechts-NGOs trotz gemeinsamen Vorhaben steht:

„So there are differences even among the women’s groups. There are groups which have a more narrow understanding of what women’s rights should be. There are groups which are more moderate and then some groups are very western, westernized. The moderate ones may or may not be westernized. It’s a whole range. It’s like a rainbow, so it’s not the same.“ (Interview, Aktivistin, 4.12.2014)

Eine weitere Gemeinsamkeit von Frauenrechts-NGOs ist neben der Parteilichkeit für Frauen und dem damit verbundenen Ziel einer geschlechtergerechten Gesellschaft ihre politische Positionierung. Um diesem Ziel näher zu kommen, sind sie davon überzeugt, dass sie auf staatliche Gesetze Einfluss nehmen müssen.

4.5.2 Politische Positionierung und Beeinflussung von staatlichen Gesetzen

Wie in anderen islamischen und tribal organisierten Gesellschaften der Region, befinden sich lokale und staatliche Systeme in einer sich aufeinander beziehenden Wechselwirkung, können aber als kein einheitliches politisches System aufgefasst werden (vgl. Lindholm 2002). Der Staat wird von lokalen Gemeinschaften als „the other“ oder sogar als Feind angesehen (Roy 1984: 55; Schetter 2013: 271), allerdings soll dies nicht darüber hinwegtäuschen, dass es viele Berührungspunkte, Überlappungen und Gemeinsamkeiten zwischen beiden Systemen gibt, was sich beispielsweise in governmentality-Praktiken zeigt (vgl. Schetter 2013: 272).

Die Diskrepanz zwischen lokaler und staatlicher politischer Organisation offenbart sich auch in der Koexistenz sich überlappender Rechtssysteme: Lokal wird in vielen Fällen traditionelles Recht angewendet, was von einem islamischen Rechtsverständnis beeinflusst und teilweise als identisch eingestuft wird. Auf nationaler Ebene existiert durch die Verfassung legitimes staatliches Recht, das durch staatliche Gerichte umgesetzt wird.⁹⁸ Zudem hat Afghanistan mehrere internationale Rechtsnormen ratifiziert und ist zur Umsetzung auf nationaler Ebene verpflichtet. Die Legitimität und Akzeptanz der Zentralregierung hat im Laufe des 20. Jahrhunderts deutlich zugenommen, ist aber nach wie vor und gerade vor dem Hintergrund aktueller politischer Entwicklungen gesellschaftlich umstritten.

Um Geschlechternormen zu verändern und Gewalt gegen Frauen zu reduzieren, ist es eine der zentralen Strategien von Frauenrechts-NGOs, auf die Veränderungen staatlicher Rechtsnormen hinzuwirken. Diese Einflussnahme zielt primär auf die Umsetzung der in der Verfassung festgeschriebenen Gleichstellung von Frauen ab. Zwar ist eine frauenfreundliche Gesetzgebung noch kein Garant für eine Anwendung dieser Gesetze in der Praxis und damit für eine tatsächliche Veränderung sozialer Normen und Praktiken. Trotzdem sehen viele Aktivist*innen die bereits erreichten staatlichen Gesetze als wichtigste Errungenschaft seit 2001. Ein Aktivist erläutert, inwiefern sie weiterführende

⁹⁸ Zum Rechtspluralismus in Afghanistan vgl. Meininghaus 2007.

Verbesserungen als wirksame Möglichkeit einschätzen, ihrem Ziel einer geschlechtergerechten Gesellschaft näherzukommen:

„During working on law mapping of Afghanistan from a gender perspective, I understood that the civil law of Afghanistan is promoting structural based or organised violence against women, domestic violence against women. [...] So I understood that the violence against women would not be ended unless the family law of Afghanistan is revised and reformed.“ (Interview, Aktivist, 24.11.2014)

Durch die politische Arbeit von Aktivist*innen und auf Druck der Internationalen Gemeinschaft wurden Prozesse zivilgesellschaftlicher Beteiligung etabliert, die von Frauenrechts-NGOs zur Diskussion frauenrechtlich relevanter Entscheidungen genutzt werden. Zu den Gesetzgebungsverfahren, an denen sich Frauenrechts-NGOs in den letzten Jahren beteiligten, gehören beispielsweise die Verordnung zur staatlichen Eheregistrierung, das EAW-Gesetz, vorbereitende Maßnahmen zur Reform des Familiengesetzes und die Regelung über Frauenschutzhäuser.

Hinsichtlich der Beeinflussung rechtlicher Normen unterscheiden sich Frauenrechts-NGOs strategisch von Nothilfe- und entwicklungspolitischen NGOs, die sich von einer Einflussnahme auf Gesetze distanzieren. Hierin zeigt sich bereits, dass Frauenrechts-NGOs eine grundlegendere gesellschaftliche Veränderung der Geschlechterverhältnisse bewirken wollen, sich dafür offensiver einsetzen und öffentlich positionieren.

Aus Sicht von NGO-Aktivist*innen ist die Rolle der Internationalen Gemeinschaft in Bezug auf Frauenrechte zwiespältig: Während diese insbesondere in der ersten Phase nach dem Fall des Talibanregimes Gelder und politische Unterstützung für Frauenrechts-NGOs anbot, wurde insbesondere die politische Unterstützung im Zuge der Übergabe der politischen und militärischen Verantwortung an die afghanische Regierung relativiert, was eine Aktivistin als Rückschritt erlebt:

„In 2002 everybody had a priority for women’s rights but why not right now. Yes there is a lot of good progress but this progress has no meaning if it is not preserved.“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

Diese veränderte Haltung zu Frauenrechten seitens Regierung und Internationaler Gemeinschaft wird in ihren Initiativen offenkundig, indem sie nun Formen von traditioneller Gerichtbarkeit eine Legitimation innerhalb des staatlichen Rechtssystems einräu-

men (vgl. z.B. Suhrke et al. 2009). Frauenrechts-NGOs lehnen solche Initiativen vehement ab, denn nach ihrer Auffassung benachteilige traditionelles Recht Frauen und Mädchen regelmäßig, wie eine Aktivistin argumentiert:

„We don't go through the other courts like the religious people or elders of a family. [...] when they take a decision, it has been always revictimising a woman. [...] Still we hear a lot of cases that has been taken by these courts, that someone has been killed after those decisions, again they have been sending her to the house where it's a violent situation and she gets killed, even there were executions where they voted for execution of a woman and man who wanted to marry each other or they have run away from the house and they killed them.“ (Interview, Aktivistin, 22.8.2016)

Billigen Frauen-NGOs ein solches Vorgehen seitens der Regierung, dann akzeptieren sie auch stillschweigend die Kontinuität der Verquickung zwischen Religion und Politik, sodass Frauenrechts-NGOs keinen säkularen Staat einfordern. Dies zeigt auf, dass der Fokus von Frauenrechts-NGOs auf das Geschlechterverhältnis und ihre Kooperation mit Regierung und Internationaler Gemeinschaft gleichzeitig beinhaltet, weitere Konfliktlinien und Machtdifferenzen in der Bevölkerung und in den soziopolitischen Verhältnissen in ihrer Arbeit außen vor zu lassen. Dies wird sichtbar im Vergleich der Verpflichtungen der unter 4.4.2 beschriebenen säkularen Gruppen und den jeweiligen Implikationen. Während RAWA ebenfalls auf Geschlechtergerechtigkeit fokussiert, setzt dieses Thema Hambastagi zwar nicht ausschließlich, aber als eine der großen Ungleichheitsstrukturen auf die Agenda. Beide Gruppen stellen gleichzeitig auch die Frage nach politischer Macht auf internationaler und nationaler Ebene und kritisieren Machtmissbrauch in diesem Rahmen. Infolgedessen akzeptieren beide Gruppen die afghanische Regierung nicht als legitime Vertretung der Bevölkerung und lehnen die Rolle der Internationalen Gemeinschaft ab. Aufgrund ihrer öffentlichen Kritik an der Nichtverfolgung der Kriegsverbrechen seitens der Machthaber, welche heute Teil der aktuellen Regierungsstrukturen sind, werden sie auch von diesen in ihrer physischen Sicherheit bedroht.

4.6 Implikationen dieser Positionierungen für Frauenrechtsorganisationen

Um ihre Ziele, Frauenrechte zu erweitern und Gewalt gegen Frauen einzudämmen, weiter verfolgen zu können, sehen sich die Leiter*innen von Frauenrechts-NGOs vor die

Aufgabe gestellt, den Fortbestand ihrer Organisationen sicherzustellen. Dazu müssen die Frauenrechtsorganisationen insbesondere zu ihrem finanziellen und physischen Überleben Anforderungen berücksichtigen wie Implikationen aus den vorab dargestellten Machtverhältnissen, in die Frauenrechts-NGOs eingebunden sind. Bezüglich der physischen Sicherheit ergeben sich sowohl Gefährdungs- als auch Schutzmomente aus der Parteilichkeit für Frauen und aus der Arbeit auf politischer Ebene sowie aus den Beziehungen zur Internationalen Gemeinschaft und zur afghanischen Regierung. Für die eigene ökonomische Absicherung ist in erster Linie die Kooperation mit der Internationalen Gemeinschaft relevant, die einerseits zu kurzfristiger finanzieller Sicherheit führt, andererseits auch Konsequenzen für die Projektarbeit nach sich zieht, die sich sowohl auf Wirksamkeit als auch interne Zusammenarbeit innerhalb der NGO auswirkt. Weiterhin hat die Situierung von Frauenrechts-NGOs Auswirkungen auf ihr Potenzial, Teil einer unabhängigen Zivilgesellschaft zu sein und in Zusammenhang damit auch auf die Möglichkeiten, soziale Bewegungen zu initiieren oder diese zu unterstützen.

4.6.1 Abhängigkeiten in Bezug auf Sicherheit

Sicherheit von Frauenrechts-NGOs bezieht sich hier sowohl auf die körperliche und psychische Unversehrtheit der Mitarbeiter*innen als auch auf die Infrastruktur von Frauenrechts-NGOs wie beispielsweise Gebäude und Autos. Zu ihrer Gefährdung trägt neben der parteilichen Positionierung für Frauen auch die Exponiertheit durch politische Arbeit und die Kooperation mit Regierung und Internationaler Gemeinschaft bei. Auf die Zusammenhänge der Gefährdung mit Geschlechternormen wird in Kapitel 5 und 6 genauer eingegangen.

Neben jenen Gefahrenpunkten, die für alle afghanischen Zivilist*innen bestehen, nämlich von terroristischen Attentaten oder Kriegshandlungen betroffen zu sein, ergeben sich für Frauenrechtsaktivist*innen zusätzliche Risiken aufgrund ihres Engagements für Frauenrechte. Diese Angriffe können religiös-fundamentalistisch motiviert sein, die sich gegen ihre Kooperation mit Regierung und Internationaler Gemeinschaft richten, als auch aufgrund persönlicher Motive erfolgen, wobei die Motivlagen für Anfeindungen gegenüber Frauenrechts-NGOs sich auch überlappen können: Persönlich motivierte Angriffe können vor dem Hintergrund religiös-traditioneller, fundamentalistischer, nationalistischer oder ethnisch separatistischer Einstellungen entstehen, da Frauenrechts-

NGOs mit ihren Vertreter*innen für westliche Werte stehen und in ihren Augen damit unmoralisches Verhalten verbreiten, sodass sie vermeintlich zur Zerstörung von Familien und der gesamten afghanischen Kultur beitragen. Ebenso können Angriffe auch von Mitgliedern politischer Gruppen oder Netzwerke ausgeführt werden, die gleichzeitig auch ein persönliches Motiv haben. Diese Vielfalt an Beweggründen für Angriffe auf Frauenrechts-NGOs und ihre Mitarbeiter*innen wird hinsichtlich ihrer Relevanz für die Sicherheit von Frauenrechts-NGOs dadurch potenziert, dass rechtsstaatliche Prinzipien und Strukturen wie Polizei und Justizsystem wenig funktionstüchtig sind. Insbesondere Menschen in mächtigen Positionen oder mit Verbindungen zu solchen sind in der Lage, Polizei und Justiz zu umgehen (vgl. Kapitel 6).

Frauenrechtsaktivist*innen sind auf unterschiedlichen Ebenen gefährdet. Insbesondere mit der Unsicherheit von Frauen im öffentlichen Raum müssen sich Frauenrechtsorganisationen auseinandersetzen. Eine weitere Problematik stellt sexuelle Belästigung dar, für die eine junge Mitarbeiterin einer NGO eine ganz besondere Methode entwickelt hat, die auch Polizist*innen zum Umgang mit Gewalt im Geschlechterverhältnis schult:

„Now nobody on the streets harasses women, only the police. [...] We report them. We ask the ministry to send those policemen to the training. In Kabul Star police one of them said: ‚Oh so sexy. I wish you were my wife.‘ I requested him to be sent to the training. He was ashamed. After the training I said: ‚Now you want to marry me?‘ He said: I am so sorry.‘ I said: ‚Now it’s me, it’s OK. But everyday you’re doing these things? Because it’s a street. Everyday 1000 girls are crossing the street. Now you will do this again?‘ He said: ‚OK‘.“ (Interview, Aktivistin, 4.8.2016)

Neben der sexuellen Belästigung im öffentlichen Raum ist die Unterstützung von gewaltbetroffenen Frauen, besonders in zwei Arbeitsbereichen gefährlich: in der Unterbringung von Frauen in Frauenschutzhäusern⁹⁹ sowie in der Rechtsberatung und Vertretung vor Gericht. Psychosoziale Beratung und medizinische Behandlung von Frauen sowie Bildungsarbeit haben als Unterstützungsformen eine höhere gesellschaftliche Akzeptanz, weshalb sie für NGO-Mitarbeiter*innen weniger gefährlich sind. Besonders gefährdet sind Frauen, die als Aktivistinnen bekannt sind und sich öffentlich dazu bekennen: Sie sind Zielscheibe von Angriffen religiös-fundamentalistischer Kräfte.

⁹⁹ Siehe dazu Kapitel 5.3

Der Erwartung an den Staat, für die Sicherheit seiner Bürger*innen zu sorgen, entspricht die Regierung nicht: Neben der fehlenden Kapazität, die Sicherheit der Bevölkerung gegenüber bewaffneten aufständischen Gruppen wie den Taliban zu gewährleisten, liegt dies an der mangelnden Rechtsstaatlichkeit, welche in Zusammenhang mit der weit verbreiteten Korruption steht. Ein Aktivist erklärt diese verhängnisvolle Verkettung, durch die Schutzlosigkeit entsteht:

„Security is a huge challenge in a country like Afghanistan, that the government is so corrupt, as like as there is no government. Because these criminals can buy everybody by money. It means that they can commit anything that they want. If you are not connected well with the social power, different, you know, kind of social power, you will be alone. You feel alone. Nobody will support you and you will be very fragile, you know in a very fragile situation. And anybody who wants to trigger some kind of attacks or anything, it's very easy. And as I told you, when we are working as a women's rights activist, we have been labelled. This means that unfortunately we don't have any social support. Because as I said we have not been successful to generate a political support among people, so we are alone.“ (Interview, Aktivist, 24.11.2014)

Aufgrund dieses fehlenden Schutzes sehen sich Frauenrechtsaktivist*innen dazu gezwungen, ihre eigenen persönlichen und organisationalen Schutzstrategien anzuwenden.

Die Büro- und Projektgebäude von Frauenrechts-NGOs sind je nach finanzieller Situation unterschiedlich gesichert. Die Leiterin einer NGO, die Frauenschutzhäuser betreibt, zählt ihre Sicherungsmaßnahmen auf:

„We have guards, we are keeping the place secret, we have surveillance cameras, we have a safe room for them, we cover the house with wires. We don't have hard security because of financial reasons.“ (Interview, Aktivistin, 22.8.2016)

Zu den weiteren Sicherheitsvorkehrungen gehören das Bekleben von Fenstern mit einer Folie, die im Fall einer Detonation das Zersplittern verhindert, sowie die Untersuchung von Autos nach Bomben, bevor sie in den Compound einfahren dürfen. Darüber hinaus stellt eine NGO, die Frauenschutzhäuser betreibt, nur loyale Mitarbeiter*innen an, so dass diese sich fast ausschließlich aus Familienangehörigen zusammensetzen. Diese sind zwar wenig motiviert, sich für Frauenrechtsprojekte zu engagieren, aber aufgrund der familiären oder anderen Beziehungen kann sich die Direktorin sicher sein, dass sie den Standort des Frauenschutzhauses oder die Identitäten der Bewohnerinnen nicht an Außenstehende verraten.

Ein neuralgischer Punkt in der Frage des Sicherheitsmanagements stellt die Kommunikation nach außen dar. Hier müssen Frauenrechts-NGOs zwischen der Notwendigkeit abwägen, einerseits über ihre Arbeit öffentlich zu sprechen, um durch politische Bildungsarbeit Menschen mit ihrer Botschaft zu erreichen und durch Spendenwerbung ihre Finanzierung sicherzustellen, und andererseits sich möglichst bedeckt zu halten, um die Gefährdung durch diese Veröffentlichungen möglichst gering zu halten, wie eine Aktivistin dieses Dilemma beschreibt:

„It's part of our policy, especially for shelter, we cannot publicise our work due to different reasons. But there is so many so many good things. There is so many strong womens around this country. There is so many positive changes. You must consider that, you must bring it.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Deshalb werden die Informationen innerhalb Afghanistans und in den Landessprachen oftmals knappgehalten und inhaltlich angepasst. Eine NGO verwendet beispielsweise die Formulierung, arme Frauen zu unterstützen, und vermeidet es, von der Einforderung von Frauenrechten zu sprechen.

Im Gegensatz zu Gruppierungen, die die Regierung ablehnen, wie zum Beispiel RAWA und auch die Solidarity Party, sind Frauenrechts-NGOs jedoch vor Angriffen der Regierung oder Übergriffen von Machthabern innerhalb der Regierungsräume geschützt, da sie diese nicht offen kritisieren.

4.6.2 Finanzielle Abhängigkeiten

Zur langfristigen Verfolgung ihrer Ziele streben Frauenrechts-NGOs an, neben der Deckung laufender Kosten auch das mittelfristige finanzielle Überleben ihrer Organisationen abzusichern. Die Finanzierung von Frauenrechts-NGOs in Afghanistan beruht fast ausschließlich auf der Projektfinanzierung von Geldgebern der Internationalen Gemeinschaft, die seit 2002 vergleichsweise umfangreiche Mittel zur Förderung von Frauenrechten zur Verfügung gestellt hat.

Frauenrechts-NGOs haben im Gegensatz zu Gruppierungen, die nicht mit der Internationalen Gemeinschaft kooperieren, Zugang zu diesen Projektgeldern, jedoch bestehen Probleme hinsichtlich der langfristigen Planbarkeit sowie Einschränkungen hinsichtlich ihrer Verwendungsmöglichkeiten.

Projektlaufzeiten sind meist auf einen Zeitraum zwischen sechs Monaten und zwei Jahren begrenzt, sodass diese Kurzfristigkeit eine Herausforderung sowohl für die Planung der Programme als auch der Gehälter darstellt. Ein NGO-Vertreter, dessen Programm gegen geschlechtsbasierte Gewalt hauptsächlich von UNFPA finanziert wird, sieht den Projektstatus als Hindernis für die langfristigen gesellschaftlichen Entwicklungen, die die Frauenrechts-NGO anstoßen möchte:

„We have no continued program. Every year we are renewing our contract with UNFPA. Behavior change is not a matter of short time. Our gbv response is planned to continue for many years, but this depends on funding.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 11.4.2017)

Hier setzt auch ein Kritikpunkt von RAWA an, die die Herangehensweise von Frauenrechts-NGOs, Geschlechternormen ausschließlich im Rahmen eines Projektansatzes zu verändern, für wenig zielführend hält:

„Because NGOs working, everything is a project. When they have money and fund, they do their work. But when it's finished, it's finished. They don't have any more commitment for that. So it's very difficult to change the situation of people with NGO work [...] at least in Afghanistan, if you want to change the situation of women, you need some very very basic and very very revolutionary changes. [...] If you can only teach a woman, it is not enough. If you don't change and make a revolution in their mind. Now we have a lot of women who are educated, but still they are misogynist. Still they don't think, believe on their ability. Still they are under the domination of men.“ (Interview, RAWA-Aktivistin, 13.3.2016)

Nicht nur auf den Planungshorizont, sondern auch auf die Organisationsstruktur wirkt sich die Abhängigkeit von Projektfinanzierungen nachteilig aus. Jede Geldgeberorganisation hat eigene komplexe Strukturen zur Beantragung und Abwicklung von Geldern. In Frauenrechts-NGOs verfügen nur wenige Mitarbeiter*innen über die notwendigen schriftlichen Englischkenntnisse und sind so in der Lage, Anträge erfolgsversprechend zu verfassen und einzureichen. Frauen und Männer mit solchen Kompetenzen sind dadurch weit oben in der Organisationshierarchie angesiedelt und können Programminhalte bestimmen, im Gegensatz zu denjenigen, die möglicherweise über umfangreiche Erfahrungen als Aktivistinnen verfügen. Zudem bestimmen oft die Geldgeber über Programme: Während NGOs bei kleineren Projekten ihre eigenen Projektideen und Zielsetzungen einbringen, sind bei großen Projekten Ziele, Maßnahmen und Orte bereits durch den Geldgeber festgelegt, was bei den Aktivist*innen oftmals auf Unmut stößt, weil sich dies häufig nicht mit den tatsächlichen Bedürfnissen vor Ort deckt:

„You know, the funds that came with so much of already planned modalities. ‚Oh it worked in Kenya, so let’s use it in Afghanistan. Oh it worked in India, so let’s use it in Afghanistan.‘ Rather than trying to identify so much what was needed here and what could work here, I think in the projects, in the international, particularly in the big projects, we don’t have a lot of saying. We don’t have a lot of influence.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Darüber hinaus können die administrativen Kosten entweder nicht oder nur zu einem geringen Teil über die Projektfinanzierung abgerechnet werden, was ein weiteres Problem darstellt, das häufig thematisiert wird. Die Gelder werden zur Umsetzung von bestimmten zeitlich und räumlich begrenzten Projektzielen gegeben. Im Bereich von Frauenrechten sind dies beispielsweise Projekte zur direkten Unterstützung von gewaltbetroffenen Klient*innen, zur Weiterbildung von Menschen, die mit diesen Frauen in Kontakt kommen oder präventiv tätig werden können, oder zur politischen Arbeit, um Gesetzesvorhaben im Sinne der Geschlechtergerechtigkeit positiv zu beeinflussen. Die Finanzierung von Organisationsgrundlagen wie zum Beispiel Büromiete und Gehälter von Mitarbeiter*innen, die im Management oder in der Verwaltung tätig sind, können nur teilweise abgedeckt werden.

Insgesamt haben bereits etablierte Frauenrechts-NGOs potenziell gute Finanzierungsmöglichkeiten im Gegensatz zu anderen Gruppierungen, jedoch bringen diese aufgrund der Anforderungen der Geldgeber auch Herausforderungen mit sich, die zu verfehlten Projektrealisierungen führen können.

4.6.3 Politische (Un-)Abhängigkeit

NGOs sind administrativ von der Regierung bzw. der für sie zuständigen staatlichen Stelle abhängig. Da nicht überall (Rechts-)Sicherheit besteht, sich auf festgeschriebene Gesetze und Regelungen beziehen zu können, sind sie potenziell auf das Wohlwollen der betreffenden Behörde angewiesen. Aufgrund der Verflechtung von Regierungsangehörigen mit Machthabern sind bei Kritik jederzeit Repressionen zu befürchten.

Auf ein Beispiel verweist folgende Feldforschungsnotiz, die ein Gespräch mit zwei UN-Mitarbeiterinnen über die Einnahme von Kunduz durch die Taliban im September 2015 wiedergibt:¹⁰⁰

Es gibt Hinweise von NGOs, dass viele Frauen vergewaltigt wurden, sowohl von ANA [Afghan National Army] als auch von Taliban. Tolo¹⁰¹-Journalisten haben berichtet, dass Taliban beteiligt waren. Die Taliban haben sie aufgefordert, sich zu entschuldigen, das haben sie nicht getan, dann wurden sie umgebracht. Niemand berichtet über die Beteiligung der ANA daran [...aus] Angst vor der Regierung. (FFN 16.3.2016)

Vor dem Hintergrund dieser Abhängigkeit äußern Frauenrechts-NGOs häufig nur indirekte oder allgemeine Kritik an Regierungsstellen, und dies auch nur im Verbund mit anderen NGOs, denn die eigene Existenz als Organisation hängt von den guten Beziehungen zu den Regierungsstellen ab. Insofern ist die Bezeichnung ‚non-governmental‘ kritisch zu hinterfragen: NGOs sind Teil der Zivilgesellschaft, jedoch keineswegs unabhängig von der Regierung.

4.7 Fazit

Wie Frauenrechts-NGOs innerhalb der komplexen Machtverhältnisse positioniert sind, wurde anhand eines historischen Überblicks über Frauenrechtsarbeit in Afghanistan erläutert. Zudem wurden die biografischen Hintergründe der Aktivistinnen analysiert, um diese dann anderen Akteur*innen im Feld der Frauenrechte hinsichtlich ihrer Einflussfaktoren und Handlungsverpflichtungen gegenüberzustellen. Aufgrund der Untersuchung von Merkmalen der Frauenrechts-NGOs und ihren Implikationen lassen sich als Ergebnis die folgenden drei Aspekte zusammenfassen.

Erstens ist historisch festzuhalten, dass Frauenrechtsaktivismus bereits vor dem Fall des Talibanregimes und der Intervention der Internationalen Gemeinschaft einsetzte. Aufgrund der Darstellung von unterschiedlichen Organisationen und Gruppen lassen sich

¹⁰⁰ Die direkten und indirekten Auswirkungen dieses Angriffs auf Frauenrechtsaktivist*innen werden auch hier reflektiert: <https://www.nytimes.com/2015/10/15/world/asia/taliban-targeted-women-kunduz-afghanistan.html?hp&action=click&pgtype=Homepage&module=first> (letzter Abruf 30.1.2020)

¹⁰¹ Tolo TV (<https://tolonews.com/>, letzter Abruf 30.1.2020) ist ein beliebter privater afghanischer Fernsehsender, der sich u.a. durch Entwicklungshilfegelder finanziert und sowohl Botschaften von Frauenrechts-NGOs als auch von salafistischen Jugendorganisationen transportiert (vgl. Osman 2015: 1).

die diversen Entstehungsgeschichten, Motivationen und Ziele nachvollziehen, die maßgeblich von der Handlungsmacht ihrer Akteur*innen geprägt sind. In der politikwissenschaftlichen Literatur über *Statebuilding* in Afghanistan dominiert die Auffassung, dass Demokratie und Menschenrechte, insbesondere Frauenrechte nach 2001 durch die westliche Intervention im afghanischen politischen System verankert wurde. Nur in wenigen Publikationen wird erwähnt, dass Frauenrechtsaktivist*innen bereits vor 2001 und auch jenseits von NGOs aktiv waren (siehe z.B. Emadi 2002; Nawid 2007; Fluri 2008; Exo 2017). Während Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft zunehmend von einer „saving Afghan women“-Haltung Abstand nehmen (Abu-Lughod 2002: 783), herrscht international noch weitgehend die Vorstellung, dass afghanische Frauen keine starken Akteurinnen sind, die dazu in der Lage sind, die Frauenrechtsarbeit in ihrem Land zu gestalten.

Zweitens stellt die inhaltliche Ausrichtung von Frauenrechts-NGOs, d.h. die Parteinahme für Frauen und den Einsatz für Geschlechtergerechtigkeit, einen Gefährdungsfaktor für sie im Land selbst dar. Ihre politische Position und damit ihre Verbindung zur Regierung und zur Internationalen Gemeinschaft bilden sowohl Risiko- als auch Schutzfaktoren für die Aktivist*innen.

Drittens sind Frauenrechts-NGOs als indirekter Teil des Regierungsprojektes und als Partner*innen der Internationalen Gemeinschaft strukturell-organisatorisch auf gute Beziehungen zu den sie betreffenden Regierungsstrukturen angewiesen. Aufgrund ihrer Finanzierung durch die Internationale Gemeinschaft benötigen sie Dokumente, die nur seitens der Regierung ausgestellt werden können. Dadurch können sie nur bedingt Kritik an Regierungsangehörigen üben, was auch die Rolle der Religion als Teil des politischen Systems mit einschließt.

Wie Frauenrechts-NGOs Aushandlungsprozesse innerhalb dieses Machtgeflechts mit sozialen, politischen und religiösen Akteur*innen durchführen und welche Strategien sie dabei nutzen, wird in Kapitel 5 und 6 weitergehend untersucht.

5 Vernakularisierung von Selbsthilfegruppen und Frauenhäusern

Um Frauen vor Gewalt zu schützen und diese zu mindern, nutzen Frauenrechts-NGOs unterschiedliche Interventionsformen. Zwei davon werden in diesem Kapitel analysiert: die Organisation von Frauenselbsthilfegruppen und die Unterbringung von Frauen in einem Frauenhaus. In beiden Interventionsformen werden transnationale Konzepte vernakularisiert (vgl. Merry 2006a, 2006b), d.h. an den lokalen Kontext angepasst. Verhandelt werden dabei familiäre und gesellschaftliche Geschlechternormen und soziale Praktiken auf der Basis zugrunde liegender Verwandtschaftsstrukturen und im Spannungsfeld sich überlappender rechtlicher und sozialer Normensysteme.

Daher wird die Analyse der beiden Interventionen in einem ersten Schritt von den ethnologischen historischen Forschungsergebnissen aus der Zeit vor Beginn der Kriegshandlungen 1978 gerahmt. Die Darstellung dieser historischen Befunde zur gesellschaftlichen Ordnung der afghanischen Gesellschaft mit Bezug zu Geschlechterverhältnissen wird mit Informationen aus aktuellen Studien, UN- und NGO-Berichten sowie eigenen anekdotischen Daten ergänzt, an denen sich die Kontinuitäten und Veränderungen in den Geschlechterordnungen ablesen lassen, die infolge von 40 Jahren Krieg, Prozessen in Zusammenhang mit der Politisierung des Islams, starken Migrationsbewegungen und intensiven entwicklungspolitischen Interventionen entstanden sind. Darüber, welche Wirkungen diese Faktoren insbesondere im Hinblick auf Gewalt gegen Frauen in den verschiedenen Teilen Afghanistans entfalten, ist noch wenig bekannt.

In darauf folgenden Schritten werden die genannten Interventionsformen untersucht. An den Konflikten der betroffenen Frauen lassen sich die Reibungspunkte zwischen den unterschiedlichen normativen Systemen erkennen. In der Fähigkeit der Interventionen, mit diesen Konflikten umzugehen und sozialen Wandel anzustoßen, werden die Möglichkeiten und Grenzen dieser Interventionen sichtbar.

5.1 Geschlechternormen, Strukturen und soziale Praktiken im afghanischen Rechtspluralismus

Werden soziale Normen beleuchtet, ist es notwendig, geschriebene und ungeschriebene Ordnungssysteme, nach denen in einer Gesellschaft Entscheidungen getroffen werden,

in die Betrachtung mit einzubeziehen. Auch wenn Afghanistan nur indirekt von der Kolonialmacht England regiert wurde, wurde wie in anderen kolonialisierten Staaten auch hier ein staatliches Rechtssystem implementiert, ohne dass dieses mit bereits existierenden traditionellen und religiösen normativen Ordnungen abgeglichen wurde. Hieraus entstand ein Rechtspluralismus, in welchem bis heute mehrere kodifizierte und nichtkodifizierte Rechtsnormen parallel existieren, die sich teils entsprechen und ergänzen, aber teils auch widersprechen. Verallgemeinernd lassen sie sich zu drei normativen Systemen gruppieren: erstens lokal unterschiedliche traditionelle Konfliktlösungsmechanismen und normative Ordnungen, zweitens die islamische Rechtsordnung und drittens das staatliche Recht, das darüber hinaus die von Afghanistan ratifizierten internationalen Rechtsstandards wie CEDAW umsetzt (vgl. hierzu Meininghaus 2007).

Weder traditionelle noch islamische Rechtsordnungen sind kodifiziert und damit noch stärker unterschiedlichen Auslegungspraxen als schriftlich fixierte Systeme unterworfen. So werden sie innerhalb ethnischer Gruppen und lokaler Communitys unterschiedlich interpretiert und trotzdem als weitgehend miteinander übereinstimmend oder gar als identisch angesehen. Zentrales Instrument der Konfliktlösung auf Dorfebene ist die Ratsversammlung der *Jirga* bzw. *Shura*, in der Debatten zu konkreten Konflikten geführt werden, welche nach Prinzipien von Gleichheit (in Bezug auf erwachsene Männer), Gerechtigkeit und sozialer Harmonie entschieden werden. Anstelle der Bestrafung des Täters steht die Kompensation für die geschädigte Familie im Mittelpunkt der Streitschlichtung (vgl. Noelle-Karimi 2013: 41 ff.). Aktuelle Studien deuten darauf hin, dass vielen Menschen vereinzelt Diskrepanzen zwischen traditionellen und religiösen Vorschriften bewusst sind. Dies trifft zum Beispiel im Fall von Eheschließungen gegen den Willen der Beteiligten zu, denn der Islam betont die Freiwilligkeit der Brautleute (vgl. Smith 2009a: vii)¹⁰². Jedoch scheint zumindest vor dem Krieg unter den meisten Männern ein stillschweigender Konsens darüber bestanden zu haben, dass „bei ‚san, sar, samin‘ (Frau, Gold bzw. Geld, Land) die religiöse Gerichtsbarkeit aufhört“ (Sarif 1977: 29).

¹⁰² Auch in Bezug auf Landrechte und Vererbung zeichnen sich bewusste Widersprüche ab: Nach dem islamischen Erbrecht der in Afghanistan gültigen hanafitischen Rechtsschule erben Söhne zwei Drittel und Töchter ein Drittel (vgl. Dupree 1973: 209), nach traditionellem Recht erben in den meisten Communitys ausschließlich die Söhne (vgl. Canfield 1973: 50; Glatzer 1977: 149 f.).

Für die Anwendung staatlichen Rechts sind auf lokaler Ebene die örtliche Verwaltung, die Polizei und die Regierungsgesetze zuständig; diese Institutionen werden jedoch aufgrund von Korruption und Ineffektivität weitgehend vermieden. Ebenfalls wird insbesondere bei innerfamiliären Konflikten der Wert als hoch eingestuft, diese unter Ausschluss der Öffentlichkeit beizulegen. Grundlage für zivilrechtliche Angelegenheiten ist bis heute das Zivilgesetzbuch von 1977¹⁰³; Reforminitiativen, die ein modernisiertes Familiengesetz anstrebten und insbesondere von zivilgesellschaftlichen Frauenrechtsaktivist*innen vorangetrieben wurden, sind bislang gescheitert. 2018 trat ein konsolidiertes Strafgesetzbuch¹⁰⁴ in Kraft, das den Großteil der strafrechtlich relevanten Gesetze zusammenfasst und mit den von Afghanistan ratifizierten internationalen Verträgen übereinstimmt. Daneben bleibt das seit 2009 bestehende Gewaltschutzgesetz (EVAW-Gesetz) nach langen Auseinandersetzungen weiterhin bestehen.¹⁰⁵

Trotz einsetzender Wandlungsprozesse ersetzen vor 1978 noch weitestgehend Verwandtschaftsbeziehungen staatliche Strukturen (vgl. Dupree 1973: 192, Wilde 2014: 59). Sie waren der Schlüssel für das soziale und individuelle Leben in der afghanischen Gesellschaft und definierten Rechte und Pflichten innerhalb des Haushaltes und in Bezug zu anderen Gruppen (vgl. Dupree 1973: 181). Nicht nur infolge von 40 Jahren Krieg sowie dysfunktionalen staatlichen Strukturen, sondern auch aufgrund des weithin bestehenden gesellschaftlichen Ideals der Autonomie lokaler Strukturen beruhen auch heute noch viele politische und wirtschaftliche Gegebenheiten auf verwandtschaftlichen Strukturen (vgl. Barfield 2010: 17 ff.).

5.1.1 Verwandtschafts- und Heiratsstrukturen

Eine der grundlegenden Verwandtschaftsstrukturen in allen Bevölkerungsgruppen Afghanistans ist die patrilineare Deszendenz in Verbindung mit patrilokaler Residenz:

¹⁰³ Der Gesetzestext ist hier abrufbar: <http://www.asianlii.org/af/legis/laws/clotrocogn353p1977010513551015a650/> (letzter Abruf: 30.1.2020); eine ausführliche Analyse leisten Rastin-Tehrani/Yassari 2012

¹⁰⁴ Die englische Version des konsolidierten Strafgesetzbuches war im Januar 2020 noch nicht veröffentlicht.

¹⁰⁵ Eine Analyse der Konflikte im Kontext der Integration des EVAW-Gesetzes ins Strafgesetzbuch kann hier nachgelesen werden: <http://appro.org.af/wp-content/uploads/2018/07/2018-08-01-EVAW-Law-and-the-new-Penal-Code-1.pdf> (letzter Aufruf: 30.1.2020).

Mädchen heiraten in die Familie ihres Mannes ein und wohnen zumeist auch dort (vgl. Dupree 1973: 181). In nomadischen Familien und in urbanen Kontexten bestand bereits vor Beginn der Kriege ein Trend zur eigenständigen Wohnung der neu gegründeten Kernfamilie (vgl. Glatzer 1977: 159), der sich heute abhängig von ökonomischen Möglichkeiten insbesondere in urbanen Kontexten fortsetzt. Durch Patrilinearität und Patri-lokalität ergibt sich bereits ab der Geburt eine strukturell unterschiedliche Position von Jungen und Mädchen innerhalb der Familie: Während die Geburt eines Jungen die Weitergabe des Familienerbes und ihres Ansehens sicherstellt (vgl. Dupree 1973: 192), sind Mädchen dazu bestimmt, die Familie zu verlassen und Teil einer anderen Familie zu werden.

Die Ehe ist eine zentrale Institution in der gesamten afghanischen Gesellschaft (vgl. Smith 2009a: vi). Heiratsbeziehungen sind aber nicht nur relevant für das alltägliche soziale und ökonomische Leben, sondern stellen einen „zentralen Aspekt der Austauschbeziehungen“ zwischen Familien dar, womit sie „als ‚symbolisches Kapital‘ verstanden werden [können]“ (Schetter 2003: 348). Die Funktionen von Heiratsbeziehungen werden in der ethnographischen Literatur jedoch unterschiedlich gedeutet: Dupree (1973: 122) sieht sie als Mittel, um die ethnische oder tribale Solidarität zu erhalten, wohingegen Glatzer (1977: 153) sie als öffentliche Besiegelung bereits bestehender freundschaftlicher oder geschäftlicher Beziehungen zwischen zwei Familien betrachtet. Tapper (1991) zeigt, wie bei den Maduzai durch Heirat symmetrische und asymmetrische Austauschbeziehungen hergestellt werden. Dort wird durch Heirat ein sensibles Gleichgewicht aus Hierarchie und Egalität zwischen Gruppen geschaffen, weshalb diese für Autarkie und Überleben der jeweiligen Gruppen wichtige Funktionen hat. Tapper zeigt die Interdependenzen zwischen Heirat und politisch-ökonomischen Veränderungen und betont dabei die subversive Macht von Frauen. Übereinstimmend werden Heiratsverbindungen als Allianzsysteme angesehen, die auf reziproken Mechanismen basieren. Damit sind sie „politische Machtinstrumente, da über sie der politische Einfluss und das sozio-ökonomische Netzwerk bestimmt werden konnten. [...] Heiratsverbindungen können als bewusste Handlungen definiert werden, über die der gesellschaftliche Status der Familie gesichert wurde“ (Schetter 2003: 348).

Steht eine Entscheidung über eine Eheschließung an, sind grundsätzlich Verbindungen zwischen einer Vielzahl von Familien möglich.¹⁰⁶ Es bestehen diesbezüglich eher Präferenzen als festgelegte Normen. Ehen werden überwiegend, aber nicht zwingend ausschließlich innerhalb der ethnischen Bezüge geschlossen; grundsätzlich wird angestrebt, dass Frauen in die als dominant wahrgenommene Gruppe einheiraten.¹⁰⁷ Im Gegensatz zu Eheschließungen in ländlichen Gegenden haben Braut und Bräutigam in der städtischen Bevölkerung oftmals die Möglichkeit, Einfluss zu nehmen bis hin zur Ablehnung des vorgesehenen Ehepartners. Bereits Dupree (1973: 198) wies auf wachsende Spielräume für individuelle Präferenzen bei der Partnerwahl hin, jedoch auch auf die hohe Akzeptanz elterlicher Autorität, sodass einmal begonnene Verhandlungen nur selten abgebrochen werden (vgl. ebd.: 199).¹⁰⁸ In einer jüngeren Fallstudie über Heiratspraktiken in vier Provinzen Afghanistans (Smith 2009) zeigt sich eine hohe Diversität in den Heiratsentscheidungen, die im Rahmen und auch unter Ausweitung der beschriebenen Normen getroffen werden, wobei die wichtigsten Einflussfaktoren weiterhin Geschlecht und Alter, aktuelle Familien- bzw. Haushaltsstruktur sowie die ökonomische und politische Situation zum Zeitpunkt der Heiratsentscheidung sind (vgl. ebd.: vf). Vor diesem

¹⁰⁶ In der Präferenz der Parallelcousinenheirat sieht Glatzer beispielsweise das Ideal einer Einheit der Deszendenzgruppe verwirklicht (vgl. 1977: 145).

¹⁰⁷ Heiratsbeziehungen zwischen Männern und Frauen unterschiedlicher ethnischer Gruppen spiegeln daher die soziale Rangordnung zwischen den Gruppen wider, die Dupree (1973: 161) folgendermaßen zusammenfasst: Paschtunen – Tadschiken – Nuristani – Uzbeken – Turkmenen/Aimaq – Hazara. Deszendenzgruppen, die sich am oberen Ende der ethnischen Hierarchie sehen, tendieren dazu, Hypogamie (die Verheiratung von Frauen in eine als niedriger angesehene Gruppe) zu vermeiden. Ein Verstoß gegen diese Norm kann bis zur gemeinschaftlichen Tötung der Frau und Verbannung der Familie führen (vgl. Glatzer 1977: 147, Tapper 1991: 52). Situationsbedingt sind aber Ausnahmen von diesen Regeln möglich, beispielsweise wenn aufgrund von Migration keine passenden Heiratspartner*innen in der eigenen ethnischen Gruppe gefunden werden. Auch die Teppichknüpfkunst usbekischer und turkmenischer Frauen kann für tadschikische und paschtunische Familien einen Grund darstellen, Eheschließungen mit ihnen dennoch einzugehen (vgl. Sarif 1977: 46). Grundsätzlich vermeiden jedoch alle ethnischen Gruppen, sich durch Eheschließungen mit der Gruppe der Hazara zu verbinden (vgl. Schetter 2003: 348 ff.).

¹⁰⁸ So beschreibt Dupree (1973: 205), dass junge Menschen aus turkmenischen Familien den Brauch der Brautentführung nutzen, um gemeinsam wegzulaufen und damit eine Heirat gegen den Willen ihrer Eltern durchzusetzen. Die Eltern akzeptieren dies in der Regel und verhandeln daraufhin Brautpreis und Mitgift. In anderen ethnischen Gruppen werde dies als so unehrenhaft angesehen, dass junge Menschen nur sehr selten diese Norm überschreiten.

Hintergrund argumentiert Smith gegen eine strikte Unterscheidung zwischen arrangierten Ehen und Zwangsehen¹⁰⁹ und plädiert stattdessen für eine Perspektive eines Kontinuums zwischen diesen Polen (vgl. ebd: vi). In urbanen Kontexten wird heute auch von *Liebesheirat* als Option aufgrund persönlicher Präferenzen gesprochen,¹¹⁰ jedoch ist auch hier davon auszugehen, dass die Grenzen zur arrangierten Eheschließung fließend sind. Heiratsverhandlungen zwischen den Familien der Brautleute münden in einen Ehevertrag (*nekah*), der als Bestandteil der Hochzeitszeremonien in Anwesenheit eines Mullahs unterzeichnet wird. Zusätzlich kann die Ehe in einer staatlichen Stelle registriert werden. Da bei einer staatlichen Eheregistrierung das Alter der Brautleute und auch die Freiwilligkeit beider Ehepartner geprüft werden, werben Frauenrechtsaktivist*innen für sie als Mittel, um Kinder- und Zwangsheirat zu minimieren.¹¹¹ Der Ehevertrag enthält die Verhandlungsergebnisse zwischen beiden Familien, u.a. zur Brautgabe (*mahr*), zum Brautpreis (*walwar auf Pashtu bzw. sherbaha oder toyana auf Dari*) und zur Mitgift (*jahizia*)¹¹².

Die *Brautgabe* ist Teil des islamischen Rechtsverständnisses der Hanafi-Schule und soll der Absicherung der Frau dienen. Sie entspricht einem vertraglich vereinbarten, zum Zeitpunkt der Eheschließung oftmals noch nicht oder nur teilweise tatsächlich übergebenem Geschenk des Ehemannes an seine Frau. Diese kann aus Geld, Schmuck, anderen Gütern oder Landeigentum bestehen. Die Frau kann die Übergabe der Brautgabe jederzeit verlangen, insbesondere im Scheidungs- oder Todesfall des Mannes (vgl. Lindholm 1982: 140 ff.; Wimpelmann 2017: 189).

¹⁰⁹ Die Aktualität der Prävalenz und Problematik von Kinder- und Zwangsheirat bestätigen NGO-Berichte, z.B. Bahgam/Mukhatari 2004; Women and Children Legal Research Foundation 2008; Nijhowne/Oates 2008; Medica Afghanistan 2018: 40.

¹¹⁰ In der internen Falldokumentation von Medica Afghanistan betrug 2015 der Anteil ihrer Klientinnen, die nach dieser Terminologie eine Liebesheirat eingegangen waren, 2%.

¹¹¹ Bisläng scheint dies nur zu erfolgen, wenn die Registrierung als Nachweis der Ehe erforderlich ist, beispielsweise bei ausländischen Botschaften, um Visa zu beantragen. Ebenso verlangen manche NGOs von ihren Angestellten die Eheregistrierung, auch um ihre Bekanntheit zu fördern (vgl. FFN 04-2017).

¹¹² Tapper (1991: 49) beschreibt die Allianzen zwischen affinalen Verwandten bei Durrani als strukturell weniger belastet als zwischen Deszendenzgruppen, sondern gekennzeichnet von Freiwilligkeit: es bestehen weder Rechte noch Pflichten nach der Bezahlung des Brautpreises. Durch die faktische Nicht-Existenz von Scheidung bestehe die Notwendigkeit, Konflikte zwischen angeheirateten Gruppen zu lösen, was letztendlich fast immer gelinge, da die Familien durch die Frauen langfristig miteinander verbunden seien.

Den *Brautpreis* entrichtet hingegen die Familie des Mannes an die Familie der Braut als Gegenwert für den Verlust eines Familienmitglieds, er ist gemessen an den wirtschaftlichen Möglichkeiten sehr hoch.¹¹³ Es wird erwartet, dass der Bräutigam den größten Teil des Brautpreises selbst erwirtschaftet; häufig unterstützt ihn sein Vater mit einem Anteil, wodurch die Summe für den gesamten Haushalt an Relevanz gewinnt. Glatzer (1977: 156) sieht die Bedeutung des Brautpreises in der „Wertschätzung der Tugend der Braut und die Ehre der Familie, jedoch nicht als materielles Equivalent (sic!) für die Braut selbst“. Seine Höhe werde „letztlich nicht durch den Wert der Braut bestimmt, sondern durch das Maximum dessen, was die Familie des Bräutigams aufzubringen in der Lage ist“ (ebd.). Jedoch ist der Brautpreis stark umstritten, da dieser in der Realität doch häufig als Kaufpreis verstanden zu werden scheint. Im staatlichen Recht ist er verboten,¹¹⁴ Frauenrechtsaktivistinnen fordern die vollständige Abschaffung dieser Praxis¹¹⁵, und auch unter Religionsgelehrten gilt der Brautpreis als unislamisch. Jedoch halten viele Familien, auch Frauen, an dieser Tradition mit der Argumentation fest, die Achtung vor Mädchen sei umso höher, je höher der Brautpreis ausfällt (vgl. Dupree, Nancy 1984: 316). Die *Mitgift* entspricht einem vorgezogenen Erbe der Braut und besteht meist aus Haushaltsgegenständen für das junge Paar, die von den Brauteltern finanziert werden. In manchen Gegenden wird der erhaltene Brautpreis in die Mitgift reinvestiert (vgl. Muzhary 2016).

Manche Familien verheiraten ihre minderjährigen Töchter auch an wesentlich ältere Männer aufgrund von materieller Not, aber auch zum Schutz vor sexuellen Übergriffen außerhalb der Familie und vor dem Hintergrund religiöser Legitimation. Auch Dupree nennt Beispiele von 60-Jährigen, die 12- oder 13-jährige Mädchen heirateten (vgl. 1973:

¹¹³ Lokal variierten die Brautpreise 2016 zwischen 1.000 und 35.000 EUR (vgl. <https://www.afghanistan-analysts.org/the-bride-price-the-afghan-tradition-of-paying-for-wives/>, letzter Abruf: 30.1.2020).

¹¹⁴ Im EAW-Gesetz, das 2009 in Kraft trat, steht eine Gefängnisstrafe bis zu 10 Jahren darauf, eine Frau für eine Heirat zu kaufen, zu verkaufen oder eine solche Vereinbarung auch nur auszuhandeln (vgl. EAW Gesetz Art. 24), jedoch ist diese Vorschrift zwischen 2009 und 2015 kaum zur Anwendung gekommen (vgl. 2015/2016 MoWA annual report on the implementation of EAW law: 20).

¹¹⁵ So 2012 in der 16-days-of Activism-Kampagne „Women are not for sale“ (vgl. FFN 2012).

198), zudem berichtet er von wohlhabenden Männern, die junge hübsche Mädchen von Agenten sichten ließen und „aufkauften“ (ebd.: 199).¹¹⁶

Polygynie ist nach staatlicher Gesetzeslage und islamischem Rechtsverständnis möglich und ist aus unterschiedlichen Gründen keine seltene Praxis. Die Vorschriften besagen, dass es Männern erlaubt ist, bis zu vier Frauen zu heiraten, sofern diese sie und ihre Kinder ökonomisch unterhalten können und sozial gleich behandeln – was in der Realität häufig Konfliktstoff bietet (vgl. dazu auch Dupree 1973: 188). Wenn die Gründe für eine polygame Ehe in der Unfruchtbarkeit der ersten Frau oder dem Ausbleiben der Geburt eines Sohnes liegen, wird dies als Demütigung der ersten Frau wahrgenommen und kann zu andauernden Querelen im Haushalt führen, weswegen Polygamie gesellschaftlich insgesamt kein hohes Ansehen genießt (vgl. Smith 2009: 50 ff.). Jedoch kann auch ein für alle zufriedenstellendes Arrangement der Frauen innerhalb des Haushaltes erfolgen, sofern die erste Frau in die Entscheidung mit einbezogen wird und insbesondere, wenn der Grund für die zweite Ehe an äußeren Umständen liegt: beispielsweise die Heirat der Schwägerin nach dem Tod ihres Mannes, um ihre Versorgung sicherzustellen (vgl. Tapper 1991). Auch Smith (2009: 60 f.) dokumentiert Fälle, in denen sich Mit-Frauen, u.a. solidarisch gegen den gewalttätigen Ehemann, gegenseitig unterstützen.

Eine besondere Form der Eheschließung ist die Austauschhe (*badal*), in der zwei Familien je einen Sohn und eine Tochter miteinander verheiraten. Auch in diesem Fall ist die Heirat an keine bestimmte familiäre Konstellation gebunden, sondern sie dient der engeren und darüber hinaus kostengünstigen Verbindung zweier Familien: Der Brautpreis fällt in diesem Fall oft ganz weg, und die ebenfalls hohen Kosten für zwei Hochzeitsfeiern reduzieren sich um die Hälfte (vgl. Dupree 1973: 199). Allerdings weist Smith (2009a) auch Zusammenhänge zwischen Brautpreis, Austauschhe und Gewalt gegen Frauen nach, die einen Kreislauf aus reziproken Abhängigkeiten und Gewalt perpetuieren können.

Eine Heiratsverbindung kann aber auch mit dem Ziel beschlossen werden, Konflikte zwischen zwei Familien beizulegen. Die Tradition von *baad* sieht einen Ausgleich nach

¹¹⁶ Auch heute ist dies ein Problem, besonders in Zusammenhang mit Armut und Binnenflucht (vgl. z.B. Schmeidl/Tyler 2015).

einem schwerwiegenden Disput oder Verbrechen, insbesondere einem Mord, vor. Hierbei werden ein oder mehrere Mädchen aus der Familie des Mörders an die Familie des Ermordeten gegeben, um den Konflikt beizulegen und damit die Einheit der Gemeinschaft wiederherzustellen. Diese Praxis führt häufig zu lebenslangen Gewalterfahrungen der betroffenen Frau, ist im EAW-Gesetz kriminalisiert und scheint heute insgesamt seltener praktiziert zu werden (vgl. Smith 2009b: 47).¹¹⁷

Die Auflösung einer Verlobung und Scheidungen sind zwar grundsätzlich nach islamischem und staatlichem Recht möglich, jedoch aufgrund des Familienansehens und finanzieller Implikationen unerwünscht. Eine Scheidung ist nach islamischem und staatlichem Recht für Männer einfach auszuführen, dazu wird lediglich der Scheidungswunsch des Mannes gegenüber der Frau drei Mal ausgesprochen (vgl. Civil Code Art. 135 ff.), auf eine Begründung kann verzichtet werden. Scheidungsgründe von Männern sind beispielsweise Unfruchtbarkeit oder das Ausbleiben eines Sohnes, nicht beizulegende Konflikte und das Unterschlagen der Mitgift (vgl. Dupree 1973: 205), wobei für Männer in diesen Fällen auch die Option einer polygamen Ehe besteht.

In manchen lokalen Kontexten wird Scheidung als Folge von Ehebruch der Frau interpretiert, weshalb sie vermieden wird (vgl. Glatzer 1977: 157). Frauen können sich nach traditionellem Recht nicht scheiden lassen, jedoch vor dem staatlichen Gericht eine Trennung erwirken. Dafür sind nach dem Zivilrecht vier mögliche Gründe anerkannt: Krankheit des Mannes mit schwerwiegender Auswirkung auf die Frau, Gewalt, keine finanzielle Absicherung des Lebensunterhalts und dauerhafte Abwesenheit des Mannes (vgl. Civil Code Art. 176 ff.).

Heute hat die Anzahl an Scheidungen und Trennungen in urbanen Kontexten stark zugenommen, sodass Anwält*innen Frauen auch bezüglich der potenziell negativen Folgen beraten (vgl. FFN 2012). Diese beinhalten neben den begrenzten Möglichkeiten des eigenständigen Wohnens und ökonomischen Überlebens den möglichen Verlust der Kinder: Nach dem im staatlichen Recht festgelegten Sorgerecht bekommen Mütter bei

¹¹⁷ Der besonders brutale Fall der 14-jährigen Zahra, die 2016 in der Provinz Ghor infolge einer solchen Verheiratung von ihrer Schwiegerfamilie ermordet wurde, erregte landesweit Aufsehen und Empörung (vgl. <https://www.afghanistan-analysts.org/reality-check-no-justice-for-women-in-ghor-province/>, letzter Abruf 30.01.2020)

einer Trennung im Regelfall das Sorgerecht für ihre Söhne bis sieben Jahre und für ihre Töchter bis neun Jahre zugesprochen. Für ältere Kinder steht dem Vater das Sorgerecht zu (vgl. Civil Code Art. 236 ff.).

5.1.2 Sexualität und Geschlechterverhältnisse

A man and a girl are negotiating their marriage. Man: Now we have democracy, we should tell each other our expectations. He talks for an hour: in the morning, I want you to prepare breakfast, whether I eat it or not. For lunch, prepare food whether I come home or not. Always prepare a little more in case I bring a friend – I might bring someone or not. Always wash my clothes whether I wear them or not. Clean the house whether it's dirty or not. etc. etc. After an hour, he says: and what do you want? She just stares at him and says: I want sex five times a day whether you are here or not! (ein Witz, erzählt unter drei Freundinnen, FFN, 14.11.2014)

Vor dem Hintergrund restriktiver Geschlechternormen und -praktiken mag die Freizügigkeit und Direktheit afghanischer Anekdoten in Bezug auf Sexualität überraschen, was auch Dupree (1973: 112) feststellte: „All Afghan verse is rampant with double entendre, be the topic political, psychological, or sexual.“ Sexualität und romantische Liebe wird in Witzen und Gedichten, beispielsweise in Landays, der klassischen Form paschtunischer Poesie, häufig thematisiert. Ein weiteres Beispiel dafür ist die folgende Anekdote, die unter Frauen in der Pause eines Workshops unter großem Gelächter erzählt wurde – die Erzählerin insistierte, dass es sich um eine wahre Begebenheit jüngeren Datums handelt:

„Der Rat der Religionsgelehrten diskutierte über Familienplanung und Empfängnisverhütung. Einmütig wurde das Kondom abgelehnt: ‚Wir wollen keinen Sex mit Tschador haben!‘“ (FFN, 10.4.2017)

In der sozialen Realität außerhalb von Anekdoten und Poesie unterliegt Sexualität jedoch erheblichen Reglementierungen; insbesondere ist die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Sphäre relevant. Diesbezüglich spielt das Konzept des *namus* eine wichtige Rolle, das alle Frauen und Mädchen einer Familie und gleichzeitig die Ehre des Haushaltes beinhaltet (vgl. Steul 1981), wobei seine Überwachung eine der zentralen Aufgaben des Haushaltsvorstandes darstellt. Damit sei „nicht Verteidigung und Schutz von Vermögenswerten und Sexualobjekten“ gemeint, wie andere Forscher dies gedeutet hätten, „sondern Verteidigung und Schutz der Personenkreise, die den Fortbestand der Lebenseinheit garantieren“ (Steul 1981: 143), also im Falle einer tribalen Struktur das

Überleben von Lineage und Clan. *Namus* impliziert jedoch keine Passivität (vgl. Glatzer 1996: 112): Frauen gelten innerhalb dieser Konzeptionierung nicht als das schwache Geschlecht, denn sie stellen zwar zu beschützende und zu kontrollierende Mitglieder ihrer Familie dar, aber gerade wegen ihres Werts für die Familie, d.h. ihr Verhalten ist potenziell gefährdend für die gesamte Familie (vgl. Mernissi 1985; Lindholm 2002: 147 ff.). Sollte eine Frau sich von ihrem Haushalt entfernen und insbesondere über Nacht wegbleiben, wird dies im sozialen Umfeld als die Möglichkeit außerehelichen Geschlechtsverkehrs gedeutet (vgl. Wimpelmann 2013: 126).

Darin zeigt sich eine zweite Norm, die mit dem Verhalten der Frauen verknüpft wird: Das Ansehen der Familie ist bedeutsam im gesellschaftlichen Gesamtgefüge und ist abhängig vom öffentlichen Verhalten der Frauen. Moralität und Reputation bedingen sich gegenseitig. In Zusammenhang zum Konzept des *namus* steht die islamische Vorschrift des *mahramiat*, die besagt, dass eine Frau außer ihrem Ehemann nur mit solchen Männern zusammenkommen darf, die in einem nicht-heiratbaren Verhältnis mit ihr stehen. Dies sind in erster Linie ihr Vater, ihre Brüder und ihre Söhne. Der Grad der Geschlechtertrennung innerhalb des Haushaltes und der Seklusion von Frauen von der öffentlichen Sphäre wird lokal unterschiedlich streng ausgelegt.¹¹⁸

Aufgrund des dargestellten Werts von *namus* ist außerehelicher Geschlechtsverkehr (*zena*) sowohl nach dem islamischen Rechtsverständnis als auch im staatlichen Recht untersagt¹¹⁹. Unter dem Talibanregime wurde Steinigung als Strafe für außerehelichen Geschlechtsverkehr angewandt¹²⁰, was konservative Kräfte im Rahmen der Revision des

¹¹⁸ Nach Lindholm (1982: 219) waren im Swat-Tal Anfang der 1980er Jahre nur paschtunische Frauen aus sehr armen Familien außer Haus zu sehen. Während des Taliban-Regimes wurde die vollständige Seklusion für alle Frauen angeordnet (vgl. Barfield 2010: 103).

¹¹⁹ In der Dokumentation aktueller Fälle schildert MA die juristische Schwierigkeit der Abgrenzung zwischen *zena* und Vergewaltigung (vgl. Medica Afghanistan 2018: 37)

¹²⁰ RAWA dokumentierte Steinigungen des Talibanregimes, z.B. hier: <http://www.rawa.org/stoning.htm> (letzter Abruf 30.1.2020)

Strafgesetzbuches 2013 auch wieder einzuführen versuchten¹²¹ und was in Einzelfällen auch heute praktiziert wird.¹²²

Allerdings hängt die Verurteilung des Verhaltens von Frauen maßgeblich mit seiner öffentlichen Wahrnehmung zusammen. Nach Dupree (1973: 124) ist Ehebruch im öffentlichen Raum zwar vollständig tabuisiert, denn nicht einmal in Volksliedern werde darüber gesungen. Er erklärt dies mit der damit verbundenen Gefährdung von Besitz und Familienehre, von der potenziell die gesamte Community oder Deszendenzlinie betroffen sei. In der Praxis sei Ehebruch allerdings durchaus verbreitet, allerdings im Verborgenen.¹²³ Das Ignorieren diesbezüglicher Normüberschreitungen unterstütze das Überleben der Gemeinschaft, denn bei einem Bekanntwerden drohen die Steinigung des Paares durch den betrogenen Ehemann und seiner Familie, und die nachhaltige Beschädigung des Rufs der betroffenen Haushalte. Die Rückbindung des weiblichen Sexualverhaltens an die Reputation der Familie ist also im Sinne Glatzers (1977: 158) nicht von der öffentlichen Meinung zu trennen: „Eine Schande, von der niemand erfährt, ist keine Schande“.¹²⁴ Die Reputation eines Paares innerhalb der Gemeinschaft hängt neben dem Verhalten der Frauen eines Haushaltes auch von der Anzahl und dem Geschlecht ihrer Kinder ab. Auch Tappers Hinweis auf den Umgang mit Kinderlosigkeit weist darauf

¹²¹ Dieser Entwurf sah vor, dass sowohl der Mann als auch die Frau im Fall von außerehelichem Geschlechtsverkehr zum Tod durch Steinigung verurteilt werden sollen, wenn sie verheiratet sind, und bei ledigem Status zu 100 Peitschenhieben (vgl. <http://www.hrw.org/news/2013/11/25/afghanistan-reject-proposal-restore-stoning>, letzter Aufruf: 30.1.2020). Der damalige Präsident Karzai und sein Justizminister stellten jedoch zeitnah klar, dass Steinigung nicht ins Strafgesetzbuch aufgenommen wird (vgl. <http://www.theguardian.com/world/2013/nov/28/stoning-not-brought-back-afghan-president-karzai>, letzter Aufruf 30.1.2020).

¹²² Ein solcher Fall ging 2015 durch die Medien: <https://www.theguardian.com/world/2015/nov/03/afghan-woman-stoned-to-death-for-alleged-adultery> (letzter Aufruf: 30.1.2020). Bei einer 2015 von AWSDC organisierten Konferenz zum Thema sexualisierte Gewalt aus islamischer Perspektive wurde diskutiert, welche Größe Steine bei einer Steinigung haben sollten (unveröffentlichter Projektbericht).

¹²³ Dupree (1973: 125) romantisiert diese außerehelichen Verbindungen, indem er annimmt, dass Frauen in diesen ihren freien Willen als Ausgleich zu ihrer festgelegten und unterlegenen ökonomischen und sozialen Rolle ausüben. Dabei ignoriert er die Machtverhältnisse zwischen Männern und Frauen auch außerhalb der Familie.

¹²⁴ Ähnlich vermerkt er an anderer Stelle: „Noch größer als die Angst vor falschem oder zweifelhaftem Verhalten der Frauen scheint allerdings die Angst vor dem Gerede der Nachbarn zu sein“ (Glatzer 1996: 112).

hin, dass vor allem durch die öffentliche Wahrnehmung das moralische Verhalten der Frau relevant wird: Als Strategien von Paaren, der Kinderlosigkeit entgegenzuwirken, stellen sich neben der Akzeptanz einer Mit-Frau seitens der ersten Frau auch die diskrete Ermutigung zum Ehebruch seitens des Mannes heraus (vgl. Tapper 1991: 125).

Wird außerehelicher Geschlechtsverkehr lediglich aufgrund des Verlusts der Familienreputation kriminalisiert, wird außer Acht gelassen, ob es sich hierbei um eine Vergewaltigung oder einen Ehebruch handelt. Aufgrund dieser Perspektive wurden auch nach 2001 noch unzählige Frauen mit dem Vorwurf von außerehelichem Geschlechtsverkehr oder dem Versuch dessen inhaftiert – sowohl nach sexuellen Übergriffen als auch aufgrund einer Unterhaltung mit einem fremden Mann.¹²⁵ Frauenrechtsaktivist*innen und Jurist*innen engagierten sich nach 2001 auf politischer und juristischer Ebene dafür, eine klare Trennlinie zwischen Vergewaltigung und konsensuellem außerehelichen Geschlechtsverkehr zu ziehen. Ebenso setzten sie sich für eine juristische Unterscheidung zwischen vollzogenem und damit strafbarem konsensuellem Geschlechtsverkehr und einem möglicherweise lediglich unterstellten Versuch ein. Heute scheinen sich diese Differenzierungen zumindest in Kabuler Gerichten durchgesetzt zu haben, sodass nur noch wenige Frauen in Gefängnissen wegen sogenannter „moralischen Verbrechen“ einsitzen (FFN 13.12.2018).

5.1.3 Kommunalität und Individualität

Ein weiteres Spannungsfeld der Aushandlung von Geschlechternormen besteht zwischen den Werten von Kommunalität und Individualität, was sich in Männlichkeitsidealen manifestiert.

Sozialwissenschaftler stimmen im Hinblick auf Afghanistan darüber ein, dass einer der wichtigsten Aspekte sozialer Ordnung die Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen ist,¹²⁶ wobei diese sich auf verwandtschaftliche (familiäre, tribale, ethnische) oder auch berufliche

¹²⁵ 2012/2013 wurden Frauen in Herat zu ein bis zwei Jahren Gefängnisstrafe verurteilt aufgrund von versuchtem Ehebruch, beispielsweise weil gesehen wurde, dass sie mit einem Mann sprachen. Frauenrechts-NGOs versuchten damals, Polizisten anzuzeigen, um diese Praxis zu beenden (FFN 24.5.2013).

¹²⁶ Während die Relevanz lokaler Gruppenzugehörigkeit unbestritten ist, scheinen Gruppen Grenzen jedoch häufig unklar definiert und Symbole der Gruppenidentifikation nur gering vorhanden zu sein. So beschreibt Tapper für Subtribes von Durrani-Paschtunen, dass sie zwar

Gruppen beziehen kann, sodass für jede Person mehrere und mehr oder weniger fluide Zugehörigkeiten bestehen (vgl. Barfield 2010: 17 f.; Schetter 2003: 328 f.; Glatzer 2002: 6). Auch unterschiedlichste lokale Terminologien für Gruppen und -zugehörigkeiten und deren komplexe Verwendungen betonen deren hohe gesellschaftliche Relevanz (vgl. z.B. Tapper 1991: 46 f.). Dabei besitzen lokale Zugehörigkeiten zu erweiterten Familien und Sublineages stets einen höheren Stellenwert als abstraktere Bezugsgrößen wie Lineage, Clan oder ethnischen Gruppen, die mehrere Hunderttausend bis einige Millionen Personen umfassen können (vgl. Dupree 1973: 190; Barfield 2010: 18 f.). Der Haushalt, oftmals bestehend aus der erweiterten Familie, ist die bedeutsamste ökonomische und soziale Einheit im Sozialgefüge, mit dem die Versorgung und der Schutz ihrer Mitglieder gesichert wird (vgl. Dupree 1973: 189 f.).

Vieles deutet darauf hin, dass die Ideale von Einheit und Autonomie des Haushaltes, die von Ethnolog*innen beschrieben wurden (vgl. z.B. Dupree 1973, Barfield 2010, Tapper 1991), auch heute ein wichtiges Ordnungsprinzip in afghanischen Communities darstellen, sodass davon auszugehen ist, dass sie auch für Aushandlungen von Geschlechterverhältnissen relevant sind. Die innere Einheit des Haushaltes resultiert in einem hohen äußeren Ansehen; weshalb Konflikte und Spaltungen eines Haushaltes seine Reputation und seine Autonomie gefährden, denn die Geltung eines Haushaltes sinkt mit dem Bekanntwerden innerfamiliärer Konflikte. Gelingt es, Konflikte beizulegen, bleibt der Haushalt vor einer Auflösung bewahrt, sodass mehrere Kernfamilien flexibel innerhalb eines Haushaltes agieren und Pflichten wie die Versorgung der Haushaltsmitglieder untereinander teilen können; eine einzelne Kleinfamilie wäre dazu nicht in der Lage und dadurch nicht in dieser Weise unabhängig (vgl. Tapper 1991: 102 f.). Es ist davon auszugehen, dass Dorfgemeinschaften in Friedenszeiten in der Lage sind, mit ihren Mechanismen der Konfliktlösung eine Balance herzustellen, die ein überwiegend friedliches Zusammenleben mehrerer Haushalte ermöglicht. Hier bleiben jedoch individuelle Rechte, insbesondere von Frauen und Mädchen, unberücksichtigt.

erkennbare und anerkannte Gruppen darstellen, es gebe aber jeweils mehrere Anführer, zudem weder gemeinsamen Besitz noch Rituale und auch die Mitgliedschaft sei unreglementiert sowie nicht unbedingt lokal begrenzt (vgl. Tapper 1991: 31).

Familiäre Konflikte sind einerseits Normalität, werden andererseits aber als bedrohlich wahrgenommen, da sie den inneren Zusammenhalt und die Reputation sowie bei Konflikten zwischen Familien auch das friedliche Zusammenleben einer Gemeinschaft bedrohen. Während Dupree häusliche Konflikte als „personality clashes“ einstuft, die sich oftmals verborgen hinter einer nach außen hin demonstrierten Einheit abspielen (Dupree 1973: 181 ff.), weist Tapper auf die zugrunde liegenden ungleichen Machtverhältnisse hin:

„Though a man may be able to do little to extricate himself from an unhappy marriage, he may, unlike his wife, at least take comfort in his theoretical right to divorce her or to make another marriage for love. In any case, a man is always assumed to be the dominant partner in a marriage and if he is dissatisfied, he may punish his wife physically or withdraw the material and emotional support on which she depends“ (Tapper 1991: 121).

Dieses Ungleichgewicht äußert sich aber nicht nur zwischen den Ehepartnern, sondern Frauen befinden sich auch innerhalb der gesamten Schwiegerfamilie in einer tendenziell untergeordneten Position (vgl. dazu auch Monsutti 2014). Strukturell ist das Verhältnis zwischen den Geschlechtern deshalb ambivalent angelegt:

„men are to be pitied for the crushing responsibility of supporting a family, yet their control over women’s lives is deeply resented. [...] Women may be praised as resourceful, intelligent companions, but these very qualities are feared for they threaten both the theory and practice of male domination“ (Tapper 1991: 122).

Familiäre Spannungen können innerhalb der oftmals engen Familienverbände auch in der strukturell konflikthaften Beziehung zwischen Cousins in der Konkurrenz um Heiratspartnerinnen entstehen (vgl. Dupree 1973: 189 f.). Beziehungen zwischen Schwägerinnen, die im selben Haushalt leben, sind ebenfalls tendenziell kompetitiv, da sie die Kontrolle über die Haushaltsressourcen nicht verlieren möchten (vgl. Tapper 1991: 127). Ein wachsendes Potenzial für Gewalt in der Familie sah Dupree bereits vor Beginn der Kriege in der Migration in urbane Zentren aufgrund der räumlich beengten Verhältnisse (vgl. Dupree 1973: 189 f.).

Kommunale Anliegen haben grundsätzlich Vorrang vor individuellen Wünschen: Materielle Bedürfnisse des Haushaltes und sein Schutz sowie potenzielle Folgen aus sozialen Beziehungen sind in der Regel ausschlaggebend für Entscheidungen, und es wird erwartet, dass individuelle Wünsche und Bedürfnisse des Einzelnen zurückgestellt und

diesen Erwartungen angepasst werden (vgl. Barfield 2010: 17 f.). Während auch junge Männer in aller Regel keine eigenständigen Entscheidungen treffen können, erreichen sie jedoch im Verlauf ihres Lebens zumeist Positionen, in denen sie als Oberhaupt einer Familie selbst Entscheidungen fällen. Die gesellschaftliche Rolle des Haushaltsvorstehers entspricht Männlichkeitsvorstellungen und prägt die Sozialisation von Jungen (vgl. Azarbaijani-Moghaddam 2009). Männlichkeitsideale verbinden Vernunft und Verantwortung für die Gemeinschaft mit Mut, Stolz und Kampfbereitschaft (vgl. Glatzer 1996: 113). In der Regel trägt ein männlicher Haushaltsvorstand¹²⁷ die Verantwortung für die ökonomische Versorgung und Sicherheit aller Mitglieder und repräsentiert den Haushalt nach außen, während die Frauen für die Verwaltung der gemeinsamen Ressourcen verantwortlich sind. Weibliche Macht beruht auf familiärer Ebene oftmals auf indirekter Einflussnahme, Aushandlungsprozessen sowie individuellen Fähigkeiten und Eigenschaften, ist allerdings immer abhängig von den jeweiligen familiären Konstellationen.¹²⁸ Tragen Frauen durch Heimarbeit wie Teppichknüpfen oder durch eine Tätigkeit außer Haus zum Familieneinkommen bei, verändert sich in der Regel ihr Status in der Familie und sie gewinnen an Einfluss, auch wenn sie nicht direkt über ihr Einkommen verfügen: Männer wie Frauen geben in der Regel ihr Einkommen an den Haushaltsvorstand ab.

Die Wahl des Haushaltsvorstehers erfolgt nicht per se nach dem Alter, sondern erfordert die Anerkennung seiner Kompetenzen in ökonomischen und sozial-politischen Bereichen (vgl. Tapper 1991: 120). Dem gesellschaftlichen Ideal entspricht ein Haushaltsvorstand, der alle Meinungen anhört und danach abwägt. Dabei soll dieser in seiner Entscheidungsfindung jedoch das gemeinsame Bedürfnis der Familie, allen voran die materielle und physische Sicherheit, über individuelle Wünsche stellen (vgl. Echavez 2016:

¹²⁷ 2018 lernte ich zwei Frauen kennen, die in ihren Familien Haushaltsvorstände sind. Eine von ihnen ist Witwe, die andere trifft Entscheidungen gemeinsam mit ihrem Mann und in seiner Abwesenheit alleine.

¹²⁸ Dupree betont, dass Frauen zwar formal wenig Macht besitzen, informell aber maßgeblich an Entscheidungen beteiligt sein können. Insbesondere bestimmen sie über haushaltsinterne Angelegenheiten, zum Teil auch über ökonomische Fragen wie den Verkauf von Gütern, die im eigenen Heim hergestellt werden. Bei Heiratsverhandlungen, Verlobungen und Hochzeiten nehmen Frauen oftmals eine zentrale Experten-Rolle ein (vgl. Dupree 1973: 181 ff.). Tapper weist in diesem Kontext auch auf die Institution der weiblichen Haushaltsvorsteherin als zweite Verantwortliche bei den Durrani hin (vgl. Tapper 1991: 120).

1). Von der Kontrolle aller Aspekte des Haushaltes durch den Haushaltsvorstand hängen Stabilität und Unabhängigkeit und letztlich das Überleben der Familie ab, weshalb dieser ein hohes Maß an Verantwortung trägt.

Gruppenzugehörigkeiten werden u.a. davon bestimmt, zu welcher ethnischen Gruppe sich eine Person bzw. ein Haushalt zugehörig sieht. Ethnizität wird heute in Afghanistan als einer der gesellschaftlich und politisch zentralen Faktoren betrachtet und ist dazu durch einen Politisierungsprozess seit 1978 zumindest in formalen Politikfeldern auch geworden (vgl. Schetter 2003). Deshalb stellt sich auch im Hinblick auf Geschlechterverhältnisse die Frage, welche Rolle Ethnizität hierbei einnimmt.¹²⁹

Dass die Anzahl der ethnischen Gruppen in der Literatur so unterschiedlich und teilweise auch vage angegeben wird, wie z.B. 21 (Dupree 1973: 59 ff.), „Dutzende“ (Barfield 2010: 23), 57 (Orywal 1986) und 50 bis 200 (Schetter 2010), verweist auf die Schwierigkeit, Ethnizität als Kategorie in Afghanistan genau zu bestimmen. Bei statistischen Angaben¹³⁰ über die Größe ethnischer Gruppen kommen neben Erhebungsproblemen wie erschwertem Zugang zu Bevölkerungsteilen und starken Bevölkerungsschwankungen auch die politische Relevanz von Ethnizität zum Tragen, was dazu führen kann, dass Angaben abhängig vom Kontext der Befragung gemacht werden (vgl. Barfield 2010: 23).¹³¹ Zur Orientierung beziehe ich mich auf Schätzungen von Barfield (2010: 24 ff.), der davon ausgeht, dass sich etwa 40 Prozent der Bevölkerung als Paschtunen identifizieren,

¹²⁹ Dabei beziehe ich mich auf Barth (1969), der Ethnizität konstruktivistisch als Ergebnis sozialer und gesellschaftlicher Prozesse definiert. Geschlechternormen und -praktiken sind in dieser Perspektive ein Teil der veränderlichen und nichthomogenen kulturellen Normen und somit Bestandteil der Selbst- und Fremdzuschreibungen einer ethnischen Gruppe.

¹³⁰ Duprees Einschätzung, statistische Angaben in Afghanistan seien im besten Fall „intelligent estimates“ (Dupree 1973; vgl. dazu auch Barfield 2010: 24), halte ich auch heute für größtenteils zutreffend.

¹³¹ Schetter (2003) geht davon aus, dass die politisch und wirtschaftlich bedeutende Gruppe der Tadschiken sich erst vor Kurzem als ethnisch definierte Einheit zu erkennen gab. Auch Barfield (2010: 17 ff.) betont die Relativität ethnischer Gruppenzugehörigkeit. Wilde zeigt gar an einem Fallbeispiel die Flexibilität von Familiensystemen, die auch ethnische Grenzen überschreiten können (vgl. Wilde 2014). Vor 1978 war nur bei Paschtunen die Grenze zwischen ethnischer Kategorie und ethnischer Gruppe nahezu identisch, da zum Selbstkonzept der Paschtunen gehöre, sich als Paschtune zu verhalten („doing Pashto“) (vgl. Schetter 2003: 348). Heute verlaufen jedoch alle ethnischen Grenzmarkierungen aufgrund des Politisierungsprozesses deutlicher.

30 Prozent als Tadschiken, 15 Prozent als Hazara, 10 Prozent als Usbeken und Turkmenen und 5 Prozent als Aimaq, hinzukommt eine große Anzahl weiterer Gruppen von unter 3 Prozent.

In Bezug auf die Frage, inwiefern Ethnizität Einfluss auf die Geschlechterverhältnisse ausübt, liegen bislang nur wenige Erkenntnisse vor. So wurden in einer aktuellen Studie zu Männlichkeitsvorstellungen zwar Unterschiede nach ethnischen Gruppen gefunden, welche allerdings kein konsistentes Bild zwischen verschiedenen Provinzen und in Bezug auf verschiedene Normen und Werte ergeben (vgl. Echavez 2016). Aufgrund der Politisierung von Ethnizität achten Aktivist*innen darauf, evtl. auftretende ethnisch gefärbte Konflikte intern beizulegen und nicht nach außen zu kommunizieren (Interview, Aktivistin, 24.3.2016).

Vor dem Hintergrund des hohen Werts der Kommunalität hat die Gruppenstruktur als Forum der Auseinandersetzung und gemeinsamen Entscheidungsfindung eine lange Tradition in Afghanistan. Daher ist eine Strategie von NGOs in der direkten Arbeit mit Frauen die Bildung von Frauengruppen, die auf unterschiedliche Weise gefüllt und gestaltet werden. So wurden nach 2001 Frauen-Shuras auf Dorf- und Nachbarschaftsebene etabliert (vgl. EVAW Report 2014: 16), beispielsweise von AWSDC in der Provinz Faryab (Interview, Aktivistin, 2.12.2014), in denen Frauen über Konflikte innerhalb und zwischen Familien beraten und dazu beitragen, Lösungen zu finden. Auch ein zentraler Teil der Arbeit von RAWA besteht darin, Diskussionsgruppen für Frauen und Mädchen anzuleiten (Interview, Aktivistin, 13.3.2016).

In der Nutzung von Gruppen für unterschiedliche Ziele besteht eine Verbindung zu transnationalen Konzepten von Selbsthilfegruppen, die von einigen Frauenrechts-NGOs an den afghanischen Kontext angepasst werden, um dadurch Gewalt gegen Frauen zu vermindern.

5.2 Frauen-Selbsthilfegruppen

Medica Afghanistan organisiert Frauen-Selbsthilfegruppen, die in einem mehrjährigen Prozess der Vernakularisierung internationaler Konzepte (vgl. Merry 2006b) seit 2012 entwickelt wurden. Bei ihrer Arbeit mit den Gruppen agieren Gruppenleiterinnen, Anwältinnen und psychosoziale Beraterinnen als Übersetzerinnen und Vermittlerinnen

(vgl. ebd.) zwischen verschiedenen Normen- und Rechtssystemen, während sie zusammen mit den Teilnehmerinnen konkrete Lösungen für deren Probleme erarbeiten.

5.2.1 Transnationale und lokale Konzepte von Selbsthilfegruppen

International finden sich Selbsthilfegruppen in unterschiedlichen Form(at)en, denen jedoch gemein ist, dass Menschen mit ähnlichen Erfahrungen oder Problemen zusammenkommen, um sich über diese auszutauschen und dort nach Lösungen zu suchen. Dadurch erleben sie, mit bestimmten Herausforderungen nicht alleine zu sein, und erfahren, wie sie sich und andere unterstützen können. Im Austausch von Bewältigungsstrategien lernen sie voneinander. Konzepte von Selbsthilfegruppen unterscheiden sich u.a. in Bezug auf ihre Anleitung, die von Modellen mit professioneller Leitung über trainierte Peer-Anleiter*innen bis hin zur Leitung durch erfahrene Mitglieder ohne entsprechende formale Weiterbildung reichen. Inhaltlich liegt der Fokus von Selbsthilfegruppen neben (psycho-)sozialen und gesundheitlichen Lebensaspekten auch auf der Durchführung selbstorganisierter ökonomischer Aktivitäten.¹³²

Konkreter Anlass für die Entwicklung der Selbsthilfegruppen bei MA-WSO war die hohe Nachfrage von Frauen nach psychosozialen Gruppenberatungen, welche MA-WSO ebenfalls durchführt, diese aufgrund begrenzter personeller und finanzieller Ressourcen jedoch nicht ausweiten kann. Während Letztere von einer professionellen Beraterin geleitet werden und dabei die Arbeit an psychosozialen Problemen der Teilnehmerinnen im Vordergrund steht, werden die Selbsthilfegruppen von Frauen angeleitet, die in den Communitys selbst leben, zuvor Klientinnen der psychosozialen Beratung bei MA-WSO waren und für die Gruppenleitung weitergebildet wurden. Die Selbsthilfegruppen finden einmal wöchentlich über einen Zeitraum von sechs Monaten statt; die Leiterin stellt für das Treffen der etwa 12 Teilnehmerinnen einen Raum in ihrem Haus zur Verfügung und erhält eine kleine Aufwandsentschädigung. In diesen Gruppen können die Teilnehmerinnen jegliche Aspekte aus ihrem Alltag thematisieren.

¹³² Dieser Überblick und konzeptionelle Details zu MA's Selbsthilfegruppen wurden dem unveröffentlichten Papier entnommen "Concept draft for Medica Afghanistan about working with peer support groups 2013/revised 2017". Eine umfassende Einordnung und Anleitung für Praktiker*innen findet sich in Kurtz 1997

Aufgrund ihrer Freiwilligkeit hängt der Erfolg dieser Gruppen von ihrer Akzeptanz ab, womit sowohl die individuelle Akzeptanz der Teilnehmerinnen, aber auch die ihrer Familien und der Community gemeint ist. Voraussetzung für die Akzeptanz ist die Legitimation der Gruppe, sodass sich die Frage stellt, aus welchen Gründen Teilnehmerinnen, ihre Familien und ihr Umfeld die Gruppensitzungen befürworten und unterstützen.

5.2.2 Akzeptanz und Legitimation

Bevor eine neue Selbsthilfegruppe in einem Stadtviertel mit ihrer Arbeit beginnen kann, stellt ein Angestellter von MA-WSO den Kontakt zum Community-Ältesten (*Wakil-e Guzar*¹³³) her und erläutert ihm das Vorhaben. Dadurch ist gewährleistet, dass diesem der Grund für die regelmäßige Versammlung der Frauen bekannt ist, was potenziellen Missverständnissen oder Gerüchten vorbeugt. Hilfreich dabei ist, dass Leiterinnen und ihre Familien sowohl dem *Wakil-e Guzar* als auch den Familien der Teilnehmerinnen bekannt sind. Da sie Teil der Community sind, ist die Akzeptanz der Gruppe größer, was sich vor allem am Vertrauen darin bemisst, ob die Frauen dort sicher sind.

Nachdem mit dem *Wakil-e Guzar* ein übergeordnetes Verständnis über die Gruppe erzielt wurde, trifft die NGO eine Vereinbarung mit der Gruppenleiterin über die Nutzung ihrer Räumlichkeiten. Auch bei der Raumwahl ist die Frage der Sicherheit der Frauen handlungsleitendes Kriterium, denn dies bedeutet, dass Frauen dort keiner Belästigung ausgesetzt sind:

„among their family members there must not be a man who disturbs women, or creates problems for women“ (Interview NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018).

Hier wird deutlich, dass der Aspekt der Sicherheit sich auf die sexuelle bzw. moralische Reputation der Frauen bezieht, die mit dem Ruf des Haushaltes direkt korreliert. Die Gewissheit zu haben, dass die Frauen in der Gruppe in dieser Hinsicht sicher sind, ist sowohl für die Frauen selbst, für ihre Familien als auch für die NGO wichtig, denn es würde auf sie zurückfallen, sollte es gegenüber den Frauen Übergriffe oder Belästigung

¹³³ Der *Wakil-e Guzar* ist eine „person who can be a liaison between the community and the municipality handpicked by the community and approved by the government“ (AREU 2016: xiii)

gen geben. Um diese Grundlage für die Legitimation der Gruppen gegenüber den Familien und der Community gewährleisten zu können, muss die NGO im Vorfeld die familiären Umstände der Leiterinnen gut einschätzen. Da diese in der Regel über mehrere Monate Klientinnen der psychosozialen Beratung von MA waren, ist der NGO bereits Grundlegendes über ihre Familiensituation bekannt, und weitere Auskünfte können bei ihr auf der Basis des bestehenden Kontakts eingeholt werden. Als Vorlaufzeit wird jedoch zunächst nur ein Vertrag für zwei Monate mit ihr abgeschlossen, sodass die Sicherheit in dieser Zeit überprüft und die Verbindung gelöst werden kann, sollte es zu Problemen kommen.

Neben der Sicherheit greift die NGO für die Akzeptanz der Gruppe auf einen weiteren Legitimationsrahmen zurück, wie sich im Bericht einer Gruppenleiterin über eine Teilnehmerin zeigt, die die Gruppe dreimal besucht hatte.

„In the fourth day I received a call from the husband of that woman and he threatened me, you are deceiving the women and they learn about women’s rights and inheritance rights, you are learning them about taking divorce from the husband. So I collected all the materials that I used to teach within the group and went to his home and said that, you know, we learn inside the group these things, these are all taken from Sharia or Islamic books, so it’s not something that we received. The other day the husband he himself took his wife to the centre.” (Interview, Peer Group Facilitators, 1.8.2016).

Auf den unausgesprochenen Vorwurf des Ehemannes, dass die Inhalte der Gruppensitzung von westlichen, unislamischen Akteuren stammen könnten, reagiert die Gruppenleiterin mit der Formulierung *„it’s not something that we received“*. Diese Unterstellung wird durch sie dadurch entkräftet, indem sie den Beweis antritt, dass alle Inhalte der Gruppensitzungen auf der Basis des Islams erfolgen. Auch wenn letztendlich unklar bleibt, ob der Mann unislamische Aktivitäten vermutet oder er vielmehr grundsätzlich seiner Frau nicht zugesteht, dass sie sich über ihre Rechte informiert, in beiden Fällen dient die Erklärung dazu, die Gruppe als vertrauenswürdig und die Teilnahme der Frau als legitim erscheinen zu lassen.

Durch die Tatsache, dass der Mann sie nun selbst zur Gruppe bringt, könnte er einerseits öffentlich demonstrieren, dass er diese auf dem Islam basierende Aktivität unterstützt, oder aber andererseits, dass er weiterhin die Kontrolle über sie behält, weil er über ihre Tätigkeiten Bescheid weiß. Ob nun aus eigener religiöser Überzeugung oder um seine Gläubigkeit und keinen Kontrollverlust nach außen zu signalisieren, funktioniert die

Strategie, die Gruppe als solche in Übereinstimmung mit dem Islam zu legitimieren. Die Begründung einer Leiterin in einem Gespräch, inwiefern die Akzeptanz der Familien zur Relevanz der Gruppen beiträgt, bestätigt diese Taktik:

„We begin every session with some religious sayings of Mohammad and [...] they transfer this to the families that here is not something that is against Islam“ (Interview, Peer Group Facilitators, 1.8.2016).

Insbesondere vor dem Hintergrund, dass NGOs im Ruf stehen, von westlichen und unislamischen Akteuren gegen den Islam instrumentalisiert zu werden, braucht es eine solche Strategie, denn die Gruppenleiterinnen arbeiten mit den Gruppen im Auftrag einer NGO, jedoch innerhalb ihrer eigenen Community. Sie stehen damit als Vermittlerinnen zwischen diesen beiden sozialen Welten.

Ein weiterer Grund für die hohe Akzeptanz der Selbsthilfegruppen besteht darin, dass dort Lösungen für familiäre Konflikte gesucht werden. Dies steht bereits bei der Entstehung einer neuen Gruppe im Zentrum des Auswahlprozesses der Teilnehmerinnen, der vor dem Beginn eines neuen Gruppenzyklus durch die Gruppenanleiterin erfolgt.

Sie wählt Frauen aus, die für sie ersichtlich familiäre oder psychosoziale Probleme haben, da es zum einen ein Ziel der Gruppe ist, diese zu bearbeiten. Zum anderen wird diese Voraussetzung mit der eigenen gesteigerten Motivation der Interessentinnen begründet, die erfahrungsgemäß nicht zuverlässig teilnehmen, wenn kein konkretes Anliegen vorliegt. Die Leiterin besucht Frauen in der Community, um sie und ihre Familien über die Möglichkeit einer Gruppenteilnahme zu informieren. Da viele bereits von vorigen Teilnehmerinnen von der Gruppe erfahren haben, gibt es zumeist mehr Interessentinnen als vorhandene Plätze.

Zu Beginn jeder Gruppensitzung teilen sich die Teilnehmerinnen ihre aktuellen positiven und negativen Erlebnisse und Erfahrungen mit. In dem sich daran anschließenden

Austausch werden Lösungen für angesprochene Probleme unter Beteiligung aller diskutiert. Häufig wird der Umgang mit konflikthafter familiärer Situationen in Verbindung mit psychosozialen Belastungsfaktoren thematisiert.¹³⁴

Razia¹³⁵, eine junge Frau, berichtet von der angespannten familiären Atmosphäre, die von Konflikten zwischen ihrer Mutter und der zweiten Frau ihres Vaters geprägt ist. Diese hatte er geheiratet, da seine erste Frau keinen Sohn bekam. Razia leidet unter dem autoritären Verhalten des Vaters, den Konflikten zwischen den beiden Frauen und darüber hinaus wurde ihr der Schulbesuch nach der vierten Klasse verboten. Zusätzlich zur Diskussion in der Gruppe lädt die Leiterin ihre Mutter und deren Mit-Frau zu einem separaten Gespräch ein, in welchem auch eine der Teilnehmerinnen, die für ihre Geduld und Kommunikationskompetenz bekannt ist, mit den beiden Frauen über ihre Konflikte spricht. Durch die Gelegenheit zur Aussprache zwischen den Frauen gelingt es ihnen, diese Spannungen zu reduzieren. In einem weiteren Schritt lädt die Gruppenleiterin den Vater der jungen Frau ein. Sowohl die Leiterin als auch ihr Ehemann sprechen mit ihm über die Auswirkungen seines Verhaltens und über Möglichkeiten eines friedlicheren Zusammenlebens. Ebenfalls wird das Anliegen Razias eines erneuten Schulbesuchs verhandelt sowie konkrete Unterstützung bei der Suche nach einer geeigneten Schule angeboten. Nach der Einwilligung des Vaters vermittelt die Gruppenleiterin den Kontakt zu einer Organisation, die *Accelerated Learning*-Programme anbietet und Razia aufnimmt, welche bereits einige Schuljahre versäumt hatte¹³⁶.

¹³⁴ Einige der im Folgenden dargestellten, einfacheren Fälle wurden ausgewählt, da NGO-Mitarbeiterinnen sie als „gewöhnliche Fälle“ klassifizierten. Andere wurden aufgrund ihrer komplexeren Verläufe ausgewählt, um das Spektrum der in solchen Gruppen möglicherweise auftretenden Problematiken aufzuzeigen. Dabei wurden alle Namen geändert.

¹³⁵ Dieser Fall wurde während einer teilnehmenden Beobachtung in einer Gruppe dokumentiert (FFN 18.12.2018).

¹³⁶ Eine Studie über Gewalt gegen Kinder bestätigt, dass Mädchen häufig nicht aus einer grundsätzlichen Ablehnung von Bildung für Frauen vom Schulbesuch ferngehalten werden, sondern aus anderen Überlegungen, insbesondere wenn die Geschlechtertrennung nicht gewährleistet ist (vgl. Smith 2008: 22).

Nazia¹³⁷ ist zu Beginn ihres Besuchs der Selbsthilfegruppe aufgrund von traumatischen Kriegserlebnissen psychisch schwer belastet, die immer wieder durch Nachrichtensendungen im Fernsehen, insbesondere durch Berichte über Bombenexplosionen, getriggert werden. Ihr psychisch labiler Zustand äußert sich in häufigem Weinen, starken Kopfschmerzen und Vergesslichkeit. Infolge der Teilnahme an den Gruppensitzungen, dem Erlernen und Praktizieren von Körperübungen und zusätzlich mehreren Einzelsitzungen mit der psychosozialen Beraterin gehen ihre Symptome zurück.

Jamila¹³⁸, eine ältere Frau, verliert ihren Sohn in dem Zeitraum, in dem sie an der Selbsthilfegruppe teilnimmt. Gemäß der Tradition, dass sich Frauen nach dem Tod eines Familienmitglieds für drei Monate zu Hause aufhalten, bleibt sie daraufhin den Gruppensitzungen fern. Die Gruppe besucht sie gemeinsam und erreicht, dass ihre Familie ihr die Teilnahme an den Sitzungen erlaubt, um ihr die Trauerverarbeitung zu erleichtern. Aufgrund massiver Albträume und einer ausgeprägten Emotionalität verweist die Gruppenleiterin sie an die psychosoziale Einzelberatung. In diesen Sitzungen problematisiert Jamila den Konflikt mit ihrer nun verwitweten Schwiegertochter, die mit ihrer kleinen Tochter zurück zu ihren Eltern ziehen möchte. Dies impliziert die Möglichkeit einer erneuten Heirat und den Verlust der Enkeltochter, weswegen Jamila diesem Umzug nicht zustimmt. In einer darauffolgenden Familienberatung mit der Schwiegertochter gelingt es der Beraterin, den beiden Frauen eine Gemeinsamkeit zwischen beiden aufzuzeigen: Sie sind Mütter und wollen das eigene Kind nicht verlieren. Dieses Verständnis auf emotionaler Ebene bewirkt die Bereitschaft der Schwiegermutter, sich von einer Anwältin bezüglich des Sorgerechtes für ihre Enkelin beraten zu lassen, und mündet schließlich in die Akzeptanz, dem Wegzug der Schwiegertochter und der Enkelin zuzustimmen und ihr Besuchsrecht in Bezug auf die Enkelin wahrzunehmen.

Andere Gesprächsthemen in der Gruppe sind weniger konfliktbeladen und beinhalten einen Austausch über Kindererziehung und über Möglichkeiten, Jungen und Mädchen

¹³⁷ Dieser Fall wurde während einer teilnehmenden Beobachtung in einer Gruppe dokumentiert (FFN 18.12.2018).

¹³⁸ Der Fall wurde rekonstruiert aus dem Interview mit einer psychosozialen Beraterin (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018).

gleichberechtigt zu behandeln. Zudem werden Kochrezepte ausgetauscht, und es wird sich gegenseitig beraten, wie Gäste gut empfangen und bewirtet werden.

Die dargestellten Fälle belegen, dass die Selbsthilfegruppen als Unterstützung genutzt werden, um inner- und intrafamiliäre Konflikte zu lösen. Einige Teilnehmerinnen und ihre Familien hatten auch bereits bei anderen Stellen versucht, ihre Probleme in der Vergangenheit vorzubringen, aber dort keine zufriedenstellende Lösung gefunden. Dabei werden Lösungen gesucht, die einerseits die Interessen von Frauen und Mädchen unterstützen und ihre Bewegungs- und Entscheidungsfreiräume erweitern, ohne jedoch gleichzeitig die Autorität der Männer infrage zu stellen. Da innerfamiliäre Konflikte der Einheit und Autonomie eines Haushaltes großen Schaden zufügen und Konflikte zwischen Familien unter Umständen zu Zerwürfnissen mit beträchtlichen materiellen und immateriellen Folgen nach sich ziehen können, sind Mechanismen immens wichtig, die zur friedlichen Lösung solcher Konflikte beitragen. Die Funktion der Gruppen, familiäre Probleme aufzulösen, ist damit ein Akzeptanz-Faktor bei Familien und Communitys.

Jedoch gelingt nicht in allen Fällen die Akzeptanz der Gruppe. In einem Fall verbietet ein Sohn seiner Mutter nach zwei Wochen die weitere Teilnahme an der Gruppe mit der Begründung, Frauen sollten sich nicht mit politischen und sozialen Angelegenheiten, sondern mit der Hausarbeit befassen. Da die Selbsthilfegruppe ein vollständig freiwilliges Angebot ist, beruht es ausschließlich darauf, Überzeugungsarbeit in den Familien der Frauen zu leisten, um diese zu Veränderungen zu bewegen. Dieses Angebot kann jederzeit von den Frauen selbst oder von ihren Familien abgelehnt werden.

Zusammenfassend beruht die Akzeptanz der Gruppe also darauf, einen sicheren Rahmen für ihre Einordnung innerhalb der Community zu bieten, womit der Schutz der Familienreputation sichergestellt wird. Weiterhin wird der Islam von den Gruppenleiterinnen als Legitimationsrahmen genutzt. Zur Akzeptanz und Legitimation verhilft ebenfalls die Anerkennung der Gruppen als Mechanismus zur Bewältigung intra- und interfamiliärer Konflikte.

Um den sozialen Wandel in den Familien der Teilnehmerinnen anzustoßen, arbeiten die Selbsthilfegruppen auf drei Ebenen: erstens wird die Kohäsion innerhalb der Gruppe gestärkt, zweitens werden die individuellen Rechte der Frauen fokussiert und drittens

werden Veränderungen in ihrer familiären und sozialen Position angestoßen. Auf der ersten Ebene wird zunächst versucht, das Vertrauen innerhalb der Gruppe herzustellen.

5.2.3 Vertrauen und Solidarität: „Slowly slowly they become like a group of strong women“¹³⁹

Die Teilnahme an der Gruppe erleben die Frauen für sich als sinnvoll, weil sie offen über ihre Anliegen in einem geschützten Rahmen sprechen können, was nicht selbstverständlich ist. Eine Gruppenleiterin erklärt, warum die Teilnehmerinnen ihre eigentlichen Probleme oftmals weder innerhalb ihrer Familien noch unter Freundinnen und Nachbarinnen ansprechen:

„Maybe they share their problems but they do not share the main problem. [...] because they do not trust anyone so they do not share the main problem with any others“ (Interview, Peer Group facilitators, 1.8.2016).

Demnach besitzen einige der Themen, die innerhalb der Selbsthilfegruppe besprochen werden, eine hohe Sensibilität. Eine Mitarbeiterin führt folgendes Beispiel an:

„when the facilitator starts the group, she asks from all about their feeling. [...] for example, someone says, ‚I am suicidal because I have this problem at my home‘“ (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.4.2016).

Die hier geäußerte Suizidalität einer Teilnehmerin aufgrund eines Problems innerhalb ihres Haushaltes sollte aus mehrfacher Hinsicht nicht öffentlich ausgesprochen werden: Zum einen ist Selbstmord aus religiöser Sicht nicht erlaubt und gilt als unislamisch.¹⁴⁰ Zum anderen dringt dann an die Öffentlichkeit, dass in dieser Familie schwerwiegende

¹³⁹ Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.4.2016

¹⁴⁰ So forderten konservative Parlamentarier bei einer Debatte über das EAW-Gesetz, einen Artikel zu streichen, der es unter Strafe stellt, Frauen in den Selbstmord zu treiben. Stattdessen solle die Frau, falls sie den Selbstmordversuch überlebt, zu einer dreijährigen Gefängnisstrafe verurteilt werden, da sie gegen islamisches Recht verstoßen habe (Interview, Aktivist, 24.11.2014).

Probleme existieren, falls jemand außerhalb der Familie von der Suizidalität erfährt. Sowohl Anhaltspunkte für unislamisches Verhalten als auch für innerfamiliäre Spannungen und Zerwürfnisse beschädigen die Reputation eines Haushaltes.¹⁴¹

Ein weiterer Grund, dass Frauen es vermeiden, familiäre Probleme innerhalb des eigenen Haushaltes oder in der Nachbarschaft zu erwähnen, wird von einer Gruppenleiterin mit der Position einer Frau erläutert, die in eine Familie eingeeheiratet hat:

„Why a women doesn't trust on mother-in-law, sister-in-law or husband-brother-wife. When she says something about mother-in-law to husband-brother-wife, or something about the sister-in-law, after [that,] husband-brother-wife will say everything to mother-in-law and sister-in-law. This will make another problem in the family. Therefore, she will not say anything. When they say to sister-in-law or mother-in-law, she says one word but husband-brother-wife will add more words and make it big. Creates more problems. Due to this experience she will not say anything.” (Interview, Peer Group Facilitators, 1.8.2016)

Daran lässt sich ablesen, dass eine eingeeheiratete Frau zunächst in der Familie ihres Mannes als Fremde wahrgenommen wird, denn sie stößt zur bestehenden Familie hinzu. Es besteht die reale Gefahr, dass sich die anderen Frauen wie z.B. die Schwägerin und die Schwiegermutter, die zum originären Teil der Familie gehören, und möglicherweise auch die – ebenfalls eingeeheiratete – Frau des Schwagers sich gegen sie positionieren. Wenn sie eine der Frauen ins Vertrauen ziehen würde, beispielsweise über einen Streit mit dem Ehemann oder mit der Schwiegermutter, bestünde das Risiko, dass diese Informationen den betreffenden Personen – möglicherweise sogar inhaltlich verändert – übermittelt werden könnten, was dann wiederum auf die Frau zurückfallen würde und weitere Probleme nach sich ziehen könnte.

Ähnliche Mechanismen unterbinden häufig auch das vertrauliche Gespräch zwischen zwei Schwestern, denn wenn die Eltern einer Frau durch ihre Schwester von ihren Problemen in der Familie ihres Mannes erfahren, kann dies zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden Familien führen, was sich in langjährigen Konflikten auf ein ganzes Dorf oder eine Community in einem Stadtteil ausweiten kann. Durch den Versuch, sich selbst vor weiteren, möglicherweise gewaltsamen Konflikten zu schützen, aber auch zum

¹⁴¹ Auch Billaud (2012) kommt in ihrer Analyse suizidaler Äußerungen von Studentinnen in einem Kabuler Wohnheim zu dem Schluss, dass Selbstmord und seine Androhung eine sozial wirkmächtige Form des Protestes darstellt.

Schutz der familiären Reputation und zur Vermeidung potenziell lange anhaltender intra- oder interfamiliärer Konflikte, ziehen es Frauen häufig vor, mit niemandem offen über ihre Probleme sprechen.

Für die Selbsthilfegruppen ergibt sich aus dieser Situation die zentrale Herausforderung, wie Frauen in ihnen über ihre persönlichen Anliegen sprechen können, um Lösungen für psychosoziale und familiäre Probleme zu finden. Wenn es gelingt, dass diese Themen in den Gruppen geäußert werden, können die Frauen entweder durch den gegenseitigen Austausch oder durch spezifische psychosoziale oder rechtliche Beratung Möglichkeiten des Umgangs damit finden. Die wichtigste Bedingung für die Ermöglichung dieses Prozesses ist es, Vertraulichkeit innerhalb der Gruppe zu wahren, um Vertrauen zwischen den Teilnehmerinnen aufzubauen. Dafür werden mehrere Strategien verfolgt.

Bevor die neuen Teilnehmerinnen eine Gruppe beginnen, kommen sie zur letzten Sitzung der vorigen Gruppe, in der sie von den dortigen Teilnehmerinnen aus erster Hand erfahren, wie sie die Gruppe erlebt haben. Dies stellt bereits eine vertrauensbildende Maßnahme dar, denn die potenziellen Teilnehmerinnen können sich von der Richtigkeit der vorab erhaltenen Informationen überzeugen. Ein wichtiger Punkt bei diesem ersten Treffen ist es, dass die bisherigen Teilnehmerinnen den neuen Interessentinnen bestätigen, dass die Vertraulichkeit innerhalb der Gruppe tatsächlich gewährleistet ist.

Einen weiteren Bestandteil in diesem vertrauensbildenden Prozess stellt die Bekanntgabe der Gruppenregeln zu Beginn der Sitzungen durch die Leiterin dar. Alle Teilnehmerinnen werden dazu aufgefordert, sich zu ihrer Einhaltung zu verpflichten. Eine dieser Regeln ist es, keine persönlichen Inhalte aus der Gruppe nach außen weiterzugeben. Grundsätzlich ist es allen Frauen freigestellt, was sie den anderen Teilnehmerinnen von sich in der Runde mitteilen möchten. Sollten sie (noch) nicht das nötige Vertrauen in die Gruppe haben, über ihre Probleme zu reden, besteht ebenfalls die Möglichkeit, Einzelgespräche mit der Gruppenleiterin und je nach Anliegen auch mit einer psychosozialen oder rechtlichen Beraterin zu führen. Um jedoch den Austausch in der Gruppe zu fördern, berichtet die Leiterin exemplarisch von ihren eigenen Problemen und vom anschließenden Prozess, wie sie diese mit Unterstützung der psychosozialen Beratung bewältigen konnte. Damit demonstriert sie den Vorteil davon, über die eigenen Probleme

zu reden und diese durch gemeinsame Gespräche in einem geschützten Rahmen zu bewältigen.

Einen weiteren Aspekt, der das Entstehen von Vertraulichkeit innerhalb einer Gruppe befördert, benennt eine Gruppenleiterin:

„And also they trust because they believe that if I expose someone’s secret so the other day here also, I expressed my secret. So if I expose it, so some other day she will also expose my secret. So that’s why everything is secret” (Interview, Peer Group Facilitators, 1.8.2016).

Sie beschreibt damit, dass im Laufe der Zeit ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Teilnehmerinnen entsteht. Indem diese nach und nach beginnen, über ihre Probleme zu sprechen, ist jede von ihnen darauf angewiesen, dass die anderen Frauen ihre Geheimnisse nicht nach außen tragen. Da sie selbst ihre Probleme preisgeben, hindert sie dies daran, selbst etwas aus der Gruppe an Außenstehende weiterzugeben, und somit wird aus dem Abhängigkeitsverhältnis eine fragile Balance.

Darüber hinaus ist die zentrale Strategie zur Verpflichtung von Vertraulichkeit, dass keine Frauen in derselben Gruppe aufgenommen werden, die miteinander verwandt sind. Wenn zwei Mitglieder einer Familie teilnehmen, ist das Risiko zu groß, dass die jeweiligen vertraulichen Themen im Fall eines Konflikts preisgegeben werden könnten, wodurch schnell innerfamiliäre Probleme oder Konflikte zwischen Familien entstehen könnten. Während der Phase, in der das Konzept der Selbsthilfegruppen entwickelt und an den afghanischen Kontext adaptiert wurde, hatte diese Regelung noch nicht bestanden. Aufgrund der Teilnahme von Frauen aus denselben Familien waren in einigen Fällen Konflikte innerhalb von Familien entstanden. Infolgedessen wurde diese Regelung eingeführt, auf deren Einhaltung die NGO nun achtet.¹⁴² Haben zwei Mitglieder einer Familie Interesse an der Teilnahme an einer Gruppe, sprechen die Gruppenleiterinnen separat mit ihnen, sodass sie offen ihre jeweilige Problematik mitteilen können.

Die strukturell bedingte Konkurrenzsituation zwischen Frauen innerhalb einer Familie kann einer Solidarisierung zwischen Frauen entgegenwirken und zur Isolation einzelner

¹⁴² In einer Gruppe, an der ich teilnahm, hatte die Leiterin eine Frau und ihre Schwiegermutter aufgenommen, um die Bearbeitung des Konflikts zwischen ihnen zu ermöglichen. Als ich dies gegenüber einer Mitarbeiterin erwähnte, wurde es vermerkt und mit der Leiterin besprochen (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018).

Frauen führen. Bereits die Gruppentreffen selbst sind eine Normveränderung, da sie Frauen Raum bieten, sich über frauenspezifische Probleme auszutauschen, die eigene Position innerhalb der Familie zu reflektieren und sich mit anderen Frauen über familiäre, ethnische und ökonomische Grenzen hinweg auszutauschen. Durch die Kommunikation in der Gesprächsgruppe stellen die Teilnehmerinnen fest, dass ihre Probleme nicht nur individuell und persönlich sind, sondern dass auch andere Frauen vor ähnlichen Herausforderungen stehen. Insbesondere in Bezug auf unterschiedliche ethnische Gruppen sei dies wichtig, wie eine Beraterin hervorhebt:

„You know Afghanistan is a multi-national country, because here Tajik, Pashtun, Uzbek, Hazara. We are more, right? Sometimes, no most of the time our high-ranking staff, people who are in high level, they want to divide us. Why? Because it's for their benefit. [...] So when they come to this peer group, ladies from multi-nationals, Tajik will come, Hazara, Uzbek will come there... at first they will think, OK, see, we are all Tajik, Pashtun, Uzbek, Hazara but we all has problem. Sometimes there might be, Pashtun solve Tajik problem, Tajik solve Hazara problem, it will be [...] solidarity between different nationality. [...] they will feel like a sister. It is another benefit of peer support group. [...] Pashtun, they experience the violence like the Tajik women. It is the same. Why discrimination between you and me?“ (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018).

Um Konflikte bearbeiten und damit potenziell gewaltsame Verhältnisse transformieren zu können, sorgen Frauenrechtsaktivistinnen durch unterschiedliche Mechanismen dafür, dass vertrauensvolle und solidarische Beziehungen innerhalb der Gruppe hergestellt werden. Somit unterstützt die Gruppe Konflikttransformationen innerhalb und zwischen Familien, was sich auch förderlich auf Solidarisierungsprozesse zwischen Frauen auswirkt, sodass Vorbehalte zwischen ethnischen Gruppen abgebaut und diese Grenzen überwunden werden können.¹⁴³

Um sozialen Wandel zu bewirken, setzen die Selbsthilfegruppen noch auf einer weiteren Ebene an: der Förderung des Verständnisses individueller Rechte von Frauen.

¹⁴³ Die Thematik von Vertrauen und Misstrauen ist ein wiederkehrendes Thema in der Literatur über Afghanistan und weist auf die Notwendigkeit, jedoch auch Wechselhaftigkeit sozialer Beziehungen hin (vgl. z.B. Lindholm 1982; Daulatzai 2013; Monsutti 2013). Übergreifend wird dies z.B. in Carey 2017; Mühlfried 2018 diskutiert.

5.2.4 Individuelle Rechte von Frauen: „You must achieve your rights“¹⁴⁴

Zusätzlich zur Reflexion eigener Erfahrungen und dem Gruppenaustausch vermitteln die unterschiedlichen Expertinnen den Teilnehmerinnen auch konkrete Informationen, worin die NGO vom transnationalen Modell der Selbsthilfegruppe abweicht. Diese eigene Entwicklung der NGO sieht vor, dass Rechtsanwältinnen die Gruppe über die generelle Gleichstellung von Männern und Frauen nach der afghanischen Verfassung informieren, ihnen Auskünfte über für sie relevante Rechte im nationalen und islamischen Recht und über Möglichkeiten geben, wie die Teilnehmerinnen diese Rechte verwirklichen können. Dazu gehören in erster Linie familienrechtliche Regelungen zu Verlobung und Heirat, zu Trennung und Scheidung, zu Sorgerecht, Alimente und Erbschaftsrecht und allgemeinere Informationen über das Recht auf Bildung, Arbeit und Gesundheit.

Viele der Teilnehmerinnen drücken ihre Verwunderung darüber aus, dass sie sowohl im Islam als auch nach dem nationalen Gesetz Rechte haben.

„we thought that Sharia, Islam did not provide, did not support us and our rights“ (Interview, Anwältin, 18.12.2018).

Bei der Informationsvermittlung der Juristinnen vollziehen sich zwei Prozesse parallel: Zum einen werden das staatliche und das islamische Recht als deckungsgleich dargestellt. Wie bereits bei der Frage der Akzeptanz innerhalb der Community, dient dies zur Legitimation der Gruppe und der Inhalte, die hier vermittelt werden. Zum anderen werden die Rechte individualisiert: Die Anwältinnen verdeutlichen, dass sie jedem einzelnen Menschen, also auch jeder Frau, zustehen. An den konkreten Anliegen der Teilnehmerinnen wird ihnen dieses Prinzip veranschaulicht.

Insbesondere die unterschiedlichen Geld- und Wertflüsse im Zusammenhang mit Heirat haben das Potenzial, zum Ausgangspunkt inner- und zwischenfamiliärer Konflikte zu werden. In der Praxis werden häufig nicht die umfangreichen Zahlungen von Brautgabe, Brautpreis und Mitgift sowie die Finanzierung der Hochzeitsfeierlichkeiten, die

¹⁴⁴ Interview, Selbsthilfegruppe-Teilnehmerin, 18.12.2018

der Familie des Bräutigams obliegt, separat und von den zuständigen Personen gehandhabt, sondern miteinander verrechnet, oft zum Nachteil der Ehefrau.¹⁴⁵

Auch einer Teilnehmerin der Selbsthilfegruppe waren die rechtlichen Notwendigkeiten der Brautgabe bei ihrer Heirat nicht bekannt, die besagen, dass die Brautgabe bei der Schenkung im Besitz des Bräutigams sein muss. Ihr Schwiegervater stellte das *mahr* formal zur Verfügung, was häufig der Fall zu sein scheint, da der Bräutigam zu diesem Zeitpunkt in der Regel noch nicht über umfangreiches eigenes Kapital verfügt. Dabei wird dann häufig davon ausgegangen, dass die Frau die Zahlung des *mahr* nicht einfordern wird und letztendlich darauf verzichtet. Eine Anwältin erläutert das dabei entstehende rechtliche Problem:

„it’s a kind of inconsistency. That she is letting her body, her soul, sharing everything with the man, with her husband, then the husband is obliged to pay everything to marriage portion, anything to her. Not the father-in-law. The father-in-law has no obligation in this regard.” (Interview, Anwältin, 18.12.2018).

Die *marriage portion*, die Brautgabe, stellt den reziproken Ausgleich dafür dar, dass sich die Frau dem Mann „schenkt“. Ist diese Gabe zum Zeitpunkt der Heirat nicht im Besitz des Schenkenden, wird diese ungültig. So verlangte auch die Teilnehmerin der Selbsthilfegruppe die Überreichung ihrer Brautgabe vor Gericht und erfuhr, dass diese ihr nicht zusteht, da der Eigentümer ihr Schwiegervater und nicht ihr Ehemann ist.

Auch in einem weiteren Fall wird die Perspektive des staatlichen Rechts genutzt, um Entscheidungsfreiräume für eine Frau auszuhandeln, und um Rechtssicherheit für diese zu gewinnen.

Nazima¹⁴⁶, eine junge Frau, lehnt die Verlobung ab, die ihre Familie mit der Familie ihres zukünftigen Ehemannes vereinbart hat. Durch Vermittlung der Gruppenleiterin erhält sie rechtliche Beratung durch eine Anwältin von MA. Diese informiert in einem nächsten Schritt die Mutter der jungen Frau in einer Beratungssitzung über die potenziellen Fol-

¹⁴⁵ So scheint der Brautpreis, der an den Vater der Braut bezahlt wird, in der Provinz Ghazni üblicherweise als *mahr* bezeichnet zu werden (vgl. <https://www.afghanistan-analysts.org/the-bride-price-the-afghan-tradition-of-paying-for-wives/>, letzter Abruf: 30.1.2020)

¹⁴⁶ Dieser Fall wurde aus einem Interview mit einer Anwältin rekonstruiert (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018).

gen einer Zwangsheirat für die Tochter und die gesamte Familie, welche eine gewaltsame Ehe und Gewalt gegen die Kinder einschließen können. Sie zeigt rechtliche Möglichkeiten auf, vor welchem Gericht und auf welchem Weg die Verlobung wieder gelöst werden kann, ohne einen Konflikt zwischen beiden Familien zu provozieren. Die Mutter sieht die Problematik, akzeptiert die Lösungsvorschläge und will diese mit ihrem Mann besprechen.

Die Anwältin zeigt sich erstaunt über das geringe Maß an Wissen der Teilnehmerinnen über islamische und staatliche Rechtsvorschriften.¹⁴⁷ Neben der Verdeutlichung der Relevanz von Aufklärung über die gültigen Rechtsvorschriften wird hier ebenfalls sichtbar, dass die Vermittlung von Frauenrechten über mehrere Ebenen innerhalb der afghanischen Gesellschaft erfolgt: NGO-Mitarbeiter*innen sind nicht notwendigerweise in Kontakt mit der Lebenssituation von Frauen in den Communities.

Im Rahmen der rechtlichen Beratungen innerhalb der Selbsthilfegruppen wird zudem deutlich, dass die Unkenntnis des staatlichen und islamischen Familienrechtes der Frauen – und vermutlich in vielen Fällen auch die ihrer Eltern und ihrer Schwiegerfamilie – ein zentraler Grund für ihre Benachteiligung mit weitreichenden Auswirkungen ist. Die rechtlichen Aufklärungen zielen darauf, das islamische und das staatliche Recht als übereinstimmend zu präsentieren, was insgesamt positive Veränderungen für die Frauen impliziert, aber darüber hinaus noch eine weitere Wirkung hat. Eine Anwältin beschreibt die Aussagen der Teilnehmerinnen:

„it's not the problem with the Islam, [...] this is the lack of awareness, [...] that we didn't read Quran, we didn't read Sharia books. And this kind of information before was not provided by elders of our family. [...] now we know it's all our culture. Our culture, not Islam, not Allah" (Interview, Anwältin, 18.12.2018).

Indem islamisches und nationales Recht als konform dargelegt wird, wird Frauen ihr Anspruch auf diese Rechte verdeutlicht. Dies trägt dazu bei, dass die Teilnehmerinnen

¹⁴⁷ Als weiteres Beispiel nennt sie die Unkenntnis darüber, dass Sexualität in der Ehe auch der Zustimmung der Frau bedarf, und es Vergewaltigung sei, wenn diese gegen ihren Willen geschieht (vgl. Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.12.2018). Der Tatbestand der Vergewaltigung in der Ehe wurde innerhalb Afghanistans kontrovers diskutiert, als das Schiitische Personenstandsgesetz internationale Aufmerksamkeit erfuhr (vgl. dazu Oates 2009).

beginnen, zwischen Religion und Tradition zu differenzieren und ihre Benachteiligungen ihrer *Kultur* zuzuschreiben.

Die Leiterinnen der Selbsthilfegruppen und die Anwältinnen setzen die Strategie der Rechtsaufklärung durch einen weiteren Schritt fort. Nach der Information über ihre Rechte werden die Teilnehmerinnen dazu aufgefordert, diese Rechte für sich in Anspruch zu nehmen und sich aktiv dafür einzusetzen:

„*Whatever is your right, [...] you must achieve it, if it is in social, if it is at home, if it is among the family, you should achieve it*“ (FFN, 18.12.2018).

Es genügt also nicht, dass die Frauen um die Rechte wissen, die ihnen zustehen. Damit sie diese tatsächlich einfordern, müssen sie sich innerhalb ihrer Familie selbst darum bemühen, diese zu realisieren.

Die Selbsthilfegruppe trägt also dazu bei, eine Veränderung im eigenen Selbstverständnis zu bewirken, sodass die Frauen sich nicht mehr nur als Teil eines Haushaltes betrachten, sondern vielmehr als Person mit individuellen Rechten. Dabei erkennen sie die Notwendigkeit, diese auch eigenständig einzufordern. Gleichzeitig zieht dies einen sozialen Wandel nach sich: Kommunale werden durch individuelle Entscheidungen ersetzt. Weiterhin bewirkt diese Intervention, dass die Teilnehmerinnen beginnen, zwischen *Kultur* und *Religion* zu differenzieren.

Innerhalb der sich überlappenden Rechtsnormen und gesellschaftlichen Ordnungen sind Frauen auf die jeweilige Ordnung innerhalb ihres Haushaltes angewiesen und von der Interpretationswillkür abhängig, wie in diesem die vorhandenen sozialen und rechtlichen Normen ausgelegt und gelebt werden. Eine neu eingetragene junge Frau verfügt über eine niedrige Position innerhalb dieser Ordnung und ist daher dem Verhalten der anderen Haushaltsmitglieder ihr gegenüber weitgehend schutzlos ausgeliefert. Hier liegt ein weiterer Veränderungspunkt, an dem die Selbsthilfegruppen ansetzen.

5.2.5 Aufstieg in der sozialen Ordnung: „They can make their position in the society“¹⁴⁸

Zusätzlich zu den rechtlichen Informationen erhalten die Teilnehmerinnen psychologisches Wissen, das sich auf ihre Lebensrealität bezieht. Psychosoziale Beraterinnen informieren sie über belastende psychische Zustände, insbesondere über Depressionen, Ängste, Trauma und Stress. Sie vermitteln Grundwissen zu psychischen Problemen von Kindern. Darüber hinaus erfahren die Teilnehmerinnen etwas über die Zusammenhänge von Gewalt als Auslöser von psychischen Problemen, und sie erlernen Mittel und Techniken der Selbstfürsorge.¹⁴⁹

Von den Gruppenleiterinnen werden ihnen zudem Informationen zu Hygiene und zur allgemeinen Verbesserung der Gesundheit angeboten, z.B. einfache Körperübungen gegen Kopf- oder Rückenschmerzen. Neben dieser Informationsweitergabe sind die Leiterinnen der Selbsthilfegruppe eine wichtige Instanz für die Gruppenteilnehmerinnen. Da sie selbst Frauen der Community sind, zuvor selbst an einer psychosozialen Gruppenberatung teilgenommen haben und dadurch eigene familiäre und psychosoziale Probleme lösen konnten, nehmen sie eine Vorbildfunktion für die Teilnehmerinnen ein.

Die Gruppenleiterinnen wurden in einer dreitägigen Schulung auf ihre neue Rolle vorbereitet. Gemäß dem Konzept der Selbsthilfegruppen sollen sie nicht als Problemlöserin wahrgenommen werden, sondern die Teilnehmerinnen als Moderatorin dazu ermutigen, sich gegenseitig zu unterstützen. Weitere Inhalte der Schulung sind Möglichkeiten, die Gruppe zu einem sicheren Ort zu machen, sowie Methoden der Gesprächsführung. Zudem erfahren die angehenden Leiterinnen, woran sich schwerwiegende psychologische Probleme erkennen lassen und wohin sie betroffene Frauen verweisen können. Zum Austausch und Vertiefen ihrer Kompetenzen nehmen alle Gruppenleiterinnen aus Kabul, Herat und Mazar-i-Sharif an einem jährlichen Treffen teil. Während des Treffens 2016 in Kabul wurden Konzepte von Gender und Gewalt im Geschlechterverhältnis,

¹⁴⁸ Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.4.2016

¹⁴⁹ Bisläng gehen nur wenige Studien auf die gravierenden Probleme im Bereich psychischer Gesundheit von Frauen in Afghanistan ein (vgl. Panter-Brick/Eggerman 2017; Sayed 2011)

Trauma, Stress und Selbstfürsorge thematisiert und über Methoden diskutiert, wie dieses Wissen in den Gruppen vermittelt werden kann.

Eine Gruppenleiterin beschreibt ihre eigene Entwicklung und die ihrer Mitstreiterinnen folgendermaßen:

„We had a lot of problems, psychological, legal, family problems but we didn't tell them even not to our friends. But now we can say things“ (Interview, Peer Support Group Facilitators, 1.8.2016).

Daran wird deutlich, dass eine zentrale Fähigkeit darin besteht, den eigenen Standpunkt zu vertreten und darüber mit anderen verhandeln zu können. Diese kommunikativen und sozialen Fähigkeiten sind relevante und notwendige Kompetenzen, um als Leiterin akzeptiert zu werden, wodurch sie diese auch an die Teilnehmerinnen weitergeben können:

„We educate them what and how to say“ (Interview, Peer Support Group Facilitators, 1.8.2016).

Die Motivation der Frauen zur Teilnahme an einer Selbsthilfegruppe entspringt in vielen Fällen ihrem Kontakt mit früheren Teilnehmerinnen, die sie aus ihrer Verwandtschaft oder Nachbarschaft kennen. Eine der Frauen sieht diese Veränderung am Beispiel ihrer Nachbarin:

„I saw a neighbour who didn't dare to speak and after participating in the course she changed and she could speak a lot and solve her problems“ (Interview, Peer Group Facilitators, 1.8.2016).

Als ein Zeichen von gesteigertem Selbstbewusstsein wird die Fähigkeit angesehen, vor anderen und mit anderen zu sprechen. Frauen, die vor dem Besuch der Gruppe nicht in der Lage waren, vor anderen zu sprechen, können nun ihren Standpunkt darlegen und ebenso andere Frauen in Bezug auf deren Probleme beraten.

Ein Ziel der Selbsthilfegruppe ist es, dass die Teilnehmerinnen durch die Gespräche in der Gruppe und durch das vermittelte Wissen einerseits ihr Selbstbewusstsein stärken und andererseits Ideen und Möglichkeiten entwickeln, anders mit ihren persönlichen und familiären Problemen umzugehen, um eigenständig Lösungen zu finden. Sowohl für die gewonnene Problemlösungskompetenz als auch für die Möglichkeit, mit anderen

darüber zu sprechen, spielt es eine zentrale Rolle, dass in den Gruppensitzungen rechtliche Inhalte vermittelt werden. Die in der Gruppe erworbenen Informationen werden von den Teilnehmerinnen an Familienmitglieder und Nachbarinnen weitergegeben:

*„when a woman joins a group, she transfers whatever she learns in the group to others“
(Interview, Peer Support Group facilitator, 1.8.2016).*

Diese Informationsaneignung bewirkt zum einen, dass die Frauen die gelernten Inhalte für sich nutzen und anwenden können. Durch die Weitergabe der Inhalte betreiben die Frauen gleichzeitig auch aktives Netzwerken, wodurch die Frauen einen weiteren Vorteil haben, wie in folgender Aussage deutlich wird:

„empowerment means their level of awareness has been increased and it is actually a networking“ (Interview, Peer Support Group Facilitators, 1.8.2016).

Durch die Weitergabe von Informationen entsteht ein informelles Netzwerk, in welchem die Teilnehmerinnen eine relevante Rolle einnehmen. Grundsätzlich haben formale und informelle Netzwerke in der afghanischen Gesellschaft eine wichtige Funktion inne, um Informationen und Unterstützung zu erhalten und weiterzugeben. Durch Informationsweitergabe an ihr Umfeld verbessern die Teilnehmerinnen sowohl ihren eigenen Status innerhalb ihrer Familie als auch innerhalb ihrer Community:

*„they (are) learning the leadership [...]. And they can make their position in the society“
(Interview, NGO-Mitarbeiterin, 18.4.2016).*

Die Selbsthilfegruppe bewirkt also, dass ihre Teilnehmerinnen zunächst innerhalb des eigenen Haushaltes und darüber hinaus auch in der Community eine soziale Position einnehmen bzw. ihre bislang eingenommene Position verbessern können. Dies erreichen sie durch die Verbesserung ihrer Fähigkeit, eigene Belange und die anderer angemessen zu kommunizieren und dadurch zu Konfliktlösungen beizutragen. Dazu trägt auch die Weitergabe des Wissens bei, das sie sich in der Gruppe angeeignet haben.

Ein weiterer Aspekt steht noch in Zusammenhang mit der familiären und kommunalen Ordnung: Die Teilnehmerinnen erwarten sich von der Teilnahme auch häufig, dass im Rahmen der Selbsthilfegruppe, ähnlich wie bei Hilfsorganisationen, Lebensmittel verteilt oder Verdienstmöglichkeiten angeboten werden. Auch dies ist neben dem konkreten Bedarf mit dem Ziel verbunden, eine bessere Position in der Familie zu erlangen. In einem minimalen Rahmen wird dieser Erwartung an die Selbsthilfegruppe dadurch

Rechnung getragen, dass die Teilnehmerinnen eine Zahlung von 140 Afghani¹⁵⁰ pro Monat erhalten, die als Fahrtkosten bezeichnet werden. Die NGO versucht darüber hinaus, Arbeitsmöglichkeiten für ihre Klientinnen zu vermitteln, die zumeist Analphabetinnen sind und von zu Hause aus arbeiten möchten, jedoch bleibt dies in der Regel ohne Erfolg (FFN 04.2017).

Anhand der Schilderungen wird deutlich, dass die Intervention Selbsthilfegruppe auch bei der Stärkung des Selbstbewusstseins ansetzt, was der internationale Prototyp ebenfalls anstrebt. Dabei wird dies nicht nur auf der psychologisch-individuellen Ebene realisiert, sondern auch auf der sozialen Ebene innerhalb des Haushaltes und in der Community.

Aufgrund der Freiwilligkeit des Angebots laufen die Selbsthilfegruppen Gefahr, dass die Teilnehmerinnen oder ihre Familien die empfohlenen Veränderungshinweise ablehnen, wodurch die Wirksamkeit der Selbsthilfegruppe begrenzt ist. Insbesondere die körperliche Unversehrtheit der Frauen kann dadurch nicht gewährleistet werden. Entweder kann ein solches Vermittlungsangebot ausgeschlagen werden, oder die Teilnehmerinnen wollen bzw. dürfen nicht mehr an der Gruppe teilnehmen. Zwar wird das staatliche Recht als identisch mit islamischem Recht dargestellt, sodass beide gemeinsam als Druckmittel verwendet werden können, um der Überzeugung an Kraft zu verleihen. Die Beraterinnen überlassen jedoch die Entscheidung der jeweiligen Frau, ob beispielsweise im Fall eines Rechtsbruches ein Verfahren angestrengt wird, oder ob eine bestimmte Verhaltensänderung weiter eingefordert wird.

Grundlegende gesellschaftliche Ordnungen werden durch die Intervention der Selbsthilfegruppe nicht infrage gestellt, vielmehr wird auf einen allmählichen sozialen Wandel gesetzt, indem die Position von Frauen gestärkt, ein Bewusstsein für individuelle Rechte geschaffen wird und die Notwendigkeit des eigenen Engagements und die verstärkte Akzeptanz des staatlichen Rechts gefördert wird.

Anders ist dies bei einer weiteren Intervention zum Schutz von Frauen und zur Gewaltprävention, der Etablierung von Frauenhäusern, die von Frauenrechts-NGOs betrieben werden. Im Gegensatz zu den Selbsthilfegruppen sind diese allerdings gesellschaftlich

¹⁵⁰ Dies entspricht etwa 1,62 Euro (Stand: 15.11.18)

und politisch stark umstritten, wobei Frauenrechts-Aktivist*innen als Vermittler*innen und Übersetzer*innen im Brennpunkt dieser Auseinandersetzungen stehen. In der Analyse dieser Spannungen und Differenzen verdeutlichen sich die Konfliktpotenziale zwischen den normativen Systemen ebenso wie die Potenziale möglicher Umgangsweisen der Frauenrechts-NGOs mit ihnen.

5.3 Frauenhäuser

Ähnlich wie bei den Selbsthilfegruppen handelt es sich auch bei Frauenhäusern um die Adaption eines transnationalen Prototyps, der innerhalb spezifischer historischer und soziopolitischer Gegebenheiten und Diskurse in Europa entstanden ist.

5.3.1 Frauenhäuser – international und lokal

Mit der zweiten Welle der Frauenbewegungen in Europa und Nordamerika (vgl. Lenz 2010) wurde häusliche Gewalt ab Mitte der 1960er-Jahre erstmals in breiterem Ausmaß zum öffentlichen Thema (vgl. Müller 2010). Infolgedessen wurden Anfang der 1970er-Jahre in Großbritannien erste Frauenhäuser als Schutzraum für Frauen eröffnet, die von häuslicher Gewalt betroffen waren. Hierauf folgte im restlichen Europa, Nordamerika und Australien¹⁵¹ die Gründung von Frauenhäusern mit unterschiedlicher Trägerschaft und Ausrichtung. Diese reichte von dezidiert feministisch ausgerichteten Häusern, die die Selbstbestimmung der geschädigten Frauen in den Mittelpunkt ihres Engagements stellten, bis hin zu konservativ-religiösen Häusern, die ihre Arbeit einer karitativen und familienorientierten Orientierung unterstellten (vgl. Sellach 2000: 464). Aus beiden Richtungen entwickelten sich später Häuser, die Sozialarbeit unter Leitung von Wohlfahrtsorganisationen leisteten (vgl. Nave-Herz 1997: 45). Neben dem unmittelbaren Schutz vor Gewalt und der Sicherstellung einer Unterkunft für die betroffenen Frauen und ihre Kinder beschäftigten sich die Frauenhäuser mit der psychologischen und rechtlichen Aufarbeitung der Gewalterlebnisse, sodass den Frauen eine Neuorientierung ermöglicht

¹⁵¹ Vgl. <http://www.endvawnow.org/en/articles/1368-the-history-and-origin-of-womens-sheltering.html> (letzter Aufruf: 30.1.2020)

wird. Für die feministische Frauenhausbewegung war damit untrennbar das gesellschaftspolitische Ziel verbunden, Gewalt im Geschlechterverhältnis öffentlich zu machen, um sich für eine Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern einzusetzen.

Auf internationaler Ebene zählt die Etablierung von Frauenhäusern zu einer der zentralen Strategien in zivilgesellschaftlichen Initiativen und innerhalb der UN, um Frauen vor häuslicher Gewalt zu schützen.¹⁵² Während der ersten Weltkonferenz zu Frauenhäusern 2008 in Kanada gründete sich mit dem Global Network of Women's Shelters¹⁵³ eine zivilgesellschaftliche Initiative zur weltweiten Vernetzung und Förderung von fachlichem Austausch. Sie beteiligte sich an der Durchführung weiterer solcher Konferenzen 2012 in den USA, 2015 in den Niederlanden und 2019 in Taiwan¹⁵⁴.

In Afghanistan wurden Frauenhäuser erstmals in den Jahren nach dem Fall des Talibanregimes eingerichtet, wobei eines der ersten von der NGO AWSDC in Kabul gegründet wurde. Weitere folgten zunächst sowohl in Kabul selbst als auch in Herat und Mazar-i-Sharif, später auch in weiteren Provinzhauptstädten. Heute bestehen landesweit zwischen 20 und 25 Frauenhäuser, in denen etwa 600 Frauen mit ihren Kindern leben. Sie bieten ihren Bewohnerinnen neben einem Ort zum Wohnen auch Essen, Kleidung, schulische und berufliche Bildung und bemühen sich um Beschäftigungsperspektiven. Neben diesen originären Frauenhäusern existiert in Kabul ein Übergangwohnheim für Frauen, die aus dem Frauenhaus ausziehen möchten, jedoch weder in ihre Familien zurückkehren können oder wollen, noch alleine leben können. Zusätzlich bestehen drei Übergangwohnheime für Frauen, die aus dem Gefängnis entlassen werden.

Finanziert werden die Häuser von UN-Women und weiteren Geldgebern der Entwicklungszusammenarbeit sowie aus privaten Spenden, die überwiegend aus dem westlichen Ausland stammen. Die afghanische Regierung strebt an, das Budget für Frauenhäuser zentral durch das Frauenministerium verwalten zu lassen, wogegen die NGOs aus Furcht vor Korruption und ungleicher Behandlung Widerstand leisten¹⁵⁵.

¹⁵² Zur Etablierung von Frauenhäusern in vorwiegend islamischen Ländern vgl. Shively 2011

¹⁵³ Vgl. <https://www.gnws.org/> (letzter Aufruf: 30.1.2020)

¹⁵⁴ Vgl. <https://fourth.worldshelterconference.org/> (letzter Aufruf: 30.1.2020)

¹⁵⁵ AAN dokumentierte bereits 2011 den Protestbrief des AWN gegen dieses Vorhaben: <https://www.afghanistan-analysts.org/shelters-in-the-storm-the-controversy-over-womens->

Über Frauenhäuser wird in Afghanistan kontrovers diskutiert, denn von Beginn an wurden diese Häuser von konservativen Medien, Teilen der Regierung, des Parlaments und von konservativen religiösen Gelehrten scharf kritisiert und infrage gestellt (vgl. Wimpelmann 2013: 123 ff.). Neben verbalen und medialen Attacken¹⁵⁶ sehen sich die Einrichtungen sowohl der Gefahr von Übergriffen wütender Familienangehöriger als auch politisch motivierter Anschläge ausgesetzt.

Der Grundgedanke eines Frauenhauses nach transnationalem Vorbild besteht darin, einen Ort zur Verfügung zu stellen, in dem Frauen Schutz vor häuslicher Gewalt finden und zudem dabei Unterstützung erhalten, weitere Schritte in ihrem Leben zu planen. Die feministische Frauenhausbewegung betrachtet das Konzept auch als gesamtgesellschaftlichen Beitrag zur Veränderung von ungleichen Geschlechterverhältnissen, da es häusliche Gewalt enttabuisiert und Frauen dabei unterstützt, ihre individuell stimmigen Lebensentwürfe zu realisieren. In der Adaption und Übersetzung dieses transnationalen Modells entstanden in Afghanistan innerhalb der skizzierten Spannungsfelder vielfältige Aushandlungsprozesse zwischen Frauenrechtsaktivist*innen, Familien der Bewohnerinnen, Repräsentant*innen politischer und religiöser Institutionen sowie Akteur*innen der Internationalen Gemeinschaft. Insbesondere die Bewohnerinnen der Frauenhäuser selbst nehmen eine relevante, wenngleich häufig wenig sichtbare Rolle innerhalb dieser Aushandlungsprozesse ein.

5.3.2 Umstrittene Eigenständigkeit: „Everyone wants to live freely“¹⁵⁷

Die familiären Hintergründe und situativen Anlässe, die zu einer Aufnahme ins Frauenhaus führen, sind ebenso divers wie die persönlichen Beweggründe der Frauen, sich

safehouses/, (letzter Abruf 30.1.2020); 2018 wurde dieser Plan weiterhin verfolgt (persönl. Gesprächsnotiz mit einer UNWomen Mitarbeiterin, 14.12.2018)

¹⁵⁶ Vgl. <https://www.afghanistan-analysts.org/the-mud-might-stick-womens-shelters-again/> (letzter Zugriff: 30.1.2020)

¹⁵⁷ Interview, Frauenhausbewohnerin, 8.8.2016

dort aufzuhalten. Anhand mehrerer Fälle¹⁵⁸ zeigt sich, inwiefern divergierende normative Vorstellungen zum Konfliktfeld beitragen, in dem sich die Frauen während ihres Aufenthalts im Frauenhaus befinden. Vor diesem Hintergrund lassen sich auch die Hindernisse erklären, die einem Verlassen des Frauenhauses zu einem späteren Zeitpunkt im Weg stehen.

Nazifa¹⁵⁹ ist 22 Jahre alt und lebt seit 12 Jahren im Frauenhaus. Die zweite Frau ihres Vaters akzeptierte ihre Anwesenheit im Haushalt nicht, sodass ihr Vater sie im Alter von zehn Jahren an einen „older mad man“ (Interview, 8.8.2016) verheiraten wollte. Ihre Community schritt vehement gegen ihren Aufenthalt im Frauenhaus in einem Protestmarsch ein und forderte 2007 ihre Rückkehr sowie die Schließung der Frauenhäuser und des Frauenministeriums. Da ihre Familie die gerichtliche Auflösung der Ehe aufgrund ihrer Minderjährigkeit zurückweist, ist sie weiterhin der Gefahr eines Ehrenmordes ausgesetzt.

Zahra und Zarifa¹⁶⁰, zwei Schwestern aus einer Provinz in Nordafghanistan, leben ebenfalls im Frauenhaus in Kabul. Eine ältere Schwester der beiden hatte man bereits mit einem Taliban verheiratet und auch Zahra selbst wurde von ihrem Vater gegen ihren Willen verlobt. Aufgrund ihres Hilfesuchens bei der lokalen Dienststelle des Frauenministeriums wurden Zahra und Zarifa ins Frauenhaus der Provinzhauptstadt aufgenommen. Da sie auf ihrem Studienwunsch insistierten, wurde ihnen nach einem Jahr ermöglicht, in ein Frauenhaus in Kabul umzusiedeln. Zum Zeitpunkt des Gesprächs studiert Zahra Informatik, und Zarifa bereitet sich auf die Aufnahmeprüfung der Universität vor, um Englisch zu studieren. Beide arbeiten nachmittags im NGO-eigenen Restaurant und können so für ihre Zukunft Geld ansparen.

¹⁵⁸ Die im Folgenden dargestellten Fälle wurden aufgrund der Vollständigkeit der über sie verfügbaren Informationen ausgewählt. Um ihre Identität zu schützen, wurden sowohl Namen als auch Orte geändert.

¹⁵⁹ Fall dokumentiert in Gesprächsnotizen mit einer NGO-Mitarbeiterin am 2.12.2014 und mit der Frauenhausbewohnerin am 8./9.8.2016.

¹⁶⁰ Fälle dokumentiert in Gesprächsnotizen mit den beiden Frauen und einer NGO-Mitarbeiterin am 11.12.2018.

Rozita¹⁶¹ war vor mehreren Jahren zusammen mit ihrem Freund von ihrem Elternhaus weggelaufen, um ihn zu heiraten. Wegen des Verdachts auf außerehelichen Geschlechtsverkehr wurden sie von der Polizei aufgegriffen. Ihre Anwältin setzte vor Gericht durch, dass diese Anklage fallen gelassen wurde, seither lebt sie im Frauenhaus. Sie hofft weiterhin darauf, eines Tages ihren Freund heiraten zu können.

Fahima¹⁶² ruht sich zum Zeitpunkt des Gesprächs im NGO-Büro von einem Interview mit einem ausländischen Radiosender aus. Sie war aus ihrer Ehe und aus dem Haushalt ihres Mannes in einer an Kabul angrenzenden Provinz ausgebrochen. Eine NGO-Mitarbeiterin gibt einen Teil des Radio-Interviews wieder:

„the journalist was asking her, like how you know about shelters? She said, I didn't know about shelters, I only know about, like there is some women, they are supporting women. She said, I had 80 Rupies, she was run away from [...]. With 80 Rupies she tried to reach to Kabul. She said that I know in Kabul, there was like something I know about that. When I reached to Kabul, then it was good, like I reached to police and then the police was support me“ (Interview, NGO-Mitarbeiterin, 2.12.2014).

Nachdem sie Kabul erreicht hatte, vermittelte die Polizei sie an ein Frauenhaus. Dies ist ein übliches Vorgehen, worauf sich Polizei und Frauenhäuser verständigt haben, und kann zwischen dem Schutz der Frau vor Übergriffen und dem Ablehnen des Normverstößes, sich als Frau alleine in einer fremden Stadt aufzuhalten, eingeordnet werden.

Frauen als Akteurinnen innerhalb des Spannungsfeldes

Frauen, die ihre Familie verlassen, verkörpern mit dieser Handlung die Forderung nach Eigenständigkeit. Das „Weglaufen“ aus ihrem Haushalt (Wimpelmann 2013: 125 ff.) wendet sich gegen das Konzept des *namus*, denn solche Frauen bewegen sich alleine im öffentlichen Raum, bitten fremde Menschen, einschließlich Männer, um Unterstützung und übernachten außerhalb ihres eigenen Haushaltes. Ebenso wie der Verstoß gegen *namus* widerspricht ihr Verhalten dem zentralen Wert von der Einheit des Haushaltes und der Norm, dass wichtige Entscheidungen vom Haushaltsvorstand getroffen werden.

¹⁶¹ Fall dokumentiert aus Gesprächen mit der Bewohnerin und mit einer NGO-Mitarbeiterin im August 2016 und am 20.10.2016.

¹⁶² Fall dokumentiert aus einem Gespräch mit einer NGO-Mitarbeiterin und der Frauenhausbewohnerin am 2.12.2014.

Im Aufbegehren gegen strukturelle Benachteiligung und körperliche, sexualisierte und psychische Gewalt ignorieren sie die Erwartungen, die an sie aufgrund der Konzepte von *namus*, der familiären Einheit und der kommunalen Entscheidung gestellt werden, womit sie sich außerhalb dieses Systems stellen. Durch diesen Normenverstoß schaffen sie eine Situation, die eine Reaktion ihrer Familie und der gesamten Gesellschaft erforderlich macht, weil die zugrunde liegenden gesellschaftlichen Mechanismen damit infrage gestellt werden. Ein solches Verhalten kann nicht ignoriert werden, denn es verkörpert das öffentliche Einfordern einer anderen Lebenssituation, was unvereinbar mit den gesellschaftlichen Normen für das Verhalten von Frauen ist. Damit nötigen sie sowohl ihre Familien als auch gesellschaftliche und politische Akteur*innen, sich mit dieser Forderung auseinanderzusetzen. Eine Aktivistin sagt voller Anerkennung über diese Frauen:

*„Sie sind mutiger als wir. Sie fliehen oder kämpfen, um gegen Gewalt aufzubegehren“
(FFN, 25.8.2016).*

Diese Aussage verdeutlicht, dass die Initiative, sich gegen gewalthafte häusliche Verhältnisse zur Wehr zu setzen, in vielen Fällen von den betroffenen Frauen ausgeht. Jedoch befinden sich nicht alle Frauen aus eigener Initiative im Frauenhaus.

Die 27-jährige Kamela¹⁶³ kam nicht aus freien Stücken ins Frauenhaus. Sie ist die zweite von drei Ehefrauen ihres Mannes, aus der Ehe gingen sechs Kinder hervor. Ihr Mann verließ sie, um mit seinen beiden anderen Frauen in den Iran zu gehen, die vier älteren Kinder blieben bei den Schwiegereltern, während sie selbst mit den beiden jüngeren Kindern im Frauenhaus untergebracht wurde. Zu Beginn ihres Aufenthalts steht sie sichtlich unter Schock, hyperventiliert und erleidet einen Kreislaufzusammenbruch. Erst nach einigen Tagen ist sie in der psychischen Verfassung, über ihre Geschichte zu sprechen. Ihre Gedanken kreisen um ihren Wunsch, zu ihren anderen vier Kindern zurückzukehren oder sie zu sich zu holen. Wo und wie sie zukünftig leben würde, ist zum Zeitpunkt der Gespräche nicht absehbar.

¹⁶³ Fall dokumentiert aus Gesprächen mit der Bewohnerin und einer NGO-Mitarbeiterin im August 2016 und am 20.10.2016.

In einer vollkommen anderen Lage befindet sich eine Iranerin, wegen der das iranische Konsulat eine Mitarbeiterin des Frauenhauses anruft.

„Sie erklärt mir, dass die Frau für einige Tage [im Frauenhaus] untergebracht wird, solange ihre Papiere erledigt werden, weil es sonst keinen Ort für sie gibt. Ich sage, it's like a hotel. They should pay for her. Wir lachen.“ (FFN 11.12.2018)

Solche Situationen treten immer wieder auf: Frauen werden von der Polizei oder dem Frauenministerium in einem Frauenhaus untergebracht, weil für sie in diesem Moment keine andere Wohnmöglichkeit gesehen wird. Ähnlich ist dies auch im Fall einer Frau aus einem anderen asiatischen Land, die mit ihren drei Kindern in Afghanistan Asyl beantragte und während ihrer Statusklärung mehrere Monate im Frauenhaus lebte. Auch eine Europäerin wurde im Frauenhaus untergebracht, weil sie für eine bewaffnete islamistische Gruppe gekämpft hatte und dort auf ihre Abschiebung in ihr Herkunftsland wartete.¹⁶⁴

In solchen Fällen ist das Frauenhaus eine Wohnmöglichkeit, die von den betroffenen Frauen freiwillig oder unfreiwillig genutzt wird, weil es zu diesem Zeitpunkt keinen anderen Ort für sie gibt. Die Hintergründe der Frauen sind dabei recht unterschiedlich und reichen von familiären Konflikten bis hin zu einem ungeklärten Aufenthaltsstatus. Die Mehrzahl der Bewohnerinnen entzieht sich jedoch mit dem Verlassen ihrer Familie entweder häuslicher Gewalt bis hin zur drohenden Ermordung,¹⁶⁵ einer ungewollten Verheiratung oder dem Verbot von Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten. Der Wunsch nach Gewaltfreiheit und größerer Selbstbestimmtheit veranlasst diese Frauen, sich ins Frauenhaus zu begeben. Mit ihrem Weggang von der Familie initiieren oder fordern sie gleichzeitig Veränderungen der Geschlechterverhältnisse ein, denn sie laufen aus der derzeitigen Lebenssituation davon. Damit sind diese Frauen zentrale, in der gesellschaftlichen, medialen und politischen Auseinandersetzung jedoch weitestgehend unsichtbare Akteurinnen der Aushandlungsprozesse um mehr weibliche Eigenständigkeit.

¹⁶⁴ Alle drei Fälle dokumentiert aus einem Gespräch mit einer NGO-Mitarbeiterin am 11.12.2018.

¹⁶⁵ Eine UN-Studie dokumentiert 280 Fälle von Ermordungen von Frauen in 22 Provinzen zwischen Januar 2016 und Dezember 2017 (UNAMA/UNOHCHR 2018)

Gefährdungen und Absicherungen

Aufgrund dieser Normüberschreitungen sind sowohl Bewohnerinnen als auch Frauenhaus-NGOs selbst konkreten Bedrohungen und generellen Anfeindungen ausgesetzt, wie eine Mitarbeiterin ausführt:

„Threats are from insurgent groups, from the warlords, we get threats from conservative family members of our beneficiaries who are in the shelters. [...] They have been following our staff members, they have been following the beneficiaries, so that’s why we keep our shelter very secret, we never disclose the area, we have changed many times our houses where we have our shelter. [...] Even we got threats from the MPs [Members of Parliament]!“ (Interview, Frauenhausmitarbeiterin, 22.8.2016)

Die Schärfe der Anfeindungen in medialen als auch in tatsächlichen Übergriffen verweist gleichzeitig auf die gesellschaftliche Relevanz und Brisanz der Auseinandersetzungen. Dass die Bewohnerinnen von ihren Familien getrennt leben, erweckt den Verdacht in der öffentlichen Meinung, dass diese Frauen *zena* begangen hätten. Zudem wird die Befürchtung, dass weitere Frauen bereits durch die Existenz von Frauenhäusern zu *zena* ermutigt werden könnten, in medialen Kampagnen geschürt (vgl. Wimpelmann 2013: 137 ff.). Diese Vorstellungen kulminieren in der medial propagierten Ansicht, Frauenhäuser selbst seien Orte der Immoralität und Prostitution¹⁶⁶, was es liberal orientierten Bürger*innen und Politiker*innen zusätzlich erschwert, Frauenhäuser öffentlich zu unterstützen, ohne dadurch in den Ruf zu kommen, unislamisch zu sein.¹⁶⁷

Aufgrund dieser Anfeindungen ist es für NGOs mit Frauenhäusern nicht nur wegen des Schutzes der Bewohnerinnen notwendig, Sicherheitsmaßnahmen zu ergreifen. Auch die Organisationen selbst müssen sich und ihre Mitarbeiter*innen vor Angriffen absichern. Dazu setzen sie sowohl sichtbare als auch unsichtbare Strategien ein: Die sichtbaren Sicherheitsmaßnahmen bestehen darin, Wächter vor den Häusern zu positionieren und diese mit Überwachungskameras, Sandsäcken und Stacheldraht auszustatten. Unsichtbare Methoden haben den Vorteil, nach außen hin nicht noch zusätzlich den Verdacht

¹⁶⁶ Beispielsweise waren die Söhne eines Mullahs in Mazar-i-Sharif der Meinung, alle Frauenhäuser seien Bordelle (FFN 13.8.2016)

¹⁶⁷ So betonte ein Islamgelehrter im Ministerium für religiöse Angelegenheiten seine Zustimmung zum EAW-Gesetz, die er jedoch öffentlich nicht äußern könne (Interview, 24.8.2016).

zu schüren, dass hier etwas zu schützen oder zu verbergen ist. Ein solch indirektes Vorgehen zielt darauf ab, gute nachbarschaftliche Beziehungen zu pflegen oder Kontakte zu gesellschaftlich bzw. politisch einflussreichen Personen aufrechtzuerhalten. Dies ist jedoch in der Praxis schwierig umzusetzen, da der öffentliche Rückhalt in Bezug auf Frauenhäuser im Gegensatz zur Community-Arbeit sehr gering ist, wie eine Mitarbeiterin verdeutlicht:

„with a shelter it's really hard. Working with the community level, you can [...] build trust, and when you need it, in some hard time, you can call them and they will be able to support you in that. But in other parts, it's really difficult. You are alone in your struggle.“
(Interview Frauenhausmitarbeiterin, 22.8.2016).

Diese Unsicherheit schlägt sich auch innerhalb der Organisation selbst und in ihren internen Abläufen nieder, denn eine als ungerecht empfundene Personalentscheidung kann schnell zu einem Sicherheitsproblem werden, wenn die betroffene Person beispielsweise aus einer einflussreichen Familie stammt. Hier wird befürchtet, dass eine Mitarbeiterin aus Rache über ihre Entlassung den Standort eines Frauenhauses verraten könnte. Um sich gegen solche Gefahren abzusichern, können NGOs strategisch vermehrt solches Personal einzustellen, das in einem Abhängigkeitsverhältnis zu leitenden Mitarbeiter*innen der Organisation steht. Dies kann eine familiäre Bindung sein, aber auch Verpflichtungen aus früheren finanziellen oder anderen Vereinbarungen. Solche Personalentscheidungen können sich zwar auch negativ auf die Teamzusammenarbeit und auf die Arbeitsqualität auswirken, was jedoch billigend in Kauf genommen wird, da dies zu den unsichtbaren Sicherheitsmaßnahmen zum Schutz der Organisation und ihrer Klientinnen gehört.

Frauenhaus-NGOs befinden sich demnach als Vermittlerin im Spannungsfeld zwischen dem Streben der Bewohnerinnen nach körperlicher Unversehrtheit, individuellen Rechten und einer größeren Eigenständigkeit und den normativen gesellschaftlichen Forderungen. Daraus ergibt sich für die NGOs die Notwendigkeit, nicht nur die Bewohnerinnen, sondern auch ihre Mitarbeiter*innen, die Infrastruktur und ihren eigenen Ruf zu schützen.

Begrenzungen

Vor dem Hintergrund dieser permanenten Bedrohungslage steht der Aufenthalt im Frauenhaus im Widerspruch zum eigentlichen Ziel der Frauen, nämlich dort Selbstbestimmtheit zu erlangen. Sobald eine Frau im Frauenhaus aufgenommen wird, endet für sie damit die kurze Phase ihrer Selbstbestimmtheit, auch wenn sie aus eigenem Willen dorthin gelangt ist. Diese Diskrepanz zwischen der ursprünglichen Intention der Frauen und der Realität des Frauenhauses wird in der folgenden Notiz deutlich:

„Auf dem Weg nach draußen treffen wir zwei Shelter-Bewohnerinnen, die gerade von der Arbeit im Restaurant kommen. Ich frage K., was ihre Probleme sind und meine ihre Probleme mit den Familien, warum sie im Shelter sind. Sie missversteht mich und zeigt auf die Mauern, die den Garten des Hauses umgeben. Sie wollen alle raus aus dem Shelter. They want freedom.“ (FFN, 11.12.2018)

Diese Szene zeigt eine der Spezifitäten des Frauenhaus-Konzeptes in Afghanistan auf, denn die Regeln besagen, dass seine Bewohnerinnen nicht selbst entscheiden können, wann sie das Haus verlassen – weder zu einem Spaziergang, einer Besorgung noch zu einem Gang zum Arzt. All dies muss mit den Frauenhausmitarbeiterinnen abgestimmt werden, wobei eine Bewohnerin nicht immer ihren Wunsch umsetzen kann. Dies hängt davon ab, inwiefern die Frau durch ihre Familie gefährdet ist, und ebenfalls davon, ob sie sich auf eigenen Wunsch oder unfreiwillig im Frauenhaus aufhält. Ein Symbol für diese Begrenzung stellt die doppelt abgeschlossene Eingangstür des Frauenhauses dar: Sie wird einmal von innen zum Schutz der Bewohnerinnen vor Eindringlingen abgeschlossen und zudem von außen, um eigenständige Ausgänge oder gar ein vollständiges Verlassen des Hauses zu verhindern.

Die Frage der langfristigen Lebensperspektive für die Frauen und der Auszug aus dem Frauenhaus erweist sich als die eigentliche Problematik, denn hier kristallisiert sich der Reibungspunkt zwischen den normativen Systemen heraus. Dieser betrifft die zentrale Frage, ob Frauen ausschließlich als Personen betrachtet werden, die eine bestimmte Rolle innerhalb ihres familiären Systems einnehmen, weshalb über sie Kontrolle ausgeübt werden muss, sodass ihnen keine Verantwortung für ihr eigenes Leben zugesprochen wird – oder können Frauen nun auch als Personen ohne eine solche Funktion angesehen werden, die über individuelle Rechte, Selbstverantwortung und Eigenständigkeit verfügen? Diese Kernfrage materialisiert sich in der Lebensperspektive von Frauen

nach ihrem Aufenthalt im Frauenhaus, weshalb NGOs verschiedene Strategien zur Reintegration der Frauen in die Gesellschaft nutzen, um den Auszug aus dem Frauenhaus zu ermöglichen.

5.3.3 Reintegration in die Gesellschaft

Der Wunsch der Frauenhausbewohnerinnen nach mehr Eigenständigkeit bedeutet nicht zwangsläufig, ein Leben außerhalb von familiären Zusammenhängen oder jenseits der afghanischen Gesellschaft führen zu wollen. Insbesondere für jüngere Frauen steht der Wunsch nach Bildung und nach einer Möglichkeit, am Arbeitsleben teilzunehmen, an erster Stelle. Andere Frauen haben das Ziel, gemeinsam mit ihren Kindern eine eigene Wohnung zu beziehen, während weitere sich wünschen, (wieder) zu heiraten und eine Familie zu gründen.

Rückkehr in familiäre Strukturen

Zu Beginn des Aufenthalts werden durch eine Anwältin sowohl der aktuelle familiäre Status als auch mögliche rechtliche Schritte zur Situationsklärung geprüft. Das weitere Vorgehen kann eine Mediation mit der Familie beinhalten, um die bestehenden Konflikte beizulegen, oder in ein zivilrechtliches Verfahren münden, z.B. um das Sorgerecht für die Kinder zu beantragen oder um sich scheiden zu lassen. Zur wichtigsten Frage während dieser Verhandlungen gehört die Klärung, ob eine Rückkehr zum Ehemann und seiner Familie oder zur Herkunftsfamilie von beiden Seiten möglich und gewollt ist. Ist dies der Fall, müssen der Ehemann, der Vater, der Onkel väterlicherseits oder der Bruder die ausgehandelte Vereinbarung unterschreiben. Die getroffenen Absprachen können beinhalten, dass die betroffene Frau in Zukunft keine Gewalt mehr erfahren wird, darüber hinaus können noch weitere Übereinkünfte zu ihrem Zugang zu Bildung, Arbeit oder Gesundheitsversorgung unterzeichnet werden. Dieses Dokument wird samt Foto des Garantiegebers zur Dokumentation im Frauenministerium hinterlegt, bevor dieser die Frau abholen kann.

Die Frauen selbst gehen von einer Rückkehr unter veränderten Vorzeichen aus, da ihnen Gewaltfreiheit und größere Freiräume garantiert werden, die ausgehandelt und schriftlich festgelegt wurden. Solche Reintegrationen bergen jedoch die Gefahr erneuter Benachteiligungen und Gewalterfahrungen, falls die getroffenen Vereinbarungen nicht

tragfähig sind. Kehrt eine Frau zu ihrer Familie zurück, sind Frauenhaus-NGOs im Rahmen staatlicher Regelungen dazu verpflichtet, für die Dauer eines Jahres mit der Frau in Kontakt zu bleiben und zu überprüfen, ob die Absprachen eingehalten werden. Allerdings stößt diese Nachsorge regelmäßig an Grenzen, wenn es beispielsweise Frauenhausmitarbeiterinnen aufgrund einer großen räumlichen Distanz oder der prekären Sicherheitslage nicht möglich ist, die Frau vor Ort zu besuchen und der telefonische Kontakt abgebrochen wird. Dennoch ist eine solche Rückkehr der Frauen in die Herkunfts- oder angeheiratete Familie konform mit den sozialen Normen, weshalb dies für die NGO hinsichtlich der gesellschaftlichen Akzeptanz unproblematisch ist.

Eine Mitarbeiterin eines Frauenhauses zählt einige Fälle der letzten Jahre auf, in denen es gelungen ist, dass Frauen das Frauenhaus verlassen konnten, wobei dies nicht zwangsläufig bedeutet, dass sie in ihr voriges Setting zurückkehren:

„One went back to her family in Kabul and now works with [Name of NGO]. One went back to Badakhshan. Two went to US to study. Some went back to their families, two [of them] have their own beauty parlour.“ (Interview, Frauenhausmitarbeiterin, 10.8.2016)

Anhand dieser Auflistung zeigt sich bereits der Einzelfall- und Ausnahmecharakter einer gelungenen Reintegration. In vielen Fällen kommt es jedoch zu keiner Übereinkunft, da die Familie entweder die Frau aufgrund der in ihren Augen beschädigten Familienehre nicht mehr akzeptiert, oder weil sich beide Seiten nicht auf die Eckpunkte eines gemeinsamen Zusammenlebens unter neuen Prämissen einigen können.

Leben außerhalb familiärer Strukturen

In solchen Fällen beurteilen es Mitarbeitende in Frauenhaus-NGOs als grundlegend problematisch für die Bewohnerinnen, ohne familiären Rückhalt außerhalb des Frauenhauses zu leben, wie eine Mitarbeiterin verdeutlicht:

„Actually, the woman has no other chance than either to go back to her husband or her family accepts her back. [...] If she wants to marry she has to wait until someone is there to marry her and she can start her life. But you cannot leave her alone and let her find a house to live there. This is not Europe or another country.“ (Interview, NGO-Direktorin, 22.8.2016)

Diese Einschätzung teilt auch eine junge Frau, die zunächst für ein Jahr in einem Frauenhaus in der Provinz Parwan gelebt hat und zum Zeitpunkt des Gesprächs seit zwei

Monaten im Frauenhaus in Kabul wohnt. Aufgrund von äußeren Zwängen sieht sie für sich keine nahe Zukunft außerhalb des Frauenhauses:

„My case is solved, I have no security problem. My aim is to live outside of the shelter. I could only go back to my parents without my children, I won't do that. It is very difficult for me to live outside. When my children are older it might be possible.“ (Interview, Bewohnerin, 8.8.2016).

Da es zu einer erfolgreichen Übereinkunft mit ihrem Mann und seiner Familie kam und der Konflikt mit ihnen damit beigelegt wurde, nimmt die Bewohnerin sie nicht mehr als Bedrohung wahr. Offensichtlich beinhaltet diese Regelung aber eine Scheidung, sodass sie nicht mehr in diese Familie zurückkehren wird. Ihre Herkunftsfamilie akzeptiert jedoch ihre Kinder nicht. Hier zeigt sich die Problematik von alleinstehenden Frauen außerhalb eines Frauenhauses weniger in ihrer konkreten Gefährdung, sondern in der Schwierigkeit, als Frau alleine in der Öffentlichkeit aufzutreten, was neben dem physischen Schutz auch die Frage des materiellen Überlebens miteinschließt. Ältere Kinder, insbesondere Söhne können die Mutter in den alltäglichen Erledigungen unterstützen, für sie die Rolle des *mahram* einnehmen und haben bessere Chancen, den Lebensunterhalt zu verdienen.¹⁶⁸

Für eine Vielzahl der Bewohnerinnen gestaltet sich ein Auszug aus dem Frauenhaus schwierig bis nahezu unmöglich, denn die Gemengelage aus konkreten Bedrohungssituationen, normativen Beschränkungen und einem zusätzlich gravierenden Mangel an formalen Arbeitsmöglichkeiten außerhalb von familiären Strukturen lässt dies kaum zu.

¹⁶⁸ Dass Söhne einen hohen symbolischen und strukturellen Stellenwert in der Familienstruktur einnehmen und auch alltagspraktische Bedeutung haben, belegt das Phänomen der *Bacha Posh* eindrucksvoll: die *falschen Söhne*: In Familien, in denen keine Söhne geboren wurden, kann ein Mädchen zum *falschen Sohn* ausgewählt werden. Dazu werden ihre Haare geschnitten, sie zieht Jungenkleider an und spielt mit den Nachbarsjungen Fußball auf der Straße, denn für die Familie ist es eine Hilfe, wenn sie ihrem Vater mit Einkäufen und bei seiner Arbeit zur Hand gehen kann, was für Mädchen nicht vorgesehen ist. Diese bleiben vorwiegend zu Hause und unterstützen die Mutter bei der Haushaltsführung. Wenn das Einsetzen der Pubertät nicht mehr zu verbergen ist, wird der *falsche Sohn* in den meisten Fällen wieder zur Tochter. (vgl. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2014/sep/22/girls-boys-afghanistan-daughters-raised-as-sons-puberty-bacha-posh> und <http://ginanseidl.net/bacha-posh-2/>, letzter Abruf: 30.1.2020)

Aufgrund der Perspektivlosigkeit fühlen sich viele Bewohnerinnen ihrer Situation machtlos ausgeliefert. Abhängig von ihren bisherigen Erfahrungen, ihrer derzeitigen Situation und ihrer Persönlichkeit gehen jene Bewohnerinnen, die keine greifbare Option sehen, aus dem Frauenhaus auszuziehen, auf unterschiedliche Weise damit um. Manche von ihnen wehren sich dagegen, versuchen auszubrechen, zerstören Einrichtungsgegenstände im Haus oder weisen selbstverletzendes Verhalten bis hin zu Suizidversuchen auf. Andere versuchen, die Situation zu akzeptieren, bestehende Bildungs- und Beschäftigungsmöglichkeiten zu nutzen und sich auf mögliche zukünftige Alternativen zu konzentrieren. Für einige von ihnen sind die angebotenen psychosozialen Beratungen hilfreich; dies trifft insbesondere auf die Situation zu Anfang ihres Aufenthaltes zu, in der sie sich an die neuen Lebensumstände und an die unsichere Perspektive anpassen müssen.

Die schwierige Wiedereinbindung von Frauenhausbewohnerinnen in die Gesellschaft erweist sich als ein Kernproblem des Konzeptes im afghanischen Kontext, das sowohl Bewohnerinnen als auch Regierung, Geldgeber und NGOs beschäftigt. Für Letztgenannte besteht das Problem, dass im Frauenhaus Plätze mit Frauen belegt sind, die zwar nicht mehr unmittelbar von Gewalt betroffen sind, jedoch über keine andere Wohnmöglichkeit verfügen. Deshalb haben die NGOs nur knappe Kapazitäten für Frauen, die Schutz vor akuter häuslicher Gewalt suchen. Während die Anzahl der vorhandenen Frauenhausplätze bereits sehr gering ist, wird das Problem somit dadurch verschärft, dass ein Teil der Bewohnerinnen mittel- bis langfristig im Haus verbleibt. Damit sind sowohl derzeitige als auch zukünftige Bewohnerinnen der Frauenhäuser weithin unsichtbare, aber durch ihre Existenz unumgängliche Akteurinnen, durch die eine Veränderung der derzeitigen Frauenhaus-Praxis erforderlich wird.

Wenn die Reintegration von Bewohnerinnen in die normativ akzeptierten Strukturen ausgeschlossen oder unwahrscheinlich ist, werden Lösungen jenseits dieser Normen notwendig, die einen Wandel im Selbstverständnis und in der Perspektive auf Frauen nach sich ziehen. Im heftigen Widerstand gegen diese Veränderung zeigt sich die Wirkmächtigkeit dieser Normen innerhalb der Gesellschaft. Um ihre Tätigkeit zu legitimieren, dient den Frauenhaus-NGOs und ihren Mitarbeiter*innen das staatliche Recht.

5.3.4 Staatliches Recht im Aushandlungsprozess

Die rechtliche Grundlage für die Etablierung der ersten Frauenhäuser stellte nach 2001 zunächst nur das Postulat der Gleichstellung von Frauen und Männern in der afghanischen Verfassung dar. Erst 2009 wurde die Existenz von Frauenhäusern de facto durch das EAW-Gesetz rechtlich verankert. Seit Inkrafttreten dieses Gesetzes besteht für Frauen, die von Gewalt betroffen sind, explizit das Recht auf einen sicheren Ort: „*The victims of violence have the following rights: [...] 2. Having access to shelter or other safe place(s) with the consent of the victim*“ (EAW Law 2009, Art. 6). Damit ist die Existenz von Frauenhäusern von staatlicher Seite legitimiert.

Um im Zuge der Professionalisierung von Frauenhäusern weitere Rahmenbedingungen festzulegen, erarbeiteten Frauenhäuser betreibende NGOs zusammen mit Vertreter*innen der Regierung und der Internationalen Gemeinschaft die *Women Protection Center Regulation* (WPC Rechtsverordnung), die 2011 ergänzend zum EAW-Gesetz in Kraft trat. Dort sind Zuständigkeiten, Rechte und Pflichten von Frauenministerium, Frauenhausbetreiber*innen und Bewohnerinnen definiert, was für die Frauenhaus-NGOs hohe Relevanz besitzt, denn sie nutzen das EAW-Gesetz und die aus ihm abgeleiteten Vorschriften als Absicherung gegenüber Anfeindungen. Vor diesem Hintergrund wurden im Zuge der rechtlichen Formalisierung von Frauenhäusern die Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten von Frauenministerium und NGOs kontrovers diskutiert. Schließlich gelang eine Einigung, nach welcher das Frauenministerium sich grundlegend zur Etablierung und zur Inbetriebnahme von Frauenhäusern verpflichtet, es NGOs jedoch weiterhin unter bestimmten Bedingungen erlaubt ist, Frauenhäuser eigenständig zu betreiben (vgl. Wimpelmann 2013: 123 ff., WPC Regulations Art. 5). Bis heute leitet das Frauenministerium jedoch keine eigenen Frauenhäuser.

Als eines der Ziele von Frauenhäusern wird in der Rechtsverordnung festgelegt: „*To provide opportunities for self-sufficiency for women victims of or exposed to violence*“ (WPC Rechtsverordnung 2011, Art. 2). Genauer definiert wird hier allerdings nicht, was mit *Self-Sufficiency*, also (wirtschaftlicher) Unabhängigkeit oder Eigenständigkeit von Frauen gemeint ist. Zur Reintegration listet die Rechtsverordnung folgende Kriterien auf, die den Aufenthalt im Frauenhaus beenden: „*Upon the request of her legal intimates, relatives or her family providing that the woman agrees [...], Removal of risk and*

threat, Marriage, Completion of education or finding a job, Finding a safe accommodation, [...]“ (WPC Rechtsverordnung 2011, Art. 16). Diese Bestimmungen können so ausgelegt werden, dass Frauen ausziehen könnten, sofern sie dies wünschen und keine unmittelbare Bedrohung befürchten. Damit sind in der Rechtsverordnung zwar konkrete Kriterien für die Entlassung von Frauenhausbewohnerinnen angegeben, jedoch stehen diese im Zwiespalt zwischen sozialen und rechtlichen Normen. Insbesondere sind diese Gesichtspunkte in solchen Fällen unzureichend, in denen die Frauen nicht von ihren Familien wieder aufgenommen werden, sondern entweder alleine bzw. mit ihren Kindern leben möchten.

Um detailliertere Vorschriften zu haben, die zur Absicherung von Entscheidungen über einzelne Fälle genutzt werden können, wurde zur Ergänzung eine *Women Protection Center Guideline* (WPC Leitlinie) erarbeitet und 2014 veröffentlicht¹⁶⁹, die wiederum die Vorgaben der WPC Rechtsverordnung aufschlüsselt. Auch diese Leitlinie wird derzeit überarbeitet, um bestehende Interpretationslücken zu schließen. Aus diesen immer kleinteiligeren Vorschriften wird nicht nur die Unsicherheit der Verantwortlichen ersichtlich, sondern auch die Notwendigkeit, jeden Schritt abzusichern.

Das vielfältige Engagement von Frauenrechts-NGOs in der Erarbeitung des EVAW-Gesetzes, der WPC-Rechtsverordnung und der Leitlinien für Frauenhäuser belegt, dass diese rechtlichen Normen genutzt werden, um Errungenschaften und Freiräume abzusichern, sodass diese im Fall eines Regierungswechsels nicht willkürlich zurückgezogen werden können. Ebenfalls wurde mit den WPC-Richtlinien bestätigt, dass NGOs Frauenhäuser betreiben dürfen und nicht nur staatliche Organe wie das Frauenministerium, wie von manchen Akteuren gefordert. Darüber hinaus sind rechtliche Normen notwendig, um sich auf diese bei Vorwürfen berufen und absichern zu können. Trotz der zahlreichen rechtlichen Vorgaben bleibt die Frage nach der Übernahme der Verantwortung bestehen, wenn eine Bewohnerin aus dem Frauenhaus ausziehen und eigenständig leben möchte.

¹⁶⁹ <https://www.idlo.int/publications/afghan-womens-protection-centers-guidelines> (letzter Abruf: 30.1.2020)

Verantwortung übernehmen

Die Zuständigkeit für die von NGOs betriebenen Häuser liegt beim Frauenministerium als Aufsichtsbehörde, deren Aufgaben u.a. die genaue statistische Erfassung der Bewohnerinnen sowie die übergeordnete Qualitätskontrolle der Frauenhäuser beinhalten. In der Praxis nehmen NGOs jedoch das Frauenministerium als verantwortlich für alle Entscheidungen wahr, die im Namen der Bewohnerinnen getroffen werden, wie eine Mitarbeiterin schildert:

„The challenge are the girls in shelters who cannot go back to their families. We talk to MOWA to find a job for them. Some of them want to decide for themselves, but MOWA¹⁷⁰ does not allow.“ (Interview, Frauenhaus-Mitarbeiterin, 10.8.2016)

Aus Sicht dieser Mitarbeiterin hat das Frauenministerium die Entscheidungsbefugnis für die Zustimmung oder Ablehnung von Plänen, die Veränderungen in der Lebenssituation der Bewohnerinnen betreffen. So kristallisiert sich im Aushandlungsprozess über die Eigenständigkeit von Frauenhausbewohnerinnen die Kernfrage heraus, wer verantwortlich für die Entscheidung über den Auszug einer Frau ist, wenn sie nicht zu ihrer Familie zurückkehren kann. Nach der Darstellung der hier zitierten Frauenhausmitarbeiterin kommt dem Frauenministerium nicht nur die Rolle der übergeordneten Aufsicht zu, sondern es entscheidet konkrete Fälle, womit es sich faktisch zum Vormund der Bewohnerinnen erhebt. Im Gespräch mit einer Anwältin wird jedoch deutlich, dass keine rechtliche Legitimation für diese Vormundschaft besteht:¹⁷¹

„Lawyer: For those beneficiaries who want to leave the shelter, there is not permission by MoWA or WPC. Only there is the problem of the security of those women. MoWA is afraid to take decision if they allow the woman to only leave the shelter.

Interviewer: but it's the legal responsibility of MoWA?

L: no no no. [...]

I: oh, it's not, legally. It's just the practice?

L: It's the practice, yah. It is the practice because MoWA is afraid to take the responsibility. [...] Because people blame them. The government blame them that it was MoWA. Because many cases when they left the shelter, again they faced many problems and

¹⁷⁰ MoWA = Ministry of Women's Affairs, Frauenministerium

¹⁷¹ Beneficiaries / cases = Bewohnerinnen; Shelter / WPC = Frauenhaus

again they come to MoWA. Therefore, MoWA said we don't give this responsibility anymore.

I: [NGO] said, [...] for every step they have to get the approval of MoWA. [...]

L: No, because WPC wants to put the responsibility on MoWA and MoWA wants to put it on WPC.

I: But the responsibility is on the individual woman! Obviously. In theory.

L: Yah, of course. [...] This is the problem, that there are some girls in the WPC that they want to leave WPC, but nobody allow them. Therefore, many of them they broke for example the glasses, make problems for others, even they try to kill themselves. The WPC only bring them to the MoWA, MoWA call another person, that please you can take decision, for example [...] UNWoman. [...] as donor you can take decision.“ (FFN 15.12.2018)

In diesem Gespräch wird herausgearbeitet, dass die rechtliche Verantwortung über die Entscheidung, das Frauenhaus zu verlassen, bei der Frau selbst liegt. Diese Option wird jedoch in der Realität weder von der NGO noch vom Frauenministerium in Betracht gezogen, da es als zu weit entfernt von den sozialen Normen erscheint. Demnach schieben sich die jeweiligen Organisationen die Verantwortlichkeit in Bezug auf die Bewegungsfreiheit der Bewohnerinnen zu, die niemand übernehmen will, weil die Gesellschaft dann ihnen die Schuld dafür geben könnte, wenn Probleme entstehen. Dieses gegenseitige Unterschieben von Verantwortung spiegelt ein Kernstück der gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse wider.

Während in den rechtlichen Normen bereits die veränderte Subjektivität der Frau als Person mit individuellen Rechten und Selbstverantwortung formuliert ist, besteht diese Erkenntnis noch nicht bei den beteiligten Akteur*innen, die davon ausgehen, dass eine andere Instanz nun die Verantwortung für die jeweilige Bewohnerin tragen muss. Keine Organisation will aber aufgrund der Tragweite der Entscheidung die Verantwortung bei der Entlassung einer Frau außerhalb familiärer Strukturen übernehmen.

Zögerliche Veränderungen

Neben der Reintegration innerhalb akzeptierter familiärer Strukturen loten deshalb einzelne NGOs neue Spielräume für die Bewohnerinnen aus, was sich im urbanen Kabul auch zunehmend ermöglichen lässt. Eine wichtige Rolle nimmt dabei die ökonomische Unabhängigkeit von Frauen ein, um sich selbst versorgen zu können.

Eine solche Initiative stellt die Gründung eines Restaurants dar, in dem Bewohnerinnen eines Frauenhauses arbeiten können. Anfangs stieß diese Möglichkeit aus verschiedenen Gründen auch seitens der Bewohnerinnen auf wenig Akzeptanz: Teilweise waren sie mit dem Gehalt, das ihnen angeboten wurde, nicht einverstanden, teilweise hatten sie Befürchtungen hinsichtlich ihrer eigenen Sicherheit, und möglicherweise gab es auch Vorbehalte hinsichtlich gesellschaftlicher Normen. Infolge von Verhandlungen zwischen Bewohnerinnen und Frauenhausleitung arbeiten fast alle derzeitigen und einige ehemalige Bewohnerinnen zwei Jahre nach der Restaurantgründung dort. Eine von ihnen konnte durch diesen Verdienst das Frauenhaus verlassen, eine Wohnung für sich und ihre beiden Kinder anmieten und weiterhin dort arbeiten. Es bestanden keine Konflikte mehr mit ihrer Herkunfts- und Schwiegerfamilie. Über eine andere Bewohnerin sagt eine Mitarbeiterin:

„Another girl by the name of [...], she says now I have the ability to cook 16 types of kebab, she learnt in [...] restaurant. She says if I go, if I get handover by my own self, I can go to every restaurant, they will hire me.“ (Interview, Frauenhausmitarbeiterin, 11.12.2018)

In diesem Zitat spiegelt sich in der Formulierung *„if I get handover by my own self“* das Verständnis des Ausziehens aus dem Frauenhaus als einen Akt der Übergabe von Verantwortung wider. Diese Verantwortung für sich selbst überträgt sie nun nicht mehr dem Ehemann oder dem Vater, sondern sich selbst. Zwei NGO-Mitarbeiter*innen erläutern die Veränderungen, die in Kabul zwischen 2016 und 2018 eingesetzt haben:

„A: Now [...] those womens that are working and they are making money by themselves, they can leave the shelter by their own selves. Much of the womens just done the same like this. They just left the organization, the shelter by their own selves. Like some of them are now working in other places [...] they just found a job.

QS – and they are living with relatives, or...?

A: No, they are just living alone. One of the women

B: they are renting a house, alone.

QS – it's possible now? Because two years ago it was very difficult.

A: It's possible now. Ja, one of the women by the name of [...], she just left the shelter

B – she has two children

A: She got a home by rent, and also she is working in restaurant, so the income of the restaurant goes to the rent by herself needs

QS- so she is safe, she can just live alone?

A: ja, her case is finished [...]

A: another woman by the name of [...] is working as a cook in one of parliament member home. [...] So the matter was, with much women who lived in the shelter, their cases

were already finished but the thing was, their family doesn't allow them to get back with themselves. This was the problem. But now when they are getting economically empowerment so now they have a capacity to take a place by their own self.” (FFN, 11.12.2018)

An diesen Ausführungen lässt sich ein allmählicher Bewusstseinswandel in der Gesellschaft ablesen, die nun allein lebende Frauen mehr und mehr zu akzeptieren scheint, da ökonomische Faktoren im Vergleich zu normativen Hindernissen relevanter werden. Allerdings existieren auf übergeordneter politischer Ebene weitere schwerwiegende Barrieren, mit denen ein solcher gesellschaftlicher Veränderungsprozess vollständig gestoppt werden kann.

5.3.5 Umgang mit hegemonialen Verhältnissen: Politischer Deal

Nicht nur auf gesellschaftlicher, sondern auch auf politischer Ebene wird vehementer Widerstand gegen Frauenhäuser geleistet. Diese Ressentiments bekam eine Aktivistin in der Debatte um das EVAW-Gesetz auch physisch zu spüren:

„And when we took the law to the parliament [...] and I started talking about the need for shelters. And this man who actually is also a qazi, he is also a judge, a qazi hanafi, he actually threw his water bottle on me, 'How dare you, talking about Shelters.'“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Da das EVAW-Gesetz permanent im Parlament torpediert wurde, nutzte man dessen Sommerpause, um es als präsidialen Erlass zu verabschieden. Auch nach der Rechtsgültigkeit des Gesetzes versuchten konservative und religiös-fundamentalistische Kräfte mehrfach, es wieder abzuschaffen oder zumindest zu entkräften (vgl. Wimpelmann 2013: 89 ff.).

So unternahm die Frauenkommission 2013 einen neuen Anlauf, das EVAW-Gesetz durch das Parlament zu bringen. Bevor es jedoch in einer erhitzten Debatte von seinen Opponenten vollständig abgelehnt und damit abgeschafft werden konnte, verwies es der Parlamentssprecher zur Prüfung zurück an die Kommission.¹⁷² Während dieses Verfahrens wurden insbesondere sechs Artikel als unislamisch eingestuft. Sie beinhalten das Recht von Frauen auf Frauenhäuser als sicheren Ort, die Kriminalisierung des Schlags von Frauen, das Verbot von Zwangsheirat und das Recht der Frau, ihren Ehemann

¹⁷² Vgl. <https://www.afghanistan-analysts.org/damage-avoided-for-now-the-very-short-debate-about-the-evaw-law/> (letzter Abruf 30.1.2020)

zu wählen, das Verbot von Kinderheirat und die Begrenzung der Anzahl von Ehefrauen, die ein Mann heiraten kann.¹⁷³ Nach einer Prüfung dieser Artikel sollten diese gegebenenfalls überarbeitet werden.

Parallel zu dieser Überprüfung setzte der Prozess zur Vereinheitlichung aller Strafgesetze ein, mit dem Ziel, diese in einem einheitlichen Strafgesetzbuch zusammenzufassen. Nach der Vorstellung sowohl des Präsidenten als auch der Geldgeber¹⁷⁴ sollte das EVAW-Gesetz darin integriert werden. Beide Instanzen befürworteten diese Vorgehensweise aus verschiedenen Gründen: Zum einen wäre es möglich, auf diese Weise einige Mängel innerhalb des EVAW Laws zu korrigieren, und zum anderen vertraten sie die Ansicht, dass das EVAW-Gesetz eher gesellschaftlich und politisch akzeptiert und weniger politisiert wird, wenn es Teil eines gesamten Strafgesetzbuches sei. Dies bezweifelten viele Frauenrechtsaktivist*innen, denn dieser Prozess beinhaltete die Abstimmung des Gesetzespaketes im Parlament, und es war aus der vergangenen Erfahrung zu befürchten, dass das EVAW-Gesetz vollständig abgeschafft werden würde, wenn es wiederum zur Debatte ins Parlament käme. Darüber hinaus besteht das EVAW-Gesetz sowohl aus strafrechtlich relevanten als auch aus präventiven Artikeln, und es war unklar, in welcher Form die präventiven Teile erhalten bleiben können.

In allen drei genannten Gesetzgebungs- bzw. Revisionsprozessen wurde deutlich, dass inhaltliche Aushandlungsprozesse nicht wirksam waren und damit an ihre Grenzen kamen. Bei einem strategischen Treffen unter Frauenrechtsaktivist*innen unter Beteiligung von UN Women zur Frage der Integration des EVAW-Gesetzes ins Strafgesetzbuch wurde dies konkret sichtbar. Es wurde beispielsweise der Vorschlag diskutiert, einen Workshop mit Parlamentarier*innen abzuhalten, in dem die in Frage stehenden Artikel mit ihnen debattiert werden, um diese auf islamischer Basis zu begründen und eine Einigung zu erzielen. Dagegen argumentierten die Aktivist*innen mit folgender Begründung:

„She also added that discussing the EVAW Law articles one by one is a bit risky, MPs problem is not their understanding, but their problem is political and frankly speaking

¹⁷³ Aufgeführt in einem unveröffentlichten Dokument von UN Women.

¹⁷⁴ Gesprächsnotizen mit einem Repräsentanten der EU-Delegation, Kabul, 8.8.2016

most of them don't want the law. Therefore, at this point of time the retreat cannot change anything and will create more attraction.” (meeting minutes, 3.8.2016)

Die Aktivist*innen positionieren sich dahingehend, dass eine religiöse oder inhaltliche Analyse zu diesem Zeitpunkt wenig zielführend sei, weil die Mehrheit der Parlamentarier das Gesetz grundlegend ablehnen. Aus ihrer Sicht muss nun strategisch gehandelt werden, denn an diesem Punkt sei eine Grenze des Aushandlungsprozesses erreicht. Da die Verhandlungen aufgrund zu großer inhaltlicher Differenzen oder aufgrund der Machtinteressen keinen Erfolg versprechen, belegt diese Einschätzung, dass entweder die inhaltlichen Positionen zu weit auseinander liegen oder dass machtpolitische Erwägungen einer Einigung im Weg standen. Wenn keine Einigung bzw. eine solche nicht in dem zur Verfügung stehenden Zeitraum erzielt werden kann, entsteht die Notwendigkeit, anstelle eines inhaltlichen Verhandlungsergebnisses auf einen politischen Deal hinzuwirken oder einen anderen strategischen Schachzug anzuwenden.

Aufgrund der bestehenden hegemonialen Machtdynamik setzten die Aktivist*innen darauf, mit ihren Verbündeten, der Regierungsspitze und der Internationalen Gemeinschaft zu verhandeln, um das EVAW-Gesetz in seiner aktuellen Form zu erhalten, was schlussendlich auch gelang.¹⁷⁵

5.4 Fazit: Selbsthilfegruppen und Frauenhäuser in der Gegenüberstellung

In diesem Kapitel wurden zwei unterschiedliche Interventionsformen untersucht. Sowohl die Selbsthilfegruppen als auch die Frauenhäuser befassen sich mit ähnlichen Problemlagen: Beide setzen sich durch ihre Arbeit dafür ein, negative Auswirkungen einer normativen Konzeption abzumildern, diese Normsetzungen infrage zu stellen, ihre Grenzen zu erweitern und sie perspektivisch zu transformieren. Zur fundamentalen normativen Konzeption gehört, dass Frauen in der Gesellschaft als zu schützende und zu kontrollierende Personen betrachtet werden, die mit der Verkörperung von Reputation eine zentrale Funktion in ihrem Haushalt einnehmen. Deshalb trägt der Haushaltsvorstand die Verantwortung für diese Personen.

¹⁷⁵ Vgl. <http://appro.org.af/wp-content/uploads/2018/07/2018-08-01-EVAW-Law-and-the-new-Penal-Code-1.pdf> (letzter Abruf 30.1.2020)

Selbsthilfegruppen akzeptieren grundlegende gesellschaftliche Faktoren und nutzen dies als Legitimationsgrundlage ihrer Arbeit. Sie sorgen dafür, dass die sexuelle Reputation der teilnehmenden Frauen geschützt ist, postulieren den Islam als Basis ihrer Maßnahmen und fungieren als Problemlöser für inter- und intrafamiliäre Probleme. Auch wenn diese mit friedlichen Mitteln beigelegt werden und es gelingt, auf Familienebene in einzelnen Fällen Geschlechternormen zu liberalisieren, werden zentrale normative Vorstellungen wie die Relevanz von Familie, die Einheit des Haushalts und die Wirkmacht von Religion nicht infrage gestellt. Innerhalb dieses Rahmens werden Frauen darin unterstützt, eine stärkere Position innerhalb des sozialen Gefüges zu erhalten, um durch ihren vergrößerten Einfluss dazu beizutragen, bestehende Konflikte durch Verhandlung und Argumentation beizulegen und dadurch potenziell normative Grenzen zu erweitern. Zudem werden Möglichkeiten geschaffen, damit solidarische Beziehungen zwischen Frauen über familiäre und ethnische Grenzen hinweg entstehen. Die Religion dient einerseits als Mittel zum Ausbau von Frauenrechten, indem die in ihr formulierten Frauenrechte als Legitimationsgrundlage genutzt werden. Andererseits wird hier auch eine Begrenzung festgelegt und verstärkt, da das religiöse Narrativ bestätigt wird und potenziell vorhandene säkulare Tendenzen keinen Freiraum erhalten.

Damit stellen sie eine Interventionsform dar, die auf einer hohen Resonanz mit in der Gesellschaft bereits vorhandenen normativen und strukturellen Modellen basiert, was bedeutet, dass die Anpassung des transnationalen Modells der Selbsthilfegruppe einen hohen Grad an Hybridität aufweist (vgl. Merry 2006b: 46). Das importierte Konzept der Selbsthilfegruppe verbindet sich mit lokalen Formen und Inhalten der Gruppennutzung. Dadurch entstehen weniger Reibungspunkte bei der Anpassung des transnationalen Modells an den lokalen Kontext. In gewisser Weise fügen sich die von der NGO gegründeten Selbsthilfegruppen in die Community ein, weil sie zu einem Teil ihrer sozialen Ordnung werden. Durch ihre Informationsfunktion über staatliche Rechtsvorschriften werden sie zur Vermittlungsinstanz zwischen Community und Regierung. Die Idee individueller Rechte von Frauen wird in die Gesellschaft eingeführt, ebenso wie die Notwendigkeit, sich eigenständig für die Wahrung dieser Rechte einzusetzen. Aufgrund der Legitimation durch islamische Vorschriften fördern die Selbsthilfegruppen eine Veränderung in der bisherigen Identifikation traditioneller und religiöser Normen, sodass

nun religiöse und staatliche Rechtsnormen im gesellschaftlichen Bewusstsein als zusammengehörig anerkannt werden. Zum wesentlichen Baustein dieser Interventionsform gehört die Stärkung der sozialen Position der Frau innerhalb ihrer Familie und in der Community durch die Untermauerung ihres Selbstbewusstseins und die Ermöglichung, sich durch Wissen und Kommunikation einen solchen Platz zu erarbeiten.

Aufgrund der hohen Zustimmung im lokalen Kontext genießen die Selbsthilfegruppen eine hohe gesellschaftliche Akzeptanz, womit sich Veränderungen zugunsten von Frauen und Mädchen innerhalb der gegebenen sozialen Ordnung erreichen lassen. Ihr Potenzial, einen grundlegenden sozialen Wandel in Hinblick auf Geschlechterverhältnisse herbeizuführen, ist insofern indirekt vorhanden, als davon auszugehen ist, dass die größeren Freiräume von Frauen und Mädchen innerhalb des etablierten Systems und die stärkere Akzeptanz der staatlichen Gesetze perspektivisch dazu führen, dass die gesellschaftliche Bereitschaft wächst, Frauen und Mädchen mehr Mitspracherechte zu gewähren. Es ist anzunehmen, dass die Selbsthilfegruppen dadurch in einem langsamen gesellschaftlichen Wandlungsprozess zu mehr Geschlechtergerechtigkeit beitragen.¹⁷⁶

Im Gegensatz dazu ist die Intervention der Frauenhäuser eine radikale Interventionsform, denn zunächst setzt sie sich über den Wert von *namus* hinweg. Um Widerständen und Bedrohungen entgegenzuwirken, verfolgen die NGOs folgende Strategien: Während des Aufenthalts der Bewohnerinnen sorgen sie dafür, dass *mahramiat* und das Verbot von *zena* respektiert werden. Allerdings wird das Frauenhaus von keinen religiösen Akteuren unterstützt, sodass es an einer religiösen Legitimation gegenüber der Gesellschaft fehlt. Zudem werden familiäre Probleme in vielen Fällen nicht im Sinne des Gebots der Einheit von Familie und der nicht-öffentlichen Beilegung von Konflikten gelöst, sondern zumeist endet die Situation damit, dass die Streitigkeiten entweder andauern oder zu einer Trennung innerhalb der Familie, beispielsweise einer Scheidung, führen. Jegliche Verhandlungen familiärer Konflikte vor Gericht widersprechen dem ungeschriebenen Gesetz, dass interne Angelegenheiten privat geregelt werden.

¹⁷⁶ Vgl. zur Wirkung von Frauengruppen, um Geschlechternormen zu reflektieren und zu transformieren, auch hooks 2000, und zur Bedeutung von kollektiver Identität und Solidarität für die Entstehung und Aufrechterhaltung sozialer Bewegungen Hunt/Benford 2004.

Die Tatsache, dass die Existenz von Frauenhäusern und insbesondere die gesellschaftliche Reintegration ihrer Bewohnerinnen seit ihrer Etablierung gesellschaftlich und politisch höchst kontrovers diskutiert werden, deutet darauf hin, dass die Eigenständigkeit von Frauen ein zentrales Thema in der Aushandlung von Frauenrechten ist. Frauenhäuser werden als Räume wahrgenommen, innerhalb derer von der Familie unabhängige Entscheidungen über Frauen getroffen werden. Anstelle von den Frauen selbst wird diese Rolle zunächst jedoch ersatzweise vom Frauenministerium und von den NGOs übernommen. Durch einen Aushandlungsprozess zwischen den individuellen und politischen Ebenen, zwischen familiären Auseinandersetzungen und den Debatten um das EVAW Gesetz, entstehen Situationen, in welchen Frauen diese Eigenständigkeit vermehrt zugestanden wird und damit ein Wandel der Subjektivität (vgl. Merry 2006b: 43) stattfindet. Daran schließen sich folgen gesellschaftliche Aushandlungsprozesse an, in denen neu definiert wird, inwiefern Abweichungen von Normen wie Kommunalität, *namus* und *mahramiat* möglich sind, wie eng diese Grenzen gesteckt sind bzw. welche Freiräume innerhalb dieser Grenzen geschaffen werden können. Zentrale, jedoch weit hin unsichtbare Akteurinnen dieser Aushandlungsprozesse sind die betroffenen Frauen selbst.

Dabei nutzen NGOs rechtliche und materielle Strategien, um den Spielraum sozialer Normen auszuweiten, und gleichzeitig weder den Schutz der Frauen noch die Reputation und Sicherheit der Organisation und ihrer Mitarbeiter*innen zu gefährden. Dies führt dazu, dass NGOs auch den Bewohnerinnen Grenzen setzen und aufzeigen müssen, wenn sie deren Wunsch nach mehr Eigenständigkeit als unvereinbar mit den anderen Zielen einschätzen. Dadurch wird zwar die Existenz und Akzeptanz von Frauenhäusern gefestigt, nicht jedoch die Eigenständigkeit von Frauen gefördert. Insbesondere ist die Reputation von NGOs ein Wert, der hier auf dem Spiel steht, denn er steht in engem Zusammenhang mit der Übernahme von Verantwortung. Besonders relevant wird dies für die NGOs in Bezug auf die Pflicht gegenüber Frauen, die das Frauenhaus wieder verlassen wollen. Aus Sorge um den Schutz sowie auch um ihre Reputation sehen sich die NGOs veranlasst, die Freiräume der Bewohnerinnen, die zwar rechtlich bereits bestehen, wieder einzuschränken oder diese nur zögerlich und allmählich zu nutzen.

Das transnationale Modell des Frauenhauses ist dabei relativ stark repliziert und passt sich dem jeweiligen lokalen Kontext nur an wenigen Punkten an, insbesondere bei der Beschneidung der Bewegungsfreiheit der Bewohnerinnen, um kulturell-religiösen Normen entgegenzukommen und Bedrohungen vorzubeugen. Neben dem Schutz der körperlichen Unversehrtheit der Frauen birgt es das Potenzial für eine radikale Veränderung der Subjektivität von Frauen hin zu eigenverantwortlichen Personen mit individuellen Rechten: So beginnen Frauen zumindest in Kabul damit, alleine außerhalb von familiären Verbänden zu wohnen und für ihren Lebensunterhalt außer Haus zu arbeiten. Ob diese radikale Umwälzung der bestehenden Gesellschaftsstrukturen auf lange Sicht gesellschaftlich akzeptiert wird und zu einer Normalisierung dieser neuen Lebensform von Frauen führt, steht noch abzuwarten und ist abhängig von finanzieller und politischer Unterstützung.

Eine Grenze dieser Aushandlungsprozesse wird in der übergeordneten politischen Ebene erreicht. Dort sind keine inhaltlichen Argumentationen mehr möglich, sodass sich Frauenrechtsaktivist*innen von der Option inhaltlicher Aushandlungsprozesse abwenden und zu politisch-strategischen Maßnahmen greifen, um die rechtliche Grundlage für die allmähliche oder radikale Veränderung durchzusetzen.

6 Aushandlungen mit religiösen und politischen Machtakteuren

Um den Einfluss auf die Bevölkerung konkurrieren neben den unterschiedlichen Systemen der Zentralregierung auch der Klerus und die lokale Governance mit ihren jeweiligen Institutionen und Akteuren. Damit stehen den Menschen verschiedene normative Bezugssysteme zur Verfügung, was sich nicht zuletzt auch im Rechtspluralismus verdeutlicht. Zur Liberalisierung der Geschlechternormen und Minimierung von Gewalt gegen Frauen positionieren sich Frauenrechts-NGOs innerhalb des staatlichen politischen und rechtlichen Systems (vgl. Kapitel 4). Dadurch suchen sie mit ihren Interventionen einen wirkungsvollen Umgang mit den normativen Referenzsystemen und Rahmungen religiöser und lokaler Governance, um sozialen Wandel herbeizuführen.

Im folgenden Kapitel wird untersucht, wie sie sich dazu mit den Akteur*innen der jeweiligen Systeme auseinandersetzen. Zur Kontextualisierung der Interaktionen mit diesen Machtakteuren werden zunächst die Spannungsfelder zwischen lokaler Governance, Zentralregierung und Klerus in historischer Perspektive beleuchtet, woran sich eine Analyse mit Blick auf die Gegenwart anschließt, inwiefern dies Konsequenzen für die Veränderung von Geschlechternormen hat. In einem zweiten Schritt werden die Strategien von Frauenrechts-NGOs analysiert, mit religiösen Akteuren zusammenzuarbeiten, um über diese Instanzen Einfluss auf den sozialen Wandel der Gesellschaft zu nehmen. Im dritten Schritt, der Untersuchung ihres Umgangs mit politischen Machtakteuren, die sich jenseits aller vorhandenen Rechtssysteme bewegen, werden jedoch die Grenzen der Interventionen von Frauenrechts-NGOs deutlich.

6.1 Spannungsfelder politischer und religiöser Macht und Implikationen für Geschlechternormen

Seit der Etablierung eines afghanischen Nationalstaats ist das Verhältnis zwischen Zentralregierung, religiöser Führung und lokalen Governance-Strukturen spannungsreich: Zeitweise versuchten Zentralregierung und Klerus gemeinsam die Bevölkerung zu kontrollieren, zu anderen Zeiten kämpften sie gegeneinander um die politische Vormacht-

stellung. Religiöse Instanzen wirkten in jeder historischen Phase an der Gestaltung politischer Inhalte und Prozesse mit, sodass der Bezug zum Islam eine wichtige Legitimitätsquelle von Herrschaft darstellte (vgl. Steul 1981: 69).

6.1.1 Machtverhältnisse zwischen lokaler Governance, Zentralregierung und Klerus

Afghanische lokale Gemeinschaften sind in ihrer traditionellen Struktur polykephal organisiert. Somit gibt es keine zentrale politische Machtstruktur, sondern die erwachsenen männlichen Mitglieder einer Dorfgemeinschaft gelten als grundsätzlich gleichberechtigt. Dies bildet sich im Recht freier Meinungsäußerung in einer egalitären Ratsversammlung ab, die lokal unterschiedlich als *jirga*, *shura*, *majles* etc. bezeichnet wird. Dazu versammeln sich alle Haushaltsvorstände oder alle männlichen Erwachsenen einer lokalen Gemeinschaft, die von einem bestimmten Problem betroffen sind – teilweise auch unter Einbeziehung weiblicher Haushaltsvorstände – zur Debatte und konsensualen Entscheidungsfindung (vgl. Tapper 1991: 32 f.).¹⁷⁷ Bei Kontroversen kann ein Vermittler in diesem Rahmen hinzugezogen werden. Ungelöste Konflikte können zu Spaltungen der Gemeinschaft führen, sodass erfolgreiche Schlichter ein hohes Ansehen genießen, was wiederum auf den zentralen gesellschaftlichen Wert der Gemeinschaft und ihrer Einheit hinweist (vgl. Glatzer 1977: 166 ff.).

Trotz aller lokalen Unterschiede der Führungsinstitutionen gewinnen sie ihre Führungspersonen auf ähnliche Weise: Die Amtsinhaber werden dabei weder gewählt, noch haben sie ihre Positionen geerbt. Stattdessen werden sie gewissermaßen aus der Gemeinschaft hervorgebracht, indem ihre Führungsqualitäten allgemein anerkannt sind und deshalb nachgefragt werden. Tapper beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

„the Durrani leaders [...] have many of the characteristics of Melanesian ‚Big Man‘ – charismatic personality and creative intelligence, persuasive articulateness and access to resources which can be used to recruit followers through the exchange of gifts and

¹⁷⁷ Nach Wardak (2016: 13 f.) werden auch heute die meisten Konfliktfälle in *jirgas* und *shuras* verhandelt. Deren Vorteile sieht er u.a. in ihrer Zugänglichkeit, den niedrigen Kosten, flexiblen und schnellen Verfahren, in ihrer hohen Akzeptanz, im Schutz der Reputation von Frauen (!) sowie in der Wiederherstellung von Harmonie der Community durch Wiedergutmachung. Als Nachteile benennt er die Ausschließung von Frauen, die teilweise Verletzung der Menschenrechte, des staatlichen Rechts und des islamischen Rechts, und lokal unterschiedlich die Beeinflussung durch lokale Machtakteure.

debt relationships. A man with such qualifications and a modicum of personal ambition may be drawn into the political arena almost by default, as members of his local descent group and others living nearby may persistently appeal to his skill in solving disputes“ (Tapper 1991: 33).

Manche dieser Anführer sind wohlhabend, andere stützen ihre Position lediglich auf ihr Potenzial an sozialen Verbindungen, an politischem Talent und auf ihr Charisma. Oftmals agieren sie in solchen Funktionen eher als Mittelsmänner denn als wirkliche Anführer, dennoch lässt sich durch geschickte Ausübung darüber Macht erlangen. Sie können dabei den Status eines Vermittlers unter lokalen Gruppen sowie auch zwischen ihnen und den Vertretern der Zentralregierung einnehmen – eine machtvolle Stellung, die u.a. auch ein Gefolge angeheuerter Milizionäre beinhalten kann (vgl. Tapper 1991: 33).

Glatzer (1977: 171 ff.) beschreibt zwei solcher Institutionen bei paschtunischen Nomaden in Nordwestafghanistan. Ein *khan* bindet Klientel durch wirtschaftliche Vorteile an sich, bis sie ihre Selbstständigkeit aufgrund von Gewohnheitsrecht und Nutzung sozialer Beziehungen erlangt haben. Im Gegenzug erwartet er, dass sich seine Klienten beispielsweise in Ratsversammlungen seinen politischen Positionen gegenüber loyal verhalten. Die Stellung als *khan* ist aber immer instabil und Solidarität ist im Konfliktfall ungewiss, sodass Konflikte eher vermieden werden. Dennoch ist der *khan* stets bemüht, seine Position durch Freigiebigkeit zu stärken, z.B. durch häufige Gastmähler. Seine Klientel kann häufig wechseln, wobei das Klient-Patron-Verhältnis jederzeit beidseitig aufkündbar ist. Ein Klient, der aus wirtschaftlichen Gründen auf einen Patron angewiesen ist, hat immer mehrere solcher Förderer zur Auswahl, die er dann unter Umständen gegeneinander ausspielen kann (vgl. Glatzer 1977: 173 f.). Ein *malik* hingegen hat eine rein politische Vermittlerfunktion zwischen einigen Haushalten und dem Repräsentanten der Zentralregierung. Er hat mehrere Klienten, die sich allerdings jederzeit einen anderen *malik* nehmen oder sich selbst als *malik* für andere Haushalte zur Verfügung stellen können. Weder aus traditioneller Sicht noch vonseiten des Staates besitzt der *malik* eine eigene Macht, sondern ist lediglich als Repräsentant den Interessen seiner Klienten verpflichtet (vgl. Glatzer 1977: 171 f.).

Die politische Macht der lokalen Anführer und Vermittler beruht somit auf Freiwilligkeit, deren Autorität keinesfalls dauerhaft legitimiert oder gar bewusst eingesetzt ist.

Ihre dezentral organisierte Rolle ist vielmehr als fluide zu bezeichnen. Auch wenn diese Vermittler keine formelle Autorität über ihre Klienten besitzen, haben sie dennoch bis heute eine machtvolle Gatekeeper-Funktion zwischen den lokalen Gemeinschaften und der Zentralregierung (vgl. Barfield 2013).

Zum Verhältnis zwischen Zentralregierung und lokaler Governance

Ende des 19. Jahrhunderts schuf der „Eiserne Emir“ Abdur Rahman, der als eigentlicher Staatsgründer Afghanistans gilt, einen einheitlichen, autokratischen Staat mit zentralisierter Macht. Durch die Errichtung eines mächtigen Polizeistaats, die gewaltsame Eliminierung lokaler und regionaler Eliten und die Vereinheitlichung ihrer komplexen Organisationssysteme versuchte er, die autonom agierende Bevölkerung zu kontrollieren und die politische und ökonomische Unabhängigkeit der *qawms* abzuschaffen (vgl. Barfield 2010: 159 ff.). Dieses Vorhaben unterstützten die britische Kolonialbehörden gemäß ihrem Prinzip der „indirect rule“, indem sie lokale Vermittler entgegen ihrer traditionellen Rolle mit zusätzlichen Machtmitteln und Befugnissen ausstatteten, um die politische Zentralisierung voranzutreiben (vgl. Glatzer 1977: 189). Zentralisierte Strukturen widersprachen jedoch diametral dem bisherigen lokal-föderalen und konsultativen Führungsstil, weshalb sich langfristig keine wesentlichen Systemveränderungen einstellten, wie Barfield (2010: 161) lakonisch kommentiert: „*shaving someone's head does not make him permanently bald*“. Die Konsolidierung der Dominanz einer politischen Elite Kabuls gegenüber der Landbevölkerung und auch der ethnischen Hierarchie schwächte jedoch die innere Kohäsion der Gesellschaft (vgl. Barfield 2010: 155).

Ebenfalls sind die Auswirkungen der Regentschaft Abdur Rahmans auf die Distanz zwischen Zentralregierung und Dorfgemeinschaften bis heute spürbar (vgl. Shahrani 2013). Auch unter den nachfolgenden Regierungen standen Autonomiebestreben, Diversität und traditionelle politische Mechanismen der lokalen Gemeinschaften einer reibungslosen Einordnung ins staatliche politische System entgegen, wodurch sich eine nationale Identität jenseits ethnischer und lokaler Identitäten im Verlauf des 20. Jahrhunderts nur langsam entwickelte (vgl. Barfield 2010: 159 ff.).

Zum Verhältnis zwischen Zentralregierung und Klerus

Auch Zentralregierung und Klerus sind Rivalen im Ringen um den größtmöglichen Einfluss auf die Bevölkerung. So strebte bereits Abdur Rahman danach, nicht nur Kontrolle

über die lokalen Gemeinschaften, sondern auch über das religiöse Establishment auszuüben (vgl. Barfield 2010: 155). Er forcierte die Verbreitung eines aggressiven Islams und bestrafte Geistliche, die Harmonie mit anderen Religionen und Nationen predigten. Indem er den Jihad als notwendig zur Verteidigung gegen äußere, nicht-muslimische Feinde darstellte, entwickelte sich unter seinem Regime das Einstehen für den Islam zum Teil der nationalen Identität.

Aufgrund der wachsenden gesellschaftlichen Ablehnung nicht-muslimischer ausländischer Kräfte akzeptierte die Bevölkerung nun eine Zentralregierung zum eigenen Schutz und zur Verteidigung des Islams. Abdur Rahman überzeugte die überwiegend analphabetische Bevölkerung von der Übereinstimmung ihres islamischen Glaubens mit ihren traditionellen Praktiken, und forcierte auch eine Abschottung gegenüber Einflüssen von muslimischen Nachbarn. Dies trug dazu bei, dass in Afghanistan kein nennenswerter Diskurs über eine Reform von Traditionen und Glaube geführt wurde, wie dies beispielsweise in anderen muslimischen Ländern dieser Zeit als Reaktion auf den Kolonialismus stattfand (vgl. Barfield 2010: 158 ff.).

Deshalb waren auch die Gremien religiöser Führer in den verschiedenen politischen Phasen des Landes mit der staatlichen Machtelite auf unterschiedliche Weisen verbunden, wodurch mit vereinten Kräften versucht wurde, über die Bevölkerung gemeinsam Kontrolle auszuüben (vgl. Dupree 1973: 107 f.). So kamen in dem 1931 von König Nadir Shah gegründeten Rat der Gelehrten (*Jam'iyat ul-'ulama*) die obersten religiösen Führer des Landes zusammen und berieten Exekutive und Legislative, kontrollierten Gerichte und Schulen und wachten über die Einhaltung der religiösen Werte und Normen der Bevölkerung (vgl. Dupree 1973: 108). Während der kommunistischen Regierungsphase (1978-1986) wurde dieser durch das Direktorat Islamischer Angelegenheiten ersetzt. Najibullah (reg. 1986-1992) verwandelte dieses später in ein Religionsministerium und etablierte zusätzlich wieder einen landesweiten Rat der Religionsgelehrten (vgl. Osman 2012).

Bereits seit Beginn des Nationalstaates nahmen demnach Teile des lokalen wie auch des nationalen Klerus die Rolle politischer Akteure ein. Zusätzlich etablierten sich ab den 1960er-Jahren islamische Parteien, die in Anlehnung an die ägyptische Muslimbruder-

schaft und die pakistanische Partei Jamaat-e Islami dezidiert politische Macht auf staatlicher Ebene anstrebten (vgl. Borchgrevink 2007: 22 ff.). Sowohl die Regierung der Mudshahedin unter Rabbani (reg. 1992-1996) als auch das Talibanregime (1996–2001) betrachteten ihre eigene religiöse Legitimität als ausreichend und unantastbar, weshalb zusätzliche Gremien wie ein nationaler Rat der Religionsgelehrten überflüssig wurden (vgl. Osman 2012).

Zentralstaatliche Regime und religiöse Akteure beeinflussten Geschlechternormen und soziale Praktiken dabei auf unterschiedliche Weise. Mehrere Regierungen versuchten, diese durch politische Maßnahmen und Reformen zu liberalisieren, wogegen sich jedoch beträchtlicher Widerstand formierte. Darüber hinaus wurden in Regimezeiten des politischen Islams die Geschlechternormen noch verschärft.

6.1.2 Einflussnahme auf Geschlechternormen durch staatliche und religiöse Politik

Seit Abdur Rahmans Regentschaft setzten Regierungen unterschiedliche Mittel ein, um ihre Macht lokal durchzusetzen: Die Maßnahmen reichten von staatlich sanktionierter Gewalt bis hin zu finanziellen oder materiellen Anreizen für die Bevölkerung. Generell findet der Kontakt zwischen der untersten Regierungsebene und der Bevölkerung durch Vermittler wie *arbab* und *malik* statt, die zwar Institutionen der lokalen Governance sind, aber als formale Positionen in Regierungsstrukturen eingebunden werden.

Ansätze von Liberalisierung der Geschlechternormen

Die meisten afghanischen Regenten zwangen die Bevölkerung zwar zum Militärdienst und zur Abgabe von Steuern, sahen jedoch die Politik als kein Instrument für gesellschaftliche Veränderungen (vgl. Barfield 2010: 172 ff.). Die Regierung König Amanullahs (reg. 1919-1929), der 1953 zum Premierminister ernannte Daoud Khan und die nachfolgende kommunistische Regierung der PDPA versuchten jedoch, direkten Einfluss auf soziale Normen und insbesondere auf Geschlechterverhältnisse zu nehmen (vgl. Kapitel 4). Ebenfalls strebten sie eine stärkere Trennung von staatlicher Politik und Religion an. Widerstände gegen diese Reformen erklärten viele Autor*innen als Kampf gegen Modernisierung und Frauenrechte auf der Basis der Religion (vgl. z.B. Gregorian 1969,

Dupree 1984: 308, Ahmed-Ghosh 2003 u.a.), jedoch gibt es dazu auch andere Perspektiven: Barfield (2010: 181 ff.) interpretiert diese Gegenwehr gegenüber den Reformen Amanullahs nur als vordergründig islamisch. Als eigentlichen Grund für die Rebellion sieht er vielmehr, dass die Bevölkerung damit versucht, den staatlichen Eingriff in die Autonomie der Stammes- und Dorfstrukturen zu verhindern. Ähnlich lässt sich der Widerstand gegen die kommunistische PDPA weniger als Reaktion auf deren Inhalte oder die atheistische Ideologie des Regimes, sondern auf den Versuch deuten, den Einfluss religiöser Führer zu schmälern und den dörflichen Strukturen die ungeliebte Staatsmacht aufzuzwingen (vgl. Roy 1986: 95, Steul 1981: 246).¹⁷⁸

Unabhängig von der Auslegung des Widerstandes lässt sich feststellen, dass ein direkter Eingriff des Staates zur Liberalisierung der Geschlechternormen und -praktiken auf lokaler Ebene wenig erfolgreich war und zu keiner Veränderung der Normen, sondern mitunter zu bewaffnetem Widerstand führte.

Verschärfung von Geschlechternormen durch den politischen Islam

Während der Islam in Ethnografien aus der Zeit vor der sowjetischen Intervention noch als selbstverständlicher Bestandteil der Gesellschaft beschrieben wird, weshalb dieser nicht gesondert in den Fokus ihrer Untersuchungen geriet, ist heute die Religion als Gegenstand wissenschaftlicher Literatur über Afghanistan allgegenwärtig. Jedoch wird in der Forschung fast ausschließlich die politische Dimension des Islams berücksichtigt. Nach Barfield (2010: 40 f.) hat der Islam in Afghanistan jedoch eine Bedeutung für jegliche Beziehung, sei sie wirtschaftlicher, sozialer oder politischer Natur.¹⁷⁹ Islamische Praktiken stehen dabei häufig in enger Verbindung mit lokal diversen vorislamischen Bräuchen wie beispielsweise Heiligenverehrung, dem Glauben an die Wirkkraft von Amuletten (*ta'wiz*), Schwarze Magie und Hexerei (vgl. Dupree 1973: 106), was die Verwobenheit mit weit verbreiteten lokalen Handlungsweisen anzeigt.

¹⁷⁸ Auch Glatzer (1996: 112 f.) berichtet von Aufständischen, die gegen den Zwang, ihre Mädchen zur Schule schicken zu müssen, Waffen anlegten, allerdings später an eine Hilfsorganisation mit der Bitte herantraten, Jungen- und Mädchenschulen zu bauen.

¹⁷⁹ Tapper unterstreicht diese alltagsweltliche Relevanz des Islams in Bezug auf die Durrani: „*in the Durrani view, all Pashtun custom is hallowed because it conforms strictly with religious prescriptions; they rarely make a distinction between customs and religious law and frequently are unable to do so. Things Pashtun and things Muslim are identical*“ (Tapper 1991: 40).

Die hohe Relevanz des Islams für soziale Praktiken, ob sie nun tatsächlich oder nur vermeintlich auf religiösen Lehren basieren, bezieht sich in besonderem Maß auf die Geschlechterverhältnisse. Ob der Islam zur Zeit seiner Ausbreitung die Lebenssituationen von Frauen verbesserte oder verschlechterte, wurde in Bezug auf den arabischen Raum kontrovers diskutiert (vgl. Schröter 2008: 52 ff., Lindholm 2002: 228 ff.).¹⁸⁰ Unstrittig ist, dass in der Geschichte der islamischen arabischen wie auch der persischen Welt immer wieder Frauen mächtige Positionen in Gesellschaft und Politik innehatten, auch wenn dies Aufsehen erregte und Widerstände hervorrief (vgl. Mernissi 1993). Welche Rolle der Islam speziell in Afghanistan für die historische Entwicklung und Ausgestaltung der heutigen Geschlechterverhältnisse spielte, ist jedoch noch wenig erforscht.

Wie sich bei der Analyse der Vernakularisierung von Selbsthilfegruppen und Frauenhaus (Kapitel 5) zeigte, werden Geschlechternormen grundlegend religiös postuliert und dadurch als legitimiert angesehen, unabhängig von ihrer jeweiligen lokalen Interpretation. Dies wird besonders in der Forderung extremer Geschlechternormen durch fundamentalistische Gruppen deutlich.¹⁸¹ Die Mudschahedin-Parteien wetteiferten während des Bürgerkrieges (1992-1996) um immer radikalere Ideologien, um sich voneinander abzugrenzen und zu profilieren. Dabei setzten sie überwiegend auf plakative und sichtbare Symbolik wie z.B. Bärte und Kleidung sowie auf radikale Botschaften, in denen strikte Geschlechternormen und -praktiken befürwortet wurden (vgl. Schetter 2010: 121).

Aus internationaler Perspektive wurde der Krieg der Mudschahedin gegen die sowjetische Besatzung als ein ideologischer Kampf porträtiert: Atheismus versus Islam, Sozialismus versus Kapitalismus, Freiheit versus Unterdrückung, Reaktionäre versus Progressive und Modernisten versus Traditionalisten. Allerdings spielten diese Ideologien aus lokaler Sicht nur eine untergeordnete Rolle bei ihrer Positionierung (vgl. Barfield 2010: 243 f.). Die Widerstandsparteien, die ihren Sitz überwiegend in Pakistan hatten, waren mit wenigen Ausnahmen „networks of personal relationships, based on qawm,

¹⁸⁰ Zur feministischen Kritik der Diskrepanz zwischen der ethischen Prämisse der Gleichheit im Islam und praktischen Alltagsanwendungen, die Hierarchie zwischen Männern und Frauen herstellen, vgl. Ahmed 1992, Mernissi 1985, 1996; Moghissi 2005, Schröter 2008, 2013.

¹⁸¹ Zur Konzeption von Frauen in islamistischen Bewegungen vgl. Shehadeh 2009

geographical origin, and family ties“ (Roy 1995: 111). Die Mudschahedin hingegen, die den Krieg auf afghanischem Boden führten, standen durch vielschichtige ideologische, politische, religiöse, ethnische oder tribale Allianzen mit den Widerstandsparteien in Verbindung, agierten lokal aber weitgehend unabhängig. Es herrschte eine starke Fragmentierung aller Parteien, bei denen lediglich Konsens über den gemeinsamen Feind herrschte (vgl. Schetter 2003: 432 ff.).

Die Bevölkerung im Kriegsgebiet oder im pakistanischen Exil sah sich erstmals in der Geschichte Afghanistans gezwungen, sich auf nationaler Ebene zu den politischen Parteien und Bewegungen zu positionieren, die sich auf dem Spektrum von gemäßigt bis radikal religiös, kommunistisch, nationalistisch oder ethnisch bewegten. Die gemeinschaftlichen Entscheidungen für Affiliationen mit Partei- und Bewegungsführern fielen nicht aufgrund von ideologischen Präferenzen, sondern nach ihrem Potenzial an Schutz, den diese Verbindung in den betreffenden lokalen Zusammenhängen versprach. Gleichzeitig wurde abgewogen, inwiefern auch materielle Bedürfnisse berücksichtigt wurden. In die Entscheidungsfindung floss als weiterer Faktor die Frage danach ein, inwiefern die jeweilige Partei Veränderungen der traditionellen Lebensweise anstrebte und wie radikal sie sich dabei positionierte (vgl. Schetter 2003: 460 ff.).

Der Islamismus wurde vom Großteil der Bevölkerung als Synonym für die traditionelle Gesellschaftsordnung aufgefasst: Die Mudschahedin verteidigten aus ihrer Sicht die alte Ordnung mit religiöser Legitimation. Aus dem afghanischen Blickwinkel stand der Kommunismus im Kontrast dazu mehrheitlich für radikale gesellschaftliche Veränderungen (vgl. Schetter 2003: 319). Da sich gesamte Großfamilien oder Deszendenzgruppen bestimmten Führern oder Bewegungen anschlossen, bildeten sich sowohl sozialistische und kommunistische als auch traditionalistische und fundamentalistische islamische Parteien entlang ethnischer Linien (vgl. Schetter 2003: 325). Während die Entscheidung über die Affiliation mit politischen Gruppen nur wenig Aufschluss über die ideologischen Übereinstimmungen gibt, wurden damit dennoch Parteien unterstützt, die radikal unterschiedliche Geschlechternormen propagierten.

Islamistische Gruppen wurden durch finanzielle und materielle Unterstützung der USA und Saudi-Arabien, kanalisiert an sieben sunnitische Parteien durch den pakistanischen

Geheimdienst ISI, gestärkt, wodurch in der Folge ethno-nationalistische, säkulare, royalistische und maoistische Parteien marginalisiert wurden (vgl. Ruttig 2006: 10, 2014; Barfield 2010: 73). Im Zuge dieser Fundamentalisierung wurden die differenzierten islamischen Traditionen im Land nivelliert (vgl. Schetter 2003: 508 f.). Nach dem Rückzug der Sowjetunion 1989 und dem Niedergang der kommunistischen Ideologie gaben sich nahezu alle politischen Parteien, auch ehemals kommunistische, eine islamische Identität (vgl. Schetter 2010: 120; Barfield 2010: 97). Vor Beginn der Kriegsphasen ab 1978 hatte ein breites Spektrum an religiösen Führern einer überwiegend konservativen, jedoch divers ausgeprägten Volksreligion ihren Einfluss auf die Bevölkerung gegen eine wenig akzeptierte Zentralstaatlichkeit verteidigt. Zusätzlich zu diesen betraten nun religiös-politische Anführer die politische Arena, die ihren Anspruch auf die zentralstaatliche Macht erhoben und sich mit zunehmend radikalen Ausprägungen des Islams, auch hinsichtlich der Geschlechternormen, legitimierten (vgl. Osman 2012).

Ideologische Unterschiede zwischen dem Islamverständnis der Taliban, das auf der Deobandi-Tradition fußt, und dem religiösen Fundamentalismus von Widerstandsgruppen wie Jamiat-e Islami und Hisb-e Islami spielten nur eine untergeordnete Rolle in der Vermittlung der Taliban-Bewegung gegenüber der Bevölkerung. Im Vordergrund stand ihre Recht-und-Ordnung-Maxime, die versprach, das Chaos des Bürgerkriegs der Mudschahedin zu beseitigen und deren durch ihr Verhalten unglaubwürdig gewordene Islam-Version mit dem „wahren Islam“ zu ersetzen (Barfield 2010: 101 f.). Nachdem bereits die Jamiat-Regierung unter Präsident Rabbani die Pflicht zur Verschleierung wieder eingeführt und den Auftritt von Frauen im Fernsehen verboten hatten, verbannten die Taliban Frauen nun fast vollständig aus der Öffentlichkeit, indem sie u.a. die Pflicht zur Vollverschleierung, die ständige Begleitung durch einen *mahram* und ein generelles Arbeitsverbot für Frauen mit wenigen Ausnahmen verhängten (vgl. Schetter 2003: 521 ff.).

Nach 2001 wurden religiöse Autoritäten wieder strukturell in die staatliche Politik eingebunden: Präsident Karzai (reg. 2002-2014) installierte 2002 den nationalen Rat der *ulama*, der aus 3000 vom Staat bezahlten Religionsgelehrten besteht, wodurch er sich politische Unterstützung für seine Ziele erhoffte und religiöse Legitimität erlangen

wollte.¹⁸² Diese Strategie war während Karzais Präsidentschaft erfolgreich, denn der Rat unterstützte fast alle seiner Entscheidungen öffentlich. Im Gegenzug wurde diesem Gremium Zugang zum Präsidenten und damit Einflussmöglichkeiten auf seine Entscheidungen gewährt. Jedoch finden sich Hinweise darauf, dass die Angehörigen des Rates in ihren jeweiligen Provinzen durchaus auch gegenteilige Meinungen vertreten, beispielsweise in Bezug auf die lokale Unterstützung von Talibankämpfern, und dazu beitragen, Ressentiments gegen die Regierung zu schüren (vgl. Osman 2012). In der Öffentlichkeit gelten die Mitglieder dieses Rates jedoch als regierungsnah, weshalb die Taliban ihnen ihre religiöse Legitimation abgesprochen und bereits einige von ihnen ermordet haben (vgl. ebd.).

Gesellschaftliche Geltung erhält dieser Rat auch in Bezug auf die Geschlechternormen durch seine monatlich erlassenen Erklärungen. Im März 2012 widmete sich dieses Schriftstück den aktuell debattierten Fragen um Frauenrechte. Es wird dort zwar das Recht von Frauen auf Eigentum, Erbschaft und *mahr* bestätigt und sich gegen Brautpreis, Zwangsheirat, Austauschhe und die Ehe zur Konfliktlösung (*badal* und *baad*) ausgesprochen. Jedoch fixiert der Rat darin auch die Pflicht zur Verschleierung, die Rechtmäßigkeit der Polygynie und die Beachtung der islamischen Regeln im Falle einer Scheidung. Am kontroversesten wurde die Weisung diskutiert, dass Frauen vermeiden sollten, in Schule und Universität, beim Einkaufen und am Arbeitsplatz auf fremde Männer zu treffen, und dass sie nur mit einem *mahram* verreisen dürfen. Insgesamt seien Frauen nachrangig gegenüber Männern.¹⁸³ Präsident Karzai stimmte diesem religiösen Erlass

¹⁸² Einschätzungen von Aktivist*innen und eigene Beobachtungen bestätigen die Relevanz religiöser Akteure für die politische Führung: „*the most powerful people in this country are Mullahs. They still misuse the religion and even blackmail the president. Karzai used to be very afraid of them*“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016). Am Rande einer NGO-Konferenz mit mehreren hundert religiösen Führern aus dem ganzen Land lud Präsident Ghani etwa fünfzig Vertreter zu einem Abendessen in den Präsidentschaftspalast ein. Auch CEO Abdullah Abdullah zollte ihnen Respekt, indem er auf der Konferenz eine Rede hielt (FFN 6.3.2016)

¹⁸³ Die englische Übersetzung kann hier nachgelesen werden: <https://afghanistananalysis.wordpress.com/2012/03/04/english-translation-of-ulema-councils-declaration-about-women/#comments> und eine kritische Kommentierung der Erklärung durch die UN findet sich hier: <https://unama.unmissions.org/points-view-afghanistan-ulema-councils-statement-women> (beide letzter Abruf 30.1.2020)

öffentlich zu, was ihm heftige Kritik der Internationalen Gemeinschaft und der NGOs einbrachte.¹⁸⁴

Weitere Anstrengungen in der staatlichen Einbindung des Klerus unternimmt die Regierung derzeit unter Präsident Ghani (reg. seit 2014), indem sie bestrebt ist, Moscheen und Moscheevorsteher vermehrt unter staatliche Kontrolle zu stellen. Diese sogenannten registrierten Mullahs werden vom Ministerium für Hajj und Religiöse Angelegenheiten (MoHRA) beauftragt und bezahlt. Schätzungen zufolge sind derzeit etwa 160.000 Moscheen registriert.¹⁸⁵ Im Gegensatz dazu werden die unregistrierten Mullahs von ihren Gemeinden bezahlt, womit sie sich als unabhängig von der Regierung sehen. Zukünftig plant die Regierung eine zweijährige Ausbildung für die registrierten Mullahs, wobei dort nach einem vereinheitlichten Curriculum gelehrt werden soll, das auch auf Frauenrechte im Islam eingeht.¹⁸⁶

Auch wenn sich die Rolle des Islams in der Genese der Geschlechternormen in Afghanistan nicht eindeutig beschreiben lässt, so tritt doch klar hervor, dass diese allesamt religiös legitimiert werden.¹⁸⁷ Eine Trennung von staatlicher Politik und Religion ist auch nach 2001 weder vollzogen noch eingeleitet, Religion wird weiterhin als Machtmittel sowohl innerhalb als auch außerhalb zentralstaatlicher Politik genutzt.

Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen und umkämpften Hegemonialmacht religiöser Akteure arbeiten auch einige Frauenrechts-NGOs mit religiösen Führern zusammen. Ihr Ziel ist es, durch diese direkt auf den sozialen Wandel hinsichtlich einer Liberalisierung von Geschlechternormen hinzuwirken, womit sie indirekt auch die Gewalt gegen Frauen eindämmen möchten.

¹⁸⁴ Vgl. <http://www.afghanistan-analysts.org/womens-day-in-afghanistan-where-the-personal-is-still-political/> (letzter Abruf 30.1.2020)

¹⁸⁵ Informationen einer Mitarbeiterin einer deutschen staatlichen Durchführungsorganisation, die mit dem MoHRA zusammenarbeitet (Interview 5.4.2017).

¹⁸⁶ Persönl. Gesprächsnotiz 5.4.2017

¹⁸⁷ Eine aktuelle Untersuchung von vier islamistischen Gruppierungen zeigt auch unter deren Mitgliedern eine enorme Bandbreite der Vorstellungen, welche Normen für Frauen gelten sollten; diese reichen von einer vollständigen Seklusion bis hin zu relativ liberalen Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten (vgl. Osman 2015: 25). Diese Diversität deutet allerdings auch auf Möglichkeiten der Aushandlung dieser Normen hin.

6.2 Interaktionen mit religiösen Führern

Religiöse Akteure sind in Afghanistan in vielerlei Hinsicht divers, und Begriffe wie „Religiöse Gelehrte“, „Religiöse Führer“ und „Mullahs“ werden weder im wissenschaftlichen Diskurs noch im alltäglichen Sprachgebrauch trennscharf verwendet. Häufig wird zwischen Ulama, Islamgelehrten mit einer höheren religiösen Ausbildung, und weniger religiös gebildeten Mullahs unterschieden,¹⁸⁸ die meist als Imame, d.h. Vorsteher einer Moscheegemeinde tätig sind (vgl. z.B. Borchgrevink 2007: 4; Roy 1984: 56 ff.). Oftmals wird diese Position von Vater zu Sohn weitergegeben, wobei diese besonders im ländlichen Raum neben den religiösen Pflichten als Prediger häufig auch weitere Funktionen von Heilern, Konfliktlösern und Lehrern beinhalten kann. In den Gemeinden können sie deshalb eine einflussreiche Stellung einnehmen, was aber nicht gleichbedeutend mit Reichtum ist. Borchgrevink (2007: 30) weist auf die Armut und eher umstrittene Rolle von Mullahs v.a. in paschtunischen Communities hin, in denen *malik* und anderen Führungs- und Vermittlungspersonen zentrale Positionen zukommen (ebenso Roy 1984: 55). Neben unterschiedlichen Intensitätsgraden und Inhalten während der religiösen Ausbildung bestehen weitere Differenzlinien religiöser Akteure u.a. in Konfession, islamischer Rechtsschule und Ethnizität sowie in der strukturellen und individuellen Positionierung zur Zentralstaatlichkeit und nicht zuletzt in der Haltung zu Geschlechternormen und Frauenrechten.

NGOs arbeiten in erster Linie mit Mullahs zusammen, die staatlich registrierten Moscheegemeinden vorstehen. Dies liegt zum einen daran, dass Geldgeber Projekte nur dann finanzieren, wenn diese mit dem zuständigen Ministerium abgesprochen sind. Das MoHRA wiederum stimmt Projekten zur Zusammenarbeit mit religiösen Akteuren nur dann zu, wenn diese mit registrierten Mullahs geplant sind. Zu solchen Aktivitäten zählen beispielsweise die Durchführung von Konferenzen, runden Tischen und Workshops, zu denen religiöse Führer eingeladen werden, um mit ihnen verschiedene Aspekte zur Veränderung von Geschlechternormen zu diskutieren.

¹⁸⁸ Dieser Unterscheidungslinie wird auch in dieser Arbeit gefolgt.

6.2.1 Einschätzungen der Arbeit mit religiösen Führern

Ein Schwerpunkt der Arbeit von Frauenrechts-NGOs besteht darin, Gesetzgebungen auf Regierungsebene zu beeinflussen. So konnten sie zwar erfolgreich zur Entwicklung und Verabschiedung von Gesetzesvorhaben beitragen, die dazu geeignet sind, die Rechte von Frauen zu fördern und Gewalt im Geschlechterverhältnis zu vermindern, dennoch setzt sich die Anwendung dieser staatlichen Regelungen nur langsam durch. Neben Korruption und mangelndem politischen Willen innerhalb von Justiz und Verwaltung identifizieren Aktivist*innen fehlende Kenntnis und Akzeptanz dieser rechtlichen Neuerungen in der Bevölkerung als Gründe dafür, sodass Möglichkeiten gesucht werden, wie diese gesellschaftlich vermittelt werden können. NGOs selbst sehen ihren Einfluss besonders in ländlichen Gemeinden als begrenzt an, wie die Einschätzung eines NGO-Mitarbeiters im folgenden Interviewausschnitt belegt:

„When [NGO] provides awareness raising to CDCs [community development councils], it was not very effective because NGOs are perceived as people who do this job for their salaries. Communities don't believe that this is something for their benefit. They don't accept the words of NGO people. So [NGO] reconsidered: who can be influential and acceptable for people? That's why [NGO] started to work with religious leaders.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 6.4.2017)

Da die Bevölkerung den NGOs misstraut, weil bei ihnen eine mangelnde Orientierung an ihren Bedürfnissen vermutet wird, werden religiöse Führer von NGOs als eine potenzielle Personengruppe identifiziert, die hierbei eine Vermittlerrolle übernehmen können, um auf die gelebten sozialen Normen in ihren eigenen Gemeinden Einfluss zu nehmen. In den Gemeinden wird häufig befürchtet, dass ihre Bedürfnisse von Außenstehenden nicht ernst genommen und erfüllt werden. NGOs sehen sich mit der Vermutung konfrontiert, Projekte nur deshalb durchzuführen, um damit Geld zu verdienen und um die Erwartungen ihrer Auftraggeber und Finanzquellen zu erfüllen. Die Skepsis gegenüber NGOs resultiert aus deren Verbindung sowohl mit staatlichen Verwaltungsstrukturen als auch mit der Internationalen Gemeinschaft, denen grundsätzlich ein Eigeninteresse unterstellt wird. Im Gegensatz dazu werden religiöse Führer als Teil der Gemeinden und als legitime und akzeptierte Autoritäten angesehen. Insofern ist der kontinuierliche Einfluss, welchen Mullahs auf die Menschen in ihrer Gemeinde ausüben, ein vor-

rangiges Argument, das Aktivist*innen für die Arbeit mit religiösen Führern anführen.¹⁸⁹ Dass das Maß an Ansehen und Legitimität, welches den religiösen Autoritäten verliehen wird, in nahezu blindes Vertrauen umschlagen kann, beschreibt eine Forschungsteilnehmende folgendermaßen: *„People believe in mullahs, even if the mullah says that milk is black“* (FFN 28.5.2013).¹⁹⁰

Neben dem anhaltenden Einfluss religiöser Führer begründen die Aktivist*innen die Zusammenarbeit mit ihnen auch mit der alltagspraktischen Rolle, die Mullahs in Bezug auf Gewalt gegen Frauen einnehmen: Sie sind in ihren täglichen Handlungen und ihre Praktiken mit direkten Auswirkungen auf Frauenrechte und Gewalt gegen Frauen involviert. Sie führen Eheschließungen durch und sind damit Teil des Prozesses, der beispielsweise durch den ausgeübten gesellschaftlichen und familiären Druck oder Zwang auf die Brautleute unmittelbar mit häuslicher Gewalt in Verbindung steht. Noch ausgeprägter ist dies bei Eheschließungen aufgrund von Konfliktlösungen: Mullahs sind Teil der traditionellen Gerichtsbarkeit in ihren Gemeinden (vgl. CPAU 2007: 23 f.), sodass sie in dieser Funktion maßgeblich Anteil an konkreten Entscheidungen haben, die sich auf das Leben von Frauen auswirken können, wie eine Aktivistin ausführt:

„Still we hear a lot of cases that has been taken by these courts, that someone has been killed after those decisions, again they have been sending her to the house where it's a violent situation and she gets killed, even there were executions where they voted for execution of a woman and man who wanted to marry each other or they have run away from the house and they killed them.“ (Interview, Aktivistin, 22.8.2016)

Insofern haben Frauenrechts-NGOs in der Zusammenarbeit mit Mullahs sowohl das Ziel, dass diese durch Predigten und Gespräche auf Verhaltensänderungen Einfluss nehmen, als auch, dass sie in ihren konkreten alltäglichen Handlungen eine Vorbildfunktion für sozialen Wandel einnehmen.

¹⁸⁹ Auch Hozyainova (2014) sieht in der größeren Legitimität eine grundlegende Voraussetzung für die Strategie von Frauenrechts-NGOs, Frauenrechte mit religiösen Argumentationen gegenüber der Bevölkerung zu begründen.

¹⁹⁰ Während eine Studie über die religiöse Zivilgesellschaft in zwei Orten darauf hinweist, dass religiöse Führer (Ulama) in beiden Fällen ihren Einfluss überschätzen, ergeben sich darin deutliche Belege, dass Mullahs weiterhin die lokalen Diskurse über Frauen, insbesondere in Bezug auf „Ehre“, kontrollieren (vgl. CPAU 2007: 6)

Als ausschlaggebender Faktor, der zum Gelingen beiträgt, benennen Aktivist*innen die überlegte Auswahl ihrer Kooperationspartner:

„With MoHRA we have signed an MoU¹⁹¹ and we asked them to provide us with educated Mullahs. [...] If that person does a good job he will select open-minded Mullahs. If he is corrupt, he will send those Mullahs that are related to him, so you have to be very careful in selecting the Mullahs.“ (Interview, Aktivistin, 22.8.2016)

Diese Aktivistin unterscheidet wie viele andere Frauenrechtler*innen zwischen *open-minded* und *closed-minded* Mullahs. Alle Befragten stimmen darüber ein, dass es sinnvoller ist, mit *open-minded* Mullahs zusammenzuarbeiten, d.h. solchen, die dem Thema Frauenrechte bereits aufgeschlossen gegenüberstehen.¹⁹² Im hier zitierten Interview fasst die Aktivistin *open-minded* und gebildet zusammen, eine Ansicht, die nicht alle Aktivist*innen teilen.¹⁹³ Eine Aktivistin sagt beispielsweise über die Teilnehmer einer Konferenz für religiöse Führer aus mehreren Provinzen, dass zwar die Hälfte von ihnen studiert habe, sie aber trotzdem keine Veränderung befürworten, was bereits damit anfangs, dass sie keine Frauen auf dem Podium akzeptieren (vgl. FFN 6.3.2016). Im Gegensatz dazu berichtet eine erfahrene Trainerin von einem gelungenen Workshop, den sie mit Mullahs in der ländlichen Provinz Bamyān durchführte:

„Bamyān Mullahs although it is a very remote area with less resources, they were very open-minded, at least silently they just watch us, and sometimes even supported us with what we were saying. It was wonderful experience with that people. They already knew. We just reflect them, we just highlight some parts.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Wie diese Workshopleiterin sehen viele Aktivist*innen ein großes Potenzial in einer Zusammenarbeit mit religiösen Führern, sofern die Auswahl entsprechend erfolgt. Die Trainerinnen betonen die positiven Erfahrungen mit entsprechend aufgeschlossenen

¹⁹¹ Memorandum of Understanding: schriftliche Kooperationsvereinbarung mit dem jeweils zuständigen Ministerium. Diese ist notwendig, um Projekte durchzuführen.

¹⁹² Die Diversität der Meinungen religiöser Führer gegenüber Frauenrechte spiegelt sich auch in einer internen Auseinandersetzung über frauenfeindliche Äußerungen eines Mullahs wider, die sogar zu dessen Absetzung als Vorsitzender der lokalen Ulema führte: <https://tolonews.com/afghanistan/takhar-mawlawi-asked-apologize-anti-woman-remarks> (letzter Abruf 30.1.2020).

¹⁹³ Allerdings findet eine Studie Hinweise für einen Generationswechsel unter Mullahs, wobei jüngere Mullahs tendenziell gut ausgebildet seien und sich für einen verbindenden Ausgleich zwischen Menschenrechten und Islamischem Recht einsetzen (vgl. CPAU 2007: 7)

Mullahs, die ihre Inhalte aus den Arbeitsgruppen in ihren jeweiligen Gemeinden auf lokaler Ebene weitergeben.

Es bestehen jedoch auch Einwände gegen die Arbeit mit Mullahs. Die Aktivist*innen geben an, dass viele religiöse Führer kein Interesse an einer Veränderung der Machtverhältnisse und der Lebensrealitäten in ihren Gemeinden haben. Als einer der Gründe für dieses Desinteresse wird angeführt, dass viele Mullahs in ihrer ultrakonservativen Haltung fest verwurzelt seien, weshalb sie nicht gewillt sind, diese zu ändern. Aus Sicht dieser Aktivist*innen ist eine Auseinandersetzung mit ihnen deshalb wenig erfolgversprechend und wird als Verschwendung wertvoller zeitlicher, personeller und finanzieller Ressourcen betrachtet. Die Ignoranz gegenüber Veränderungen wird bei den Mullahs darauf zurückgeführt, dass diese ihre besondere Stellung innerhalb der derzeitigen Machtverhältnisse nicht einbüßen wollen. Sie befürchten, ihre Machtposition zu verlieren, wenn sie die Änderung sozialer Normen unterstützen, und damit gegen ihren persönlichen Nutzen handeln. Der Verlust der eigenen Machtposition hängt in der Wahrnehmung der Mullahs unmittelbar mit der Änderung sozialer Normen zusammen:

„They are afraid to lose their power. They love to have influence on people. (...) they are afraid that if the women go out of the homes, they are working and their idea maybe changes, and they don't accept us and they bring slowly slowly changes in their families, especially with their children. Due to this reason, they want to keep closed the people's minds.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Dass diese Befürchtungen nicht abwegig sind, erklärt eine Aktivistin mit dem Umstand, dass sich die Erweiterung von Freiräumen für Frauen direkt auf die derzeitigen Machtverhältnisse in den Gemeinden auswirken und die Position von Mullahs schwächen könnte. Dies könnte ihre Einkommensquellen beeinträchtigen, weil sie auf die Gunst der Gemeinde angewiesen sind, wie eine Aktivistin in folgendem Interview analysiert:

„Having Islamic knowledge in itself is a big power that they have. [...] Everybody should depend on them and always coming and seeking, advising, asking, they want to be famous, and most of them from this way they are earning money. For advising, for giving Talisman, for writing some small things in the paper, shrest it's called, for these things they are earning, living from this way.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Darüber hinaus sehen sich die Mullahs bei Veränderungen auch ihrer Möglichkeiten des Machtmissbrauchs beraubt, der sich – wie in den meisten Religionsgemeinschaften weltweit – auch hier u.a. in sexualisierten Übergriffen, insbesondere gegenüber Kindern, äußert:

„Also, there was another case in Kunduz, that it was around 7 years girl that married with Mullah, she suffered a lot in the first night, and in the morning, she just died. This is a lot of cases that we have it, it is not practiced with the ordinary other people, some cases with the Mullah themselves as well, that’s why they are looking for some logic [...], for a reason, to just cover what they are doing. [...] It’s not written in Islam, but they are just interpreting whatever they themselves want and to be in their benefit.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2019)

Zudem wird die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob der Einfluss und die Macht von Mullahs tatsächlich so groß sind, wie es den Anschein erweckt. Aktivist*innen weisen aufgrund von Erfahrungsberichten darauf hin, dass auch die meisten Mullahs in Abhängigkeit zu den Mitgliedern ihrer Gemeinde aufgrund von Gehalt und Ansehen stehen, was dazu führen kann, dass sie in erster Linie öffentlich Positionen vertreten, die das Interesse der Gemeinde widerspiegelt. Ein Beispiel liefert das Gespräch mit dem Mann einer Aktivistin:

„[...]’s Mann berichtet von seinem Dorf, in dem in den letzten Jahren 4 oder 5 Mullahs ausgetauscht wurden, weil sie nicht so predigten, wie die Ältesten das wollten. Es gibt in jeder Gemeinde einige Mächtige, die das bestimmen können. Andersrum können auch Menschen, die mit ihrem Mullah nicht einverstanden sind, sich einen anderen suchen. [...]’s Mann berichtet von einem Paar, das in ihrer Nachbarschaft lebt. Sie wollten irgendetwas von ihrem Mullah, aber der war nicht ihrer Meinung. Sie haben sich dann einen anderen gesucht, der mehr open-minded war und mit dem sie zufrieden waren.“ (FFN 19.8.2016)

Aufgrund dieser Abhängigkeitsverhältnisse vertreten Mullahs selten Positionen, die im Widerspruch zu den Bedürfnissen der Gemeinde stehen, wie ein Aktivist hier die Lage zusammenfasst:

„We expect that the Mullah will come with good arguments and support women rights in Afghanistan and present it from religious perspective for the other people in the communities, while in reality Mullahs are following their followers. They are not going to promote for example some secular ideas like the equality [...] among their communities. Because community don’t like these things. Mullahs are only talking about what people like.“ (Interview, Aktivist, 24.11.2014)

Darüber hinaus nimmt die Vormachtstellung traditioneller religiöser Führer besonders in urbanen Gegenden und unter jungen Menschen ab bzw. ist zunehmend umstritten. Ländliche, ungebildete Mullahs werden als Symbol für Rückwärtsgewandtheit und überholte Tradition angesehen. Die Tendenz insbesondere junger urbaner Menschen, sich von Mullahs aufgrund ihres traditionalistischen und rückständigen Images zu distanzieren, zieht unterschiedliche Konsequenzen in Bezug auf Geschlechternormen nach sich: Während manche von ihnen religiöse Praktiken als weniger wichtig für das eigene Leben ansehen oder sich an einem liberalen Islamverständnis orientieren, nähern sich andere ideologisch stattdessen radikalen Gruppierungen mit einem vermeintlich modernen Image wie dem Islamischen Staat an (vgl. Grau 2015; Osman 2015).¹⁹⁴

In diesem Zusammenhang verweisen Forschungsteilnehmer*innen auf eine Abnahme der Anzahl von Schüler*innen in *madrasas*: Teilweise wird dies politisch gesteuert (vgl. CPAU 2007: 7), andererseits liegt dies am geringen Vertrauen der Eltern in diese Institutionen, da Mullahs den Ruf haben, selbst wenig gebildet zu sein. Dem staatlichen Bildungssystem wird mehr zugetraut, sofern Zugang dazu besteht. Ein weiterer Grund für den Rückgang von Schüler*innen in *madrasas* resultiert nach Ansicht von Aktivist*innen aus einem schwindenden Vertrauen in Mullahs, da immer wieder Fälle von sexualisierten Übergriffen gegenüber Frauen und Mädchen publik werden, die aufgrund einer erhöhten Sensibilisierung für diese Themen und deren zunehmende Berichterstattung in elektronischen und sozialen Medien eine größere Verbreitung finden. Einige Aktivist*innen sehen deshalb ein Risiko in der Zusammenarbeit mit religiösen Führern, weil sie dadurch implizit ihre Macht, ihr Ansehen und ihren Einfluss noch vergrößern, ohne dass eine Änderung in ihrer Haltung erreicht werden kann, was die Befragte hier als Gefahr einstuft:

„Some of them think, oh look, I am so important, I do very important job, even NGO is coming and giving training for us. This is also one, another face of the training. Maybe still the prestige of Mullah is going high.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

¹⁹⁴ Diese Tendenz steht in direktem Zusammenhang mit den Aktivitäten von Frauenrechtsaktivist*innen: So konnten islamistische Gruppen 2013 hunderte Frauen in Kabul zu einer Demonstration gegen das EVAW Gesetz mobilisieren, welches Frauen ihrer islamischen Würde beraube (vgl. Osman 2015:2).

Mit dieser Perspektive wird die Relevanz der Reputation betont: Indem ein Mullah die Möglichkeit erhält, in die Provinzhauptstadt zu einem Workshop oder zu einer Konferenz zu reisen, steigt sein Ansehen in der Gemeinschaft. Die Gelegenheit, seine Kontakte mit anderen religiösen Führern und weiteren Personen mit Machtpositionen, beispielsweise Regierungsfunktionär*innen oder Wissenschaftler*innen zu erweitern, stärkt zudem seine Position. Aus diesem Grund lehnt eine Aktivistin die Kooperation mit religiösen Führern als primäre Strategie in der Frauenrechtsarbeit ab:

„If it’s the main strategy, then you know, maybe we are giving a lot of importance to these religious leaders. And even with the other work that we do, like you know when we talk about International Human Rights Law for example, when we talk about the legislations in the country. What we say is that these are in line with the religion, [...]. So whatever we are talking about women’s rights, it’s not something we are talking outside religion.“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016)

Da grundsätzlich alle Interventionen auf der Grundlage und im Rahmen des Islams vorgenommen werden, bestehe kein Grund für die Einbindung von religiösen Führern. Aus ihrer Sicht sollte die direkte Arbeit mit ihnen nicht zu viel Raum einnehmen, damit diese nicht noch für ihren eigenen Machtausbau davon profitieren, ohne ihre Haltung und ihr Verhalten zu verändern.

Bei den bislang skizzierten Einwänden wird eine Aushandlung mit religiösen Führern nicht grundsätzlich infrage gestellt. Vielmehr werden die Art der Auseinandersetzung und die Strategie problematisiert, wie eine tatsächliche Verhaltensänderung erreicht werden kann. Die größten Bedenken betreffen die vermuteten Verbindungen von Mullahs zu den Taliban und anderen politisch oppositionellen Gruppen. Aktivist*innen gehen davon aus, dass manche religiöse Führer in freiwilligen oder unfreiwilligen Allianzen unter dem Einfluss von Taliban und anderen fundamentalistischen oppositionellen Gruppen stehen, sodass sie weder die Liberalisierung von Gendernormen befürworten, noch für eine Minimierung der Gewalt im Geschlechterverhältnis eintreten könnten, selbst wenn sie wollten. Auch radikal-islamische Einflüsse aus anderen Ländern, die nicht in Zusammenhang mit den Taliban stehen, werden in diesem Zusammenhang thematisiert, wie eine Einmischung von Saudi-Arabien und dem Iran.¹⁹⁵

¹⁹⁵ Ähnliche Vorbehalte werden auch z.B. hier geäußert: AREU 2016: 28

Mehrheitlich erachten NGO-Aktivist*innen jedoch eine Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mit religiösen Führern unter Berücksichtigung der hier dargelegten Voraussetzungen für grundsätzlich wichtig. Eine generelle Ablehnung einer solchen Arbeit wird aus strategisch-politischen Gründen nur von jenen Aktivist*innen formuliert, die sich außerhalb der NGO-Szene positionieren und eine radikale Veränderung des politischen Systems, insbesondere eine Säkularisierung fordern. Sie schätzen die ablehnende Haltung zu Frauenrechten vieler Mullahs als politisch motiviert ein, weswegen sich diese kaum durch Workshops und Diskussionen allein verändern lassen. Konferenzen und weitere Formen der Zusammenarbeit mit religiösen Führern geben stattdessen diesen nur die Gelegenheit, ihre Sichtweise auf Frauenrechte als religiös legitimiert und öffentlich zu verbreiten. Aus diesen Überlegungen wird die Zusammenarbeit mit religiösen Führern als kontrainduziert eingeschätzt, sodass der Ansatz der Kooperation mit diesen grundsätzlich abgelehnt wird. Diese Haltung wird ausschließlich von jenen zivilgesellschaftlichen Akteur*innen vertreten, die sich außerhalb des etablierten politischen Systems positionieren und eine grundlegende Veränderung fordern, wie die Solidarity Party (Hambastagi) und RAWA.

Auch die Internationale Gemeinschaft wurde auf die Strategie, mit religiösen Führern zu arbeiten, aufmerksam, weswegen einige Geldgeber ihre finanzielle Unterstützung solcher Projekte verstärkten.¹⁹⁶ Wu (2012) kritisiert hingegen die religiöse Rahmung von Gender-Projekten durch Geldgeber, da dies eine konzeptionelle Einengung von Frauenrechts-NGOs bedeute, sodass diese auf religiöse Perspektiven von Frauenrechten festgelegt würden.

Aber auch von der anderen Seite kommt Kritik, denn religiöse Führer bemängeln, dass Regierung und NGOs ausschließlich Kontakt mit religiösen Akteuren aufnehmen, um Legitimation und Zugang zu ihren Zielgruppen zu erhalten (vgl. Borchgrevink 2007: 7). Darüber hinaus sei jedoch wenig Interesse an einem echten Dialog vorhanden, und den religiösen Akteuren werde keine eigene Rolle im Prozess der gesellschaftlichen Transformation zugestanden.

¹⁹⁶ Einige dieser Projekte werden in Hozyainova 2014 skizziert.

Während die Aktivist*innen darin übereinstimmen, dass Mullahs zu den zentralen Akteuren in den Gemeinden gehören, fällt jedoch ihre Beurteilung unterschiedlich aus, inwiefern diese ihren Einfluss nutzen wollen und können, um soziale Praktiken zur Stärkung von Frauenrechten zu beeinflussen. Einerseits wird auf die Notwendigkeit einer individuell aufgeschlossenen, progressiven Haltung von Mullahs gegenüber Frauenrechten als Grundlage einer Zusammenarbeit hingewiesen, andererseits werden die sozialen Normen und politischen Machtverhältnisse berücksichtigt, innerhalb derer die Mullahs agieren. Diese Perspektive versteht die Einbindung der Mullahs in die komplexen Machtgefüge auf lokaler Ebene, und deren Verbindung mit nationaler und internationaler Politik, und geht über die Frage nach der individuellen Meinung hinaus. Sie stellt die Aktivist*innen vor die Frage, welche Faktoren Verhaltensveränderungen hinsichtlich gelebter Geschlechternormen innerhalb ihrer Gemeinden beeinflussen. Zudem wirft dies auch die Frage nach unwillkommenen Nebenwirkungen auf, insbesondere inwiefern ihnen dadurch Raum gegeben wird, frauenfeindliche Islam-Interpretationen zu verbreiten.

Die bisher dargelegten Einschätzungen von Frauenrechts-NGOs ihrer Interaktionen mit religiösen Führern deuten auf das implizite Verständnis von religiösen Führern als politischen Akteuren hin, sodass die Arbeit mit ihnen als eine politische Entscheidung zu betrachten ist. Wie sich im Weiteren zeigt, werden auch inhaltliche Auseinandersetzungen auf religiöser Ebene strategisch-politisch gerahmt.

6.2.2 Konfliktfelder

In den Auseinandersetzungen zwischen Aktivist*innen und religiösen Führern kristallisieren sich vier kontroverse Themenschwerpunkte heraus. Auf beiden Seiten sind innerhalb dieser Felder nur an wenigen Stellen einheitliche Positionierungen und Forderungen zu identifizieren.

Heiratsalter und Heiratsentscheidung

Eine der gravierendsten Konfliktpunkte besteht in der Auseinandersetzung über das Heiratsalter bei Mädchen. Auch innerhalb religiöser Perspektiven werden unterschiedliche Argumente und Positionen vertreten. Vielfach wird nach islamischen Vorschriften

argumentiert, dass Mädchen bereits nach Eintreten der Pubertät verheiratet werden sollten, wobei die Scharia Vätern die freie Entscheidung darüber gestatte. In diesem Zusammenhang wird auch das Argument angeführt, dass Aischa im Alter von sechs Jahren mit dem Propheten Mohammed verheiratet wurde. Das klare Ziel von Aktivist*innen hingegen ist es, die Akzeptanz des gesetzlich festgelegten Mindestheiratsalter von 17 Jahren zu erreichen.

Konsensfähiger gestalten sich die Positionierungen in Bezug auf die Freiwilligkeit von Heiratsentscheidungen: Sowohl religiöse Führer als auch Aktivist*innen sind sich darin einig, dass die Zustimmung beider Brautleute im Islam festgelegt ist. Unterschiedliche Auslegungen beziehen sich vielmehr auf die soziale Praxis, wie dieses Postulat umgesetzt wird.

Körperliche und sexualisierte Gewalt gegen Frauen

Wie körperliche Gewalt gegen Frauen zu bewerten ist, wird zwischen religiösen Akteuren und Aktivist*innen ebenfalls kontrovers diskutiert. Insgesamt beginnt das Spektrum bei der Ansicht, leichtes Schlagen sei eine Bagatelle, aus religiöser Sicht erlaubt und sollte auch strafrechtlich nicht verfolgt werden. Diese Position wird eher von religiösen Akteuren mit der Begründung verteidigt, dass Männer in der Regel für den Unterhalt der Familie zuständig sind, sodass sie nicht wegen einer Geringfügigkeit zu Gefängnisstrafen verurteilt werden und dadurch möglicherweise ihre Verdienstmöglichkeiten verlieren sollten. Die gegensätzliche Positionierung wird eher von Aktivist*innen eingenommen, die jegliche körperliche Gewalt ablehnen, da sie das Recht der Frauen auf körperliche Unversehrtheit verletze und der Unterordnung der Frau entspreche.

Sexualisierte Gewalt gegen Frauen wird vonseiten religiöser Führer meist dahingehend beurteilt, ob eine Verletzung des *namus* vorliegt, d.h. ob die sexuelle Handlung innerhalb oder außerhalb der Ehe stattfindet,¹⁹⁷ und nicht unter dem Blickwinkel, ob sie konsensuell erfolgt ist.

¹⁹⁷ Zur Problematik der Kontrolle weiblicher Sexualität in der islamischen Welt vgl. Mir-Hosseini/Hamzic 2012; zu Afghanistan: Wimpelmann 2017

Von religiöser Seite wird häufig argumentiert, dass Frauen aufgrund von Missachtung von Kleidungs- und Verhaltensvorschriften selbst für die Gewaltausübung an ihnen verantwortlich seien, da sich Frauen der Autorität von Männern unterzuordnen haben, denn Männer seien nicht in der Lage, „sich angesichts ihrer sexuellen Reize zu kontrollieren“. Ähnlich äußerte sich auch ein Staatsanwalt im Publikum einer Konferenz: Er argumentierte, nicht nur religiöse Rechtsgelehrte seien zuständig für den richtigen Umgang mit der Religion, sondern alle Bürger*innen. Keine Gewalt erfolge grundlos, und Frauen könnten der Grund für Gewalt sein. Eine Anwältin auf dem Podium differenzierte in ihrer Argumentation zwischen Kultur und Religion: Wenn Männer sich über den Islam bewusst seien, könne es keine Gewalt geben. Sie betonte, es sei eine kulturelle und keine religiöse Norm, die zu Gewalt führe, wenn Männer Frauen mit sexuellem Verlangen ansehen (FFN 16.11.2016). Wie in diesem Beispiel nutzen auch Aktivist*innen die Ablehnung von Gewalt im Islam für ihre Forderung nach Gewaltfreiheit für Frauen.

Frauen in der Öffentlichkeit

Zentral ist die Forderung seitens konservativer religiöser Kräfte, dass Frauen nur mit *mahram* außer Haus gehen sollten, wie unter 4.1 näher ausgeführt. Dies ist aus Perspektive von Aktivist*innen vielfach eine Ursache emotionaler oder psychischer Gewalt, denn es legitimiert die Bewegungseinschränkung von Frauen und kann beispielsweise zu Verboten führen, die Herkunftsfamilie zu besuchen, Bildungsmöglichkeiten wahrzunehmen oder außer Haus zu arbeiten. Ebenso ist der Zugang zur Gesundheitsversorgung und zu rechtlicher Unterstützung davon betroffen. Diese Argumentation betrifft Aktivistinnen direkt, denn sie sind selbst Frauen, die außer Haus arbeiten und teilweise alleine reisen, und stellt zudem ein antifeministisches Hauptargument gegen Frauenschutzhäuser dar (vgl. Kap. 4.2).

Polygynie

Die gesetzlich festgelegten Bedingungen zur Polygynie (vgl. Kap. 4.2) werden von vielen Akteur*innen, aber auch von Aktivist*innen akzeptiert. Von religiöser Seite wird teilweise die Begrenzung infrage gestellt mit dem Argument, Polygynie sei grundsätzlich im Islam erlaubt, weshalb Einschränkungen unvereinbar mit der Scharia seien. Abgesehen davon werden Regelungen der Polygynie öffentlich wenig kontrovers diskutiert und Konflikte diesbezüglich entfalten sich vor allem im Rahmen der gelebten sozialen

Praxis. Aktivist*innen setzen sich hauptsächlich für die Einhaltung der islamischen Bedingungen ein, wodurch sich Polygynie insgesamt reduzieren und nur noch unter Wahrung der zugestandenen Rechte der Mitfrauen stattfinden würde.

Aktivist*innen sind sich überwiegend über die Strategie einig, religiös legitimierte Traditionen durch eine progressive und aus ihrer Sicht korrekte Islaminterpretation zu verbessern. Sie verfolgen deshalb die Strategie, durch eine solche Auslegung der Religion auch Fortschritte in der sozialen Praxis zu erzielen.

6.2.3 Aushandlungsbeziehungen

Als entscheidende Dimension von Aushandlungsprozessen thematisieren Aktivist*innen die Beziehung zum Gegenüber. So weist eine afghanische Mitarbeiterin einer internationalen Organisation auf die Notwendigkeit von zuverlässigen Ansprechpartnern hin:

„Many Mullahs have a negative perception of NGOs, INGOs and GOs. Personal relations to them are important in order to change this perception. [...] [we] used to have a good contact person in the education department of MoHRA, the training center for Mullahs, but he left. Now [we] are desperately looking for a new contact person who is reliable and interested.“ (Interview, GO-Mitarbeiterin, 5.4.2017).

Für die Forschungsteilnehmerin ist die persönliche Beziehung zu ihren Gesprächspartnern im MoHRA sowohl Vorbedingung, um in eine Auseinandersetzung eintreten zu können, als auch Grundlage für vertiefte Aushandlungsprozesse.

Kontaktaufnahme und Anbahnen langfristiger Beziehungen

Ein Projekt einer Frauenrechts-NGO beinhaltet die Vorbereitung und Durchführung einer Konferenz in Kabul, zu der 300 islamische Gelehrte aus dem ganzen Land eingeladen wurden. Das Thema der Konferenz war die Prävention sexualisierter Gewalt gegen Frauen aus islamischer Perspektive. 2016 führt dieselbe NGO weitere Konferenzen in Herat, Mazar-i-Sharif und Kabul durch, in denen die Folgen sexualisierter Gewalt gegen Frauen aus islamischer und rechtlicher Perspektive vor einer Zuhörerschaft erörtert wird, die hauptsächlich aus religiösen Führern besteht. Themen, Redner*innen und Teilnehmer*innen der Konferenzen wurden im Vorfeld zwischen der NGO und religiösen Gelehrten ausgehandelt. Die Direktorin der NGO sieht bereits ein wesentliches Problem in der Kontaktaufnahme mit diesen religiösen Gelehrten:

„But for me, like how to approach those people, we must have more connection or linkage with them. Unfortunately, during the last ten years, the way that they were that much recognised, and the way that we must work with them that much closely, unfortunately there was not that much opportunity. Except like, even this opportunity for us, it was part of our own project. (...) unfortunately no one considers that us as a organisation or as a woman that we have that capacity to reach these people, no one provide such opportunity for us.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014).

Die Aktivistin weist hier auf zwei Aspekte hin, denen in ihrer Erfahrung bislang zu wenig Beachtung geschenkt wird. Mit der Formulierung *„no one provide such opportunity for us“* betont sie die Relevanz eines Mediators zur Kontaktabbahnung, denn eine Vermittlung von Kontakten zu religiösen Führern durch eine dritte Person ist aus ihrer Perspektive der angemessene Weg. Da diese Aufgabe niemand übernommen hat, sieht sich die NGO dazu gezwungen, den Kontakt zu religiösen Führern durch ein eigenes Projekt selbst herzustellen, obwohl dies für eine NGO und insbesondere für die dort arbeitenden Frauen besonders schwer ist. Dadurch wird die Relevanz einer Mittelsperson deutlich, die über eine günstigere Beziehungs- und Handlungsstruktur verfügt. Weiterhin wird mit der Aussage *„we must work with them that much closely“* klar von ihr herausgestellt, dass die Aktivist*innen nicht nur einen einfachen Kontakt, sondern die Etablierung von langfristigen und tiefgehenden Beziehungen anstreben.

Ähnlich sieht dies eine Aktivistin, die einzelne Maßnahmen wie Konferenzen lediglich für Möglichkeiten hält, um religiöse Akteure für langfristige Bündnisse zu gewinnen:

„Natürlich wird eine Konferenz nichts ändern. Wir sollten mit ein paar von ihnen weitermachen, [den Kontakt] intensivieren und Allianzen bilden. [...] es wäre gut möglich, ein paar von ihnen zu identifizieren, die offen [dafür] wären.“ (FFN, Gespräch mit Aktivistin, 6.3.2016)

Wie sich mit religiösen Führern geschickt in Beziehung treten lässt, beschäftigt auch einen afghanischen Mitarbeiter einer internationalen NGO. Seine Organisation hielt im Rahmen der „16 days of Activism“-Kampagne im Jahr 2016 erstmals einen runden Tisch mit 34 bekannten religiösen Führern aus mehreren Provinzen ab. Diskutiert wurden dort die Beseitigung von Gewalt gegen Frauen sowie Bildung und Zugang zu Gesundheitsdiensten für Frauen aus islamischer Perspektive. Die NGO beabsichtigte dadurch, über die religiösen Führer Einfluss auf die Bevölkerung zu nehmen. Um die Diskussion zu moderieren, engagierte die NGO einen bekannten Religionsgelehrten, der einen Masterabschluss an der renommierten Al-Azhar Universität in Kairo erworben hatte. Dadurch

sollte die Legitimität der Veranstaltung und der Kontakt mit den Teilnehmenden sichergestellt werden. Am Ende der Diskussionsveranstaltung verabschiedeten die religiösen Führer eine gemeinsame Erklärung, die besagt, dass Mädchen dasselbe Recht auf Bildung haben wie Jungen. Weiterhin wird dort das Recht auf Gesundheit von Frauen betont, sodass niemand sie am Besuch einer Klinik oder einem Arzt hindern darf. Ebenfalls bestätigt die Erklärung die Auffassung, dass der Islam jegliche Form von Gewalt gegen Frauen ablehnt, und betont zugleich die Verantwortung der religiösen Lehrer, ihre Gemeinde zu einem gewaltfreien Verhalten aufzufordern.

Damit die gemeinsame Absichtserklärung auch tatsächlich ihre Wirkung entfaltet, sieht der Forschungsteilnehmer es als wichtigste Maßnahme an, langfristige und persönliche Beziehungen mit den religiösen Gelehrten auf lokaler Ebene zu etablieren:

„Most importantly: [our] regional offices have to follow up with these religious scholars. Otherwise the impact will be lost. They will only implement the declaration if [NGO] keeps in touch with them, reminds them of it and establishes long-term relations with them.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 6.4.2017)

Diese verfestigten Beziehungen ermöglichen es den NGOs, die religiösen Führer an die gemeinsame Erklärung zu erinnern und zu überprüfen, inwiefern diese auch umgesetzt wird. Die NGO geht davon aus, dass sich die angestrebte Veränderung sozialer Praktiken nur langfristig und mit wiederholten Erinnerungen einstellt. In dieser Hinsicht dienen die persönlichen Beziehungen nicht nur zur Überwindung der Kluft zwischen NGOs, religiösen Führern und den Gemeinden, sondern sie stellen auch notwendige Erfolgsfaktoren dar, um langfristige Verhaltensänderungen vor Ort zu erwirken.

Merkmale von Aushandlungsbeziehungen

Der nächste Schritt nach einer gelungenen Kontaktaufnahme ist die Etablierung einer tragfähigen Aushandlungsbeziehung. Ein zentrales Kennzeichen einer solchen Beziehung wird im Gespräch mit einer Forschungsteilnehmerin deutlich, die von einem fruchtbaren Dialog im Rahmen einer Konferenz mit religiösen Akteuren berichtet, die anregen, diesen weiter auszubauen:

„some of them said, that look, that these people spend a lot of money to bring us here. We will host you and you people should come and we will have more people in my provinces. And this was something, I couldn't believe, they said that they would guarantee, they said that we as Afghan men, we will want to organize such a gathering to more

people of my provinces, or village, can benefit of all this discussion.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Einige der religiösen Akteure erkennen die Ressourcen an, die für ihre Teilnahme an der Konferenz aufgebracht wurden, und bieten eine Gegenleistung an, nämlich die NGO in die eigene Provinz einzuladen, für ihre Sicherheit zu garantieren und ihnen die Möglichkeit zu geben, die Konferenzthemen mit weiteren Teilnehmer*innen dort zu diskutieren. Durch die Reziprozität verfestigen sich die Beziehungen. Die Aktivistin deutet mit dieser unerwarteten Reaktion einer Gegeneinladung an, dass dies als Zeichen eines Beziehungsangebotes eingestuft wird.

Eine andere NGO führt Workshops für Mullahs durch, die dazu beitragen sollen, die Anzahl der staatlichen Eheregistrierungen in den Gemeinden der Mullahs zu erhöhen und dadurch die Heirat von Minderjährigen zu reduzieren. Eheschließungen werden grundsätzlich religiös durchgeführt, und es besteht die Möglichkeit, sie auch staatlich durch eine Registrierung anerkennen zu lassen. Da das Heiratsalter beider Eheleute bei diesem Amtsakt angegeben werden muss, nutzt die NGO dies als Mittel, um gegen Eheschließungen unter dem gesetzlichen Mindestalter vorzugehen. Während der Workshops werden Mullahs auf die negativen Folgen von Kinderheirat hingewiesen, gleichzeitig wird ihnen der administrative Ablauf einer Registrierung erläutert. Die Trainerinnen versuchen zu erreichen, dass sich die Mullahs in ihren Freitagsgebeten gegen Kinderheiraten und für die Eheregistrierung aussprechen. 2016 hat die NGO drei solcher Workshops in Herat, Mazar-i-Sharif und Samangan abgehalten, an denen jeweils 20 Mullahs teilgenommen haben. Im Gespräch mit einer Forschungsteilnehmerin, die an der Organisation und Durchführung solcher Workshops beteiligt ist, zeichnen sich wesentliche Aspekte der hierdurch entstehenden Beziehungen ab:

„We established good relationship, and referral system with Mazar Mullas, and even we received two clients from the family of Mullah in Kabul counselling center, they sent us. It was already very nice relation and sometimes he is calling, he just introduced himself as a lecturer in a madrasa, and sometimes he calls to the trainer and asks, if you have any other training, I can support you in your trainings. It means finally we could do, we did something that now we have the support of a small number of mullahs.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Auch hier zeigt sich im reziproken Unterstützungsangebot des Mullahs, dass eine weiterführende gegenseitige Beziehung eingegangen wird. Ähnlich verhält es sich mit den

Weiterempfehlungen von Frauen aus der Familie des Mullahs, die das Beratungsangebot der NGO in Anspruch nehmen. Diesem Vertrauensvorschuss kommt eine besondere Bedeutung und Signalwirkung für die lokale Bevölkerung zu: Wenn einer NGO durch die Überweisung einer Frau aus einer Mullah-Familie persönliche, möglicherweise konflikthafte innerfamiliäre Angelegenheiten anvertraut werden, stellt dies einen beträchtlichen Vertrauensbeweis dar. Neben der Reziprozität zählt auch Vertrauen als relevante Dimension für eine tragfähige Aushandlungsbeziehung in diesem Kontext.

Obwohl die NGO solche Trainings zum Zeitpunkt des Interviews bereits seit mehreren Jahren durchführt, ist die Anzahl der religiösen Führer verhältnismäßig klein, die sie tatsächlich als Unterstützer wahrnimmt. Daran offenbaren sich die Kluft, die zwischen beiden sozialen Welten existiert, und die Schwierigkeit, funktionierende Beziehungen zu etablieren. Zwei Mitarbeiterinnen derselben NGO schildern auch gescheiterte Anläufe für die Etablierung einer Zusammenarbeit und Beziehung.

[A]: „we had a very funny experience. It was the 16 days of activism campaign, and [name of colleague] went to the ministry and asked if they could talk about some rights based on Islam for the women, and you know what they said: ‚Ok give us money, we will do this job. The ministry people said, definitely we can say, but money is needed.‘ [B]: ‚It is corruption!‘ [A]: ‚We said, when the money is finished they will stop talking about this? So we didn't pay for that.“ (Interview, Aktivistinnen, 18.4.2016)

Die Aktivistinnen schlagen das Angebot aus, religiöse Führer für die Verbreitung ihrer Inhalte zu bezahlen, weil diesem Vorschlag kein wirkliches Interesse zugrunde liegt. Auch die afghanische Mitarbeiterin einer internationalen staatlichen Organisation berichtet von ähnlichen Erfahrungen, bei denen lediglich monetäre Interessen eine Rolle spielen:

„They have high expectations and fight for every penny [...]. They want [name of GO] to pay their monthly salaries but are not interested in trainings. They don't want real cooperation with [GO] – they just want money.“ (Interview, staff of GO, 5.4.2017)

Sie identifiziert hier einen Gegensatz zwischen „real cooperation“, einer echten Kooperation, und einer bezahlten Dienstleistung. Nach ihrem Verständnis beruht eine ernst gemeinte Zusammenarbeit auf gegenseitigem Austausch und ist von einer reziproken und vertrauensvollen Beziehung gekennzeichnet. Hier wird im Gegensatz dazu eine Geschäftsbeziehung geschildert, in welcher versucht wird, möglichst viel von der Gegenseite zu erhalten und möglichst wenig dafür zu geben. Ein authentisches Interesse an

den Trainingsinhalten wird von der Mitarbeiterin angezweifelt und somit auch, inwiefern das Gegenüber die zugesagten und bezahlten Dienstleistungen tatsächlich ausführen wird.

Aktivist*innen beabsichtigen stattdessen, mit religiösen Führern innerhalb langfristiger Beziehungen zusammenzuarbeiten, weil sie diese als notwendig zur Veränderung von sozialen Normen erachten. Solche Beziehungen sollten idealerweise durch Mittelspersonen hergestellt und unterstützt werden, sodass diese auf Reziprozität und Vertrauen basieren. Dazu eignen sich keine Beziehungen, die ausschließlich auf Geldzahlung basieren, da zu vermuten ist, dass sich die religiösen Führer nicht für die Umsetzung der Inhalte einsetzen werden. Echte Kooperation und eine bezahlte Auftragsbeziehung müssen als zwei Pole betrachtet werden, zwischen denen unzählige und variierende Beziehungsformen anzunehmen sind, innerhalb deren jedoch der Wille zur aktiven Mitgestaltung von Veränderungsprozessen von verschiedenen, auch externen Faktoren beeinflusst werden.

6.2.4 Hindernisse für Aushandlungsbeziehungen

In direkten Gesprächssituationen sind verschiedene Hürden zu überwinden, damit Frauenrechtsaktivist*innen eine Position erreichen, in der Aushandlungen mit religiösen Führern möglich werden. Die Hindernisse liegen nach Einschätzung einer Trainerin auf mehreren Ebenen:

„As you know, a training for Mullah, for such fundamental people, is not easy. It's really a tough job. [...] Some of them was not ready that a woman should stand in front of them and talk about Islamic issues, because they say they are expert in Islam. And secondly it was about the age, because most of the Mullahs in Afghanistan they are in a very old age. So they cannot listen to the person younger than themselves. And the third one, when they hear the name of the organization, that you are coming from a national organization, NGO, it's also affected. It has some effect on them. OK you are NGOs. Because in Afghanistan, when people are saying you are working in NGO, ah, Western approach. It is right away they are thinking.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Wird die islamische Lehre dahingehend interpretiert, dass Frauen in erster Linie Aufgaben innerhalb des Hauses wahrnehmen und Bildung höchstens in religiösen Schulen in Anspruch nehmen sollten, ist die Bereitschaft der Mullahs gering, Frauen als Gesprächs-

partnerinnen zu akzeptieren, die im Rahmen eines professionellen Auftrags mit religiösen Führern in Beziehung treten. Dies gilt umso mehr, wenn diese relativ jung sind, da dem Alter eine höhere Wertschätzung entgegengebracht wird.

NGOs stehen unter dem Generalverdacht, einen „western approach“ zu haben (vgl. auch Osman 2015: 26). Dieses Hindernis umfasst sowohl soziokulturell-religiöse als auch politische Facetten, denn den NGOs wird grundsätzlich unterstellt, eine Liberalisierung von sexuellem Verhalten herbeizuführen. Dieser Vorbehalt zeigt sich in der Aufforderung einer Aktivistin an religiöse Führer, sich öffentlich gegen sexualisierte Gewalt zu stellen:

„When you talk in front of a lot of people about rape, about sexual violence, it was also for them, that was western idea, that they are encouraging us, and I said, no. I give the examples of those girls that they were on the media was talking about. And then they said, yes, that is really totally against the Sharia law, against Islamic law, ya we really, we have to stand. They thought that maybe we have like thinking something different.“
(Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Dieser Auseinandersetzung basiert auf der Unklarheit in Bezug auf Sexualität außerhalb der Ehe. Für religiöse Führer hat Sexualität nur innerhalb der Ehe stattzufinden, wobei es zweitrangig ist, ob es sich um einen konsensuellen Akt oder eine Vergewaltigung handelt. In der Formulierung „that was western idea, that they are encouraging us“ wird deutlich, dass durch die Gleichsetzung von sexualisierter Gewalt und außerehelichem Geschlechtsverkehr implizit davon ausgegangen wird, Sexualität außerhalb der Ehe und damit auch Vergewaltigung seien westliche Importe, sodass sexualisierte Gewalt durch die Einhaltung der islamischen Geschlechtertrennung und durch zurückhaltendes Verhalten von Frauen eingedämmt werden könne. Es steht die Befürchtung im Raum, die Bevölkerung werde durch den westlichen Einfluss dazu ermutigt, Sexualität außerhalb der Ehe zu praktizieren.

Das Hauptargument von religiösen Führern ist, dass sexualisierte Gewalt in einer islamischen Gesellschaft nicht vorkomme. Die Formulierung „they thought that maybe we have been thinking something different“ weist darauf hin, dass die Aktivistin diesen Diskurs entsprechend einordnete. Dabei klärte sie über ihr Anliegen anhand eines von Medienberichten über Vergewaltigungen von Mädchen auf, um gegen sexualisierte Gewalt vorzugehen. Sie konnte damit die Annahme der Mullahs entkräften, dass sie eine

westliche liberalere Moralvorstellung anstreben, sondern sich gegen die Verletzung von Frauenrechten einsetzen. Zumindest in diesem Punkt geht die religiöse Vorstellung, dass grundsätzlich Sexualität außerhalb der Ehe unterbunden werden soll, mit dem menschenrechtlichen Ziel überein, sexualisierte Übergriffe zu verhindern.

Eng verbunden mit dem Misstrauen gegenüber dem Gesprächsgesuch von Aktivist*innen mit religiösen Führern hängt die Vermutung zusammen, dass diese Promiskuität etablieren wollen. Generell wird eine größere politische Dimension hinter diesem „western approach“ von den Mullahs befürchtet, wie ein Aktivist folgendermaßen erläutert:

„This way of approaching the women’s dignity have been reinforced by the studying Sharia particularly in the madrassas which belong to Deobandi schools. And also you know some mullahs were studying in Qom for example, in Iran, they have the same mentality. But they, particularly with the Deobandi I think, they are classifying women rights as part of the westernization attempts. So they have been taught in these schools, that when you are fighting against the women rights, actually you are fighting against the westernization of your country and society.“ (Interview, Aktivist, 24.11.2014)

Aktivist*innen begegnen nicht nur bei religiösen Führern der Vorstellung, NGOs und insbesondere ihre Aktivitäten für Frauenrechte dienen der Internationalen Gemeinschaft als Mittel, ihre politischen Ziele durchzusetzen. Es wird gemutmaßt, dass NGOs mit ihrer Arbeit dazu beitragen, das Land zu verwestlichen. Dies begünstigt nach dieser Auffassung einen politischen Prozess, durch den die eigene nationale, religiöse und kulturelle Autonomie aufgegeben und sich dem Westen untergeordnet wird. Durch diesen Gegensatz wird einerseits die Religion zu einem unveränderbaren Teil des Staates Afghanistan deklariert und gleichzeitig wird westlichen Staaten abgesprochen, den Islam ebenfalls als Teil ihrer Identität zu betrachten. Stehen solche Hindernisse im Raum, werden Aktivitäten verhindert, die Frauenrechte auf gesetzlicher und gesellschaftlicher Ebene zu verändern beabsichtigen. Dies impliziert besonders der Begriff „western agenda“, mit dem Aktivist*innen vorgeworfen wird, eine bestimmte politische Agenda mit Frauenrechtsarbeit zu verfolgen.

In der Erzählung einer Aktivistin aus Mazar-i-Sharif wird deutlich, wie sich die Vermutung soziokultureller und politischer Einflussnahmen und falscher Unterstellungen auf den Alltag von Aktivistinnen auswirken kann, die sich gleichzeitig als Doppelmoral erweist:

„My father went to the mosque, and the Mullah told him, why is your daughter working in foreign NGOs, the women NGOs, I heard your daughter is working in female NGOs. [...] And he said that the salary that they receive from foreign people is haram. And all people in one area give salary for Mullah. For example, each month he has 30.000 Afs per month. Each family pays 500 Afs per month. Every month he comes to the door, please give me my salary. When he came to our door, my father was not at home, I opened the door and he said, please give my salary. I gave him 500 Afs and told him, it is the foreign people money. You also benefitted like me. It is haram, for me and for you [laughing] and he is ashamed and put my money and left.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Eine ähnliche Erfahrung schildert eine Aktivistin aus Kabul, deren Mann ebenfalls bei einem Moscheebesuch vor der NGO-Arbeit seiner Frau gewarnt wird:

„Always on Friday the men are going to the mosque for Friday prayer. [...] And I hear, something is going on, and my husband, I pushed him to go. I said, look you never go to mosque, the children should learn from you such thing, please go. I just made him ready and he went with the children. And he came back with very serious mood and said, if you one time tell me to go to the mosque, I will never let you to go to work. I said, what happened? These are completely different things! He said, you know what, [...] The Mullah said, whoever the wives is working in outside, for the government, at least for the government more or less it's fine, but for the NGOs, if they are working, this food is haram. Many many times, he just: look, you sent me there and I heard this and I know, it is haram. [laughing] funny one, I said.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Dass der Mullah das Gehalt der Tochter oder das Essen der Ehefrau als religiös verboten (*haram*) bezeichnet, weil es mit Geldern aus einer NGO bezahlt wurde, liefert die argumentative Grundlage, damit die Männer ihre Tochter bzw. Ehefrau davon abhalten, in einer NGO zu arbeiten, da dies mit dem Islam unvereinbar sei. Ob es sich dabei um eine nationale oder internationale NGO oder gar eine internationale GO handelt, ist höchstens eine graduelle Unterscheidung, macht jedoch qualitativ keinen Unterschied für die Argumentation. Denn auch nationale NGOs werden von der Internationalen Gemeinschaft finanziert und arbeiten in Absprache mit der Regierung, die ebenfalls als abhängig von der Internationalen Gemeinschaft wahrgenommen wird. Frauenrechtsarbeit wird damit zum politischen (Streit-)Objekt und religiöse Führer werden zu politischen Akteuren.

Einem weiteren Vorurteil, mit dem sich NGOs von Teilen der Gesellschaft konfrontiert sehen, und das auch von religiösen Führern zur Diskreditierung von NGOs genutzt wird, ist die Vermutung der eigenen finanziellen Bereicherung:

„They say that Women Rights is just a business in Afghanistan for NGOs and symbolic (we all agree that this is also true for many NGOs...)“ (Interview, GO staff, 5.4.2017)

Dieses Argument wird teilweise auch von der Regierung und manchen Medien geteilt und verstärkt, denn Korruption und Bereicherung wird tatsächlich in manchen Fällen festgestellt. Zudem wurden nach 2001 Entwicklungshilfegelder in Afghanistan für unterschiedliche Maßnahmen und Ziele verwendet, um das Thema Frauenrechte medial und auf politischer Ebene in den Fokus zu rücken. Dabei entstand das Bild, NGOs und ihre Mitarbeiter*innen arbeiteten aus rein finanziellem Interesse, ohne ernsthaft die Inhalte zu vertreten. Häufig wird dieses Argument auch von Gegnern der Frauenrechts-NGOs genutzt, um ihre Motivation zu diskreditieren, sodass ihren Anstrengungen jegliche Glaubwürdigkeit entzogen wird.

Die benannten Hürden erschweren es NGO-Aktivist*innen, in einen Aushandlungsprozess mit religiösen Führern zu treten und gleichzeitig darin akzeptiert zu werden. Um diesen Vorurteilen zu begegnen, nutzen Aktivist*innen verschiedene Wege:

„For preparation you need to pass lot of procedures: [...] even you need to see how you should look like, to stand in front of the Mullah. How you should talk in a way that at least he will be ready to listen to you. About the dressing, about talking, about how to cover your head. [...] In the training, you need to be very very careful what you are talking about. Especially the ones who are used to talk English, and sometimes, we control ourselves to not mix Dari with English. Otherwise they cannot accept you and will say, look I told you it is Western approach [...] Some of them want to, by using some words, make you down, to stop you. To just influence on you to not going further. [...] And you cannot start saying: I am here to talk about women's rights. This is not the way. Strategically we are not doing like that. We start differently, maybe we say, let's have a discussion about the age of marriage. Something like that. Maybe slowly slowly come to the gender issue, and then violence, and then, why it's important for the health of women, or men, or something. You can never say only about women. All your talking should not only cover women. Otherwise they will say, there is a big discrimination, you always ignore the men. So you can start with the whole community, children, ... and then slowly slowly come to the topic of women.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Hier wird die Notwendigkeit formuliert, das Auftreten den Erwartungen des jeweiligen Gegenübers anzupassen. Über Symbole wie Sprache und Kleidung hinaus betont die Aktivistin, intensiv auf ihre Kommunikation zu achten, um trotz Empfindlichkeiten, Provokationen und Demütigungen seitens der religiösen Führer keine Konflikte entstehen zu lassen.

In den Vorurteilen und Hindernissen, denen Aktivist*innen begegnen, wenn sie versuchen, mit religiösen Führern in einen Aushandlungsprozess einzutreten, verdeutlicht sich die Verwobenheit von Frauenrechten mit Religion, religiösen Akteuren und politischen Interessen im Kontext sich überlappender Machtbeziehungen. Der Umgang von Aktivistinnen mit solchen Widerständen weist nicht nur auf das stark asymmetrische Machtverhältnis zwischen Aktivist*innen und religiösen Akteuren hin, sondern auch auf die Hegemonie und den mangelnden Rückhalt des sozialen und politischen Umfeldes von Aktivist*innen. Nur im Entgegenkommen der Aktivist*innen hinsichtlich der Erwartungen der Akteure und durch ein Vermeiden von Provokationen gelangen sie in eine Position, in der sie spezifische Frauenrechtsthemen diskutieren und Zugeständnisse erreichen können.

6.2.5 Verhandlungsstrategien

Ist es Aktivist*innen gelungen, in Aushandlungen mit religiösen Führern einzusteigen, nutzen sie verschiedene Ansätze und Strategien, um Kompromisse und Vereinbarungen zu erreichen.

Führen eines religiösen Diskurses

Eine der Verhandlungsstrategien beinhaltet, einen religiösen Diskurs über Frauenrechte zu führen. Jedoch ist eine solche Debatte auf religiösem Gebiet nicht ungefährlich:

„The moment a Mullah recites a verse from Quran and it is an Arabic Hadith, then everybody is shut up like nobody can dare to speak against it. And there is no sort of dialogue that takes place. So whatever the illiterate Mullah is telling us, we have to accept because we don't know if he is right or not.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Die Befürchtung, einer religiösen Autorität etwas entgegenzusetzen, das möglicherweise als falsch benannt oder unzureichend begründet werden kann, lässt eine Auseinandersetzung im Keim ersticken. Dies deutet auf die Machtverhältnisse innerhalb religiöser Diskurse hin, sodass sich insbesondere Frauen und Frauenrechtsaktivist*innen zurückhalten, wenn sie sich öffentlich mit Beiträgen äußern, die möglicherweise als Aussage gegen den Islam ausgelegt werden könnten. Hier ist sowohl eine physische¹⁹⁸ als

¹⁹⁸ Die Ermordung von Farkhunda ist ein extremes Beispiel, auf das jedoch immer wieder verwiesen wird (sh. Kapitel 4).

auch eine soziale Gefährdung gemeint, beispielsweise in Bezug auf die familiäre Reputation.

Grundsätzlich stellt sich bei der Auseinandersetzung über religiöse Schriften die Frage bei den Beteiligten, inwiefern sie diese für interpretierbar halten. Aktivist*innen vertreten dazu verschiedene Positionen, gehen aber tendenziell davon aus, dass es Raum für unterschiedliche Interpretationen gibt, und nicht nur eine richtige Auslegung religiöser Schriften existiert.

„Fiqha has two main sources. One source is Quran, and one is Hadith. But beside these two there is also making out of one hadith, 30 hadith. This happens by Ulama. [...] In Hanafi, even these religious people have different point of view. And in some points it's not clear. In this types of interpretation, the big issue happens. It says, use your brain (hackl). Interpret Hayat and Quran based on the development of your society. [...] Interpret this based on the time and based on the need of the people.“ (Interview, Aktivistin, 29.11.2014)

Die Aktivistin geht davon aus, dass der Koran und andere religiöse Quellen interpretationsbedürftig sind, wobei sich Abweichungen in den Auslegungen zwischen den religiösen Gelehrten abzeichnen, die abhängig von individuellen und gesellschaftlichen Perspektiven und von der Zeit geprägt sind, in der sie entstanden sind. Sie plädiert für eine historische Auslegung, bei der allerdings auch die aktuellen Bedürfnisse der Menschen, die jeweilige Situation der Gesellschaft und der Gebrauch des Verstandes mit einbezogen werden. Deshalb sieht eine andere Aktivistin zwar eine Notwendigkeit für alle Menschen, sich mit religiösen Schriften auseinanderzusetzen, allerdings gilt es sich dazu eine eigene Meinung zu bilden, statt dem zu folgen, was religiöse Führer ihnen vorschreiben, oder bisherige Generationen auf eine bestimmte Art und Weise gehandhabt haben:

„The problem with tradition and religion is that religion is fine. It's just that people don't understand it and then they confuse it with the traditions that they have been practising from before. My father was doing this. My grandfather was doing this. My whoever was doing this. But that was a practice in your tribe or in your family or whatever. That doesn't automatically make it correct. God or nobody tells you that you have to believe in everything everybody else says. You have to think for yourself. Is this right? Does it help anybody? Does it harm anybody? And then based on that make your decision.“ (Interview, Aktivistin, 4.12.2014)

Bildung ist aus ihrer Sicht der beste Weg, um zwischen überkommenen Traditionen und sinnvollen religiösen Vorschriften unterscheiden zu können. Dadurch werden Menschen befähigt, bisherige Praktiken neu zu überdenken, um eigene Beurteilungen vorzunehmen.

Die Frage der unterschiedlichen Islamauslegung bringt nicht nur Konfliktpotenzial zwischen Aktivist*innen und religiösen Führern mit sich, sondern auch zwischen den religiösen Führern. Dadurch müssen Aktivist*innen dann eventuell die Rolle einer Konfliktmoderator*in einnehmen, die zwischen den unterschiedlichen Positionen vermitteln:

„The big problem in the training is that most of the time they have some conflicts between themselves. [...] For example some of them is Shia and some of them is Sunni. They all follow Sharia law Quran. But they have some different idea [...]. Especially the age of marriage. For example, the Shia Mullahs say, after 9 years, according our Islamic law, they can get married. But the Sunni Mullah rejected and say, no after 15 age, they should get married. But according to Afghan law, after 16 years. So conflict comes between the Shia and Sunni, and the law of Afghanistan. [...] We convinced them: please stop your conflict, please tell us: you accept Allah? They told, yes. You follow one Quran? Yes. What's your problem? They said, we have problem about the idea of age [...]. And we told them, that Imam is like us, a person. So, they also bring some changes in their idea. It is not come to Quran, it is not come to Hadith. It is the speech of one elder of their religious. So it is able to change. And after that they accepted.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Aufgrund unterschiedlicher islamisch-theologischer Schulen und Richtungen bestehen auch unter den religiösen Führern verschiedene Meinungen zu bestimmten Themen, wie z.B. zum Heiratsalter. Die Trainerin überzeugt sie mit dem Argument, dass die Interpretationen menschengemacht sind, weshalb die historischen Auslegungen heute als überholt angesehen werden können.

Der Fakt, dass viele religiöse Führer, insbesondere aus ländlichen Gegenden, genau wie viele Aktivist*innen kaum formale religiöse Bildung genossen haben, hat für die Aktivist*innen Vor- und Nachteile. Eine Aktivistin nennt ein solches Beispiel:

„Most of Mullahs they don't have deep information about Sharia law. [...] For example the Mullah told us the woman isn't allowed [...] to go to work out of home. But we told them, why? They say it comes to Quran. But they didn't know it's not come to Quran.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Einerseits sehen Aktivist*innen den geringen Bildungsgrad der Mullahs als Hindernis an, weil dadurch soziale Praktiken religiös legitimiert werden, die aus ihrer Sicht keine

Entsprechung in den religiösen Schriften finden. Auf der anderen Seite wird dieser Umstand von manchen Aktivist*innen als Vorteil in der Auseinandersetzung genutzt, denn sie können Islamexpert*innen engagieren, die religiöse Autorität gegenüber den Mullahs besitzen und zugleich Frauenrechte verteidigen. Dazu nutzen diese weniger bekannte Koranverse und -auslegungen, um die Mullahs davon zu überzeugen, dass auch im Islam Frauenrechte festgelegt sind. So bemerkte eine ältere Mitarbeiterin einer NGO am Rande einer Konferenz mit religiösen Führern, die Konferenz sei sehr wichtig, um die Mullahs religiös weiterzubilden, denn der Minister des MoHRA habe eine sehr engagierte Rede für Frauenrechte gehalten, in welcher er Koranverse gelesen und erklärt habe. Sie fügt hinzu:

„Die Mullahs wissen nicht viel über den Koran, aber solche Reden müssen sie akzeptieren.“ (FFN, 6.3.2016)

Den Aktivist*innen ist die Existenz vielfältiger Interpretationsmöglichkeiten, auch zu Fragen von Frauenrechten im Islam, bewusst, womit es ein unmögliches Unterfangen ist, alle religiösen Führer und die gesamte Bevölkerung von derselben Perspektive zu überzeugen. Jedoch bemühen sie sich bei einigen Kernthemen, die unmittelbare Auswirkungen auf das Leben von Frauen haben, zu einer gemeinsamen Sichtweise in den Debatten mit religiösen Führern zu gelangen. Damit dies gelingen kann, halten es Aktivist*innen für notwendig, dass Frauen sich in islamischen Inhalten weiterbilden, um einen gesellschaftlichen Dialog in ihrer Sprache führen zu können:

„If the Mullahs are using the language of Islam and we are using the language of international human rights conventions, there is a big clash that... and the society doesn't stand with us, the society is not used to the conventions or human rights principles. The society is used to this Mullah and what teachings come from him. So this is so critical that we become more engaged in the religious dialogue here.“ (Aktivistin, Interview, 24.3.2016)

Es sei zum einen notwendig, die Sprache der religiösen Führer zu sprechen, um auf diese Weise für frauenfreundliche Interpretationen des Islams argumentieren zu können. Weiterhin gehe es dabei nicht nur um Ausdrucksweisen, sondern auch um religiöses Wissen. Inwiefern Frauen dies helfen kann, zeigte sich im Rahmen einer Konferenz, bei der ein Mullah das Narrativ vertrat, Frauen würden Männer durch ihr Auftreten zu sexuellen Gedanken und verbotenen Handlungen provozieren, beispielsweise durch das Auftragen von Parfüm:

„We need to speak their own language, so that when they say, women are not allowed to put perfume, we have to reply back to them, that where are you talking from. I mean nobody questioned that Mullah, because we are not sure, where, maybe he's right, maybe it is in the religion.“ (Aktivistin, Interview, 10.3.2016)

Die Aktivistin betont, dass sich keine der anwesenden Frauen sicher war, ob sie über ausreichend Islamkenntnisse verfügte, um diesem Mullah zu widersprechen. Vor diesem Hintergrund unternehmen NGOs verschiedene Maßnahmen, um sich in frauenfreundlicher Interpretation des Islams weiterzubilden. In einer NGO legen beispielsweise Mitarbeiterinnen mit guten Kenntnissen in islamischem Recht ein internes Handbuch an, in welchem sie Argumente sammeln, wie für Frauenrechte im Rahmen der Scharia argumentiert werden kann. Auf dieser Grundlage führt die NGO interne Weiterbildungen durch. Darüber hinaus werden Schulungen über islamisches Recht genutzt, die AWN für Mitgliedsorganisationen anbietet. Weiterführende Workshops werden von internationalen feministischen Organisationen außerhalb Afghanistans durchgeführt:

„The strategies what we found through the help of Musawah which is an organization in Kuala Lumpur. Sisters in Islam and Musawah, they are the two. [...] Right now we trained a group of very elite group of women; but I want to make it very simple and take it to the provinces.“ (Interview, Aktivistin, 11.11.2014)

In diesen Workshops werden Erfahrungen und Strategien von Aktivist*innen anderer islamisch geprägter Länder an afghanische Aktivist*innen weitergegeben.¹⁹⁹ Die Inhalte sollen perspektivisch auch Frauen in den ländlichen Gebieten Afghanistans vermittelt werden.

Frauenfreundliche Interpretationen des Islams geben den Aktivist*innen Argumentationshilfen, um zum Beispiel zwischen göttlichen Prinzipien und menschlichen Interpretationen zu differenzieren. Gleichzeitig liefern diese eine Entscheidungsgrundlage, welche islamischen Prinzipien von den Aktivist*innen genutzt werden können, um die Gleichberechtigung zwischen den Geschlechtern zu begründen.²⁰⁰ So stellt Musawah

¹⁹⁹ Musawah <http://www.musawah.org/> und Sisters in Islam <http://sistersinislam.org.my/> (letzter Abruf jeweils 30.1.2020)

²⁰⁰ Eine weitere feministische Organisation, die juristische Argumentationshilfen für Frauenrechtsaktivist*innen in islamischen Ländern zur Verfügung stellt, ist Strategic Advocacy for Human Rights (SAHR): <https://www.sa-hr.org/> (früher: feminijtihad); hier eine Argumenta-

Gründe zusammen, die genutzt werden können, auf islamischer Basis gegen Kinderheirat, gegen Gewalt im Geschlechterverhältnis und für die Einhaltung der islamischen Bedingungen von Polygamie zu argumentieren.²⁰¹ Zusätzlich zu einer breiteren Schulung vieler Aktivist*innen sind Pläne angedacht, einige Frauen intensiv in einem frauenfreundlichen Islam auszubilden, um ein Gegenwicht und eine eigene Stimme gegen die in Überzahl vertretenen Mullahs zu schaffen:

„My idea is to find a group of committed women who are willing to study religion and to basically learn how to lobby for moderate Islam. [...] maybe a year course or a six months program. Like you know the way these Mullahs were speaking, in the conference, they were all speaking religion. And we did not have any women to speak the same language, we had only two or one person. So we have to increase our number.“ (Aktivistin, Interview, 10.3.2016)

Diese Art von Islaminterpretation setzt allerdings nach Meinung der Aktivistin vor allem voraus, dass die Frauen persönlich von einem moderaten Islamverständnis überzeugt sind und dies soweit möglich auch in ihrem persönlichen Umfeld leben. Sie erwähnt, dass zwar eine Reihe junger Frauen an der Scharia Fakultät der Kabul University studieren, allerdings sei aufgrund des dort gelehrt Curriculums nicht zu erwarten, dass sie sich anschließend für einen moderaten Islam einsetzen würden:

„You know the first thing, these girls go to university, what they are told? They need to dress up properly, if they are wearing jeans they will not be allowed, they have to cover up properly, so these women they themselves are reformed in the four years. [...] after the completion of four years, I don't think they will remain moderate.“ (Aktivistin, Interview, 10.3.2016)

Wird jedoch eine feministische oder frauenfreundliche Interpretation des Islams angewendet, sehen Aktivist*innen großes Potenzial darin, Geschlechternormen und soziale Praktiken auf religiöser Grundlage transformieren zu können.²⁰²

tion gegen so genannte Ehrenmorde mit Bezug zu Fällen in Afghanistan: <https://feminijtihad.files.wordpress.com/2014/06/honour-killings-e28093-myths-and-motives.pdf> (letzter Abruf: 30.1.2020)

²⁰¹ Vgl. z.B. <http://www.musawah.org/knowledge-building/tools/> (letzter Abruf 30.1.2020); Musawah 2009

²⁰² Zum Trend in der islamischen Welt, Frauenrechte auf der Grundlage der Religion und innerhalb eines religiösen Rahmens zu begründen, vgl. auch Schröter 2008, 2013; Segran 2013.

Notwendigkeit säkularer Argumente

Neben dem Ansatz, religiöse Argumente in der Auseinandersetzung mit religiösen Führern ins Feld zu führen, betonen Aktivist*innen aber auch die Notwendigkeit säkularer Argumente. Der Grund hierfür liegt aus der Sicht eines Aktivisten in der hohen Interpretationsvielfalt der religiösen Schriften:

„Sharia is a compilation of interpretation. Whenever a Mullahs, a conservative MP is saying that this part of the EVAW law is against Sharia, they [the women rights promoters] should not accept. Maybe they can accept, that's true, this is one of the interpretations, but why as a citizen I should accept your interpretation while there are many other interpretations which are in line with the constitution of Afghanistan, with the international Human Rights treaties and you know the best benefits of our society. [...] Because with only Sharia arguments, you will always come with a deadlock. Mullahs and MPs they have their own interpretation, we come with different interpretations, so how we can resolve this deadlock? There should be something. Even Mullahs they are talking, that when there is a deadlock, the best interest of the society resolve this. People should understand which of these interpretations protects our interest. Then they can select that one. This is the point that the secular arguments can provide in promoting women's rights.“ (Interview, Aktivist, 24.11.2014).

Die grundsätzliche Anerkennung der Interpretierbarkeit des Koran und anderer religiöser Schriften eröffnet zwar einerseits die Möglichkeit für feministische oder moderate Auslegungen, jedoch haben andere Interpretationen daneben ebenso Bestand. Der Aktivist argumentiert, dass jeder Mensch durch den Gebrauch seines Verstandes die religiösen Schriften auslegen kann, doch das ausschlaggebende Argument werde nie ein religiöses, sondern ein säkulares sein, d.h. eines zum Gemeinwohl der Gesellschaft. Deshalb ist eine ausschließlich auf religiösen Argumenten basierende Auseinandersetzung wenig zielführend, denn mit säkularen Argumenten lässt sich beispielsweise anführen, dass die Entwicklung des Landes durch eine hohe Zahl von Fällen von Gewalt gegen Frauen gehemmt werde, weil dies Kosten im Gesundheitswesen verursacht und einen Ausfall ihrer Arbeitskraft bewirkt. Dies weist auf die Notwendigkeit hin, die Bedürfnisse der Gemeinden und der gesamten Bevölkerung zu berücksichtigen und in die Auseinandersetzung miteinzubeziehen:

„We have very good people here. They can understand if we talk with them, in a way which is not against their culture, religion, for example their attitudes, their customs. If we are not going against them. Even if we want to change some of their bad customs [...] and we talk with them [...] in a manner that is not against, then they will accept it. And we were successful. [...] This was why the community and the government there

was a gap. For example, they need water and they provide cars. We have to go with the needs in a manner which is acceptable for them. We cannot in one day change the mind and customs. [...] gbv is a very sensitive case in Afghanistan.“ (Interview, NGO-Direktor, 4.8.2016)

Der Direktor einer EZ-NGO kritisiert, dass viele Programme der Regierung an den Bedürfnissen der Menschen vorbeigehen, insbesondere beim heiklen Thema Gewalt gegen Frauen. Eine Trainerin erläutert diesen Ansatz am konkreten Beispiel der Eheregistrierung:

„For example we told about the registration of marriage. Positive points for them. And we told them how they can refer the cases for us, and three or four cases from the Hajj and Haqaf department called us, that she or he get married and they want to take the registration of marriage, please help them in court.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Hier leistete die NGO nach einem Workshop einigen Mitarbeiter*innen des Religionsministeriums Hilfestellung bei den teilweise komplizierten administrativen Abläufen der Eheregistrierung. Auch wenn dies nur Einzelfälle sind, konnte die NGO den Bedürfnissen einiger Menschen entgegenkommen in der Hoffnung, dass sich daraus positive Entwicklungen oder Verbindungen in Gang setzen.

Einsatz von professionellen Expert*innen und Realitätscheck

In eine ähnliche Richtung geht die Strategie, Expert*innen zu den verschiedenen Themen einzuladen, die zu den religiösen Führern aus ihrer jeweiligen professionellen Kenntnis und Perspektive sprechen:

„We are using different methods, different people. The effect of gbv on womens health, we gave this topic to a doctor, to train them. The doctor can explain it from the different aspect, and for the social aspect the counsellor can explain. And from the Sharia aspect, because we have different kinds of expertise.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Mit dem Heranziehen von Expert*innen nutzt die NGO eine effektive Strategie, denn sie beauftragt eine Ärztin, die anhand von Fallbeispielen aus der Praxis darstellt, welche gravierenden Folgen Schwangerschaften für die Gesundheit früh verheirateter Mädchen haben. Gleichermäßen erläutert eine psychosoziale Beraterin exemplarisch, wie sich eine frühe Heirat und häusliche Gewalt auf die gesamte Familie auswirken kann. Damit werden den religiösen Führern die sozialen Konsequenzen der Geschlechternormen und –praktiken verdeutlicht, sodass anhand von Fallbeispielen aus der Beratungspraxis hinterfragt wird, ob diese wirklich zu glücklichen, zufriedenen Familien und Gemeinden

führen. Durch die sozialen Positionen der Expert*innen erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, dass die gegebenen Informationen und Perspektiven akzeptiert werden. Dieselbe Strategie wird in Konferenzen praktiziert, in welchen unterschiedliche Expert*innen zum Thema (s)gbv sprechen.

In einem ähnlichen Ansatz zeigen Aktivist*innen anhand der Argumentationen von Mullahs auf, an welchen Stellen religiös legitimierte Normen mit alltäglichen Realitäten kollidieren:

„We were just talking about the gender issue, violence against women, and emotional violence. They said, what do you call emotional violence? I said, for example, denying from visiting the family, relatives etc. And he said, yes, the husband has the right to deny the wife to see the cousins. I said, why? Because it is haram in Islam, my wife cannot sit beside her cousin. And I said, OK let's think it differently. And he exactly was, his chair was right here, and one of their female colleague was here, and female colleague here as well. And I said, you are just here, and she is your colleague? He said, yes. OK, do you feel anything wrong, that they are in the same table? Just sitting, just learning something, discussing? What do you think? No, this is different, this is work area, that is home. I said, no different. If it's only alone with the other people, so what's wrong? She can meet. The others said, oh yes, I leave my wife, she can go to relatives, it doesn't matter. But with me, with children, with mother, somebody else, maybe not very alone. And again, there was tough discussion on that, on that ... and he said no, but was a little shamed, just he was located between two females. [laughing].“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Hier werden Mullahs mit den Widersprüchlichkeiten ihrer Argumentation konfrontiert und dazu aufgefordert, die Stringenz, Sinnhaftigkeit und Alltagstauglichkeit ihrer starren Normen zu reflektieren, um zu überprüfen, ob es gerecht ist, diese nur einseitig für ihre Frauen anzuwenden, aber nicht für sich selbst. Ein ähnlicher Nebeneffekt ergibt sich bei Konferenzen, bei denen manche der Mullahs zum ersten Mal in ihrem Leben aus ihren Dörfern nach Kabul eingeladen und dort mit anderen Lebensrealitäten konfrontiert werden. Ein NGO-Mitarbeiter vertrat die Meinung, das einzige positive Ergebnis einer solchen Konferenz könnte sein,

„dass die Mullahs mal einer anderen Umgebung und anderen Gedanken ausgesetzt werden. Sie sind ein paar Tage in Kabul und können dadurch sehen, dass es noch was anderes gibt als ihre Welt, ihr Dorf. Aber ob das zu irgendeiner Veränderung führt, ist sehr fraglich.“ (FFN 3.3.2016)

Allerdings ist der Umstand nicht zu unterschätzen, dass sie bereits mit Frauen in einem Raum sind, Vorträge von Expertinnen und Politikerinnen hören und mit ihnen diskutieren, was ihnen ermöglicht, ihren eigenen Horizont zu erweitern. Das ist letztendlich mit der Hoffnung verbunden, dass dies auch zu neuen Perspektiven beiträgt.

Einfordern öffentlicher Unterstützung und Positionierung

In vielen der Aushandlungsversuche setzen sich Aktivist*innen zum Ziel, religiöse Führer aufzufordern, Frauenrechte öffentlich als Teil des Islams zu propagieren bzw. eine Verletzung dieser Rechte zu verurteilen. Dabei üben Aktivistinnen aufgrund der Tatsache, dass Gewalt im Islam abgelehnt wird, auch moralischen Druck aus und fordern gleichzeitig von den religiösen Akteuren Engagement ein, sich zu gesellschaftlichen Missständen zu äußern:

„We give the name of the conference: preventing sexual violence against women through Islamic perspective. In this room we had a working group and there is three, four religious scholars was with us. And there was a lot of discussions, a lot of discussions for more than two months was going on. And they said, no please change the name, and I said no. I emphasized, no no no, this is the name, I need you people should talk. And they said, in which part of Quran you see that Quran says that a woman should be abused sexually or mentally? Have you heard? And I said, no never. But I want you people should talk about this.“ (Interview, Aktivistin, 2.12.2014)

Nach der Erfahrung von Aktivist*innen wollen religiöse Führer nicht mit heiklen Themen wie sexualisierter Gewalt in Zusammenhang gebracht werden. Die Aktivistin appelliert an die religiösen Führer, öffentlich dazu Stellung zu beziehen, dass sich der Islam gegen Gewalt an Frauen ausspricht. Auch über soziale Medien fordern Aktivist*innen religiöse Führer respektvoll dazu auf, nicht zu aktuellen Fällen von Gewalt zu schweigen:

„When the rape cases happen, when the sexual harassment issues are there, when for example violence against women goes severe, I always question these religious leaders. I am like, why are you quiet? But it's not like attacking them. It's like, you know, asking them within that boundary.“ (Interview, Aktivistin, 10.3.2016)

Zum Einwerben von öffentlicher Unterstützung ist aus Erfahrung der INGO, die den runden Tisch mit 34 religiösen Gelehrten veranstaltete, hilfreich, wenn zunächst ein kleinster gemeinsamer Nenner vorab ausgehandelt wird. Hochkontroverse Themen wie

die Frage des Heiratsalters oder der Einschränkung bzw. Bedingungen für Polygamie wurden ausgelassen, dazu müssten weitere Aushandlungen erfolgen.

„There were some controversial topics and discussions. For example, one of them said: Islam promotes education for girls, but in this insecure environment, especially regarding sexual abuse, harassment, it is difficult. The facilitator said: we have to ensure an enabling environment for girls to be safe. It is also the responsibility of boys and men, not only of girls.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 6.4.2017)

Einige konfliktbeladenen Punkte konnten im Verlauf der Verhandlung noch besprochen und gelöst werden, beispielsweise die Frage, inwiefern Mädchen angesichts der Gefahr von sexuellen Übergriffen zur Schule gehen können. Hier werden religiöse Akteure dazu aufgefordert, nicht Täter und Opfer zu verwechseln und sich in dieser Hinsicht zu positionieren.

Bezug auf Rechtsstaatlichkeit

Als eine weitere Strategie binden NGO-Aktivist*innen die religiösen Führer ins staatliche Regierungssystem ein, um die Verbindung zwischen Klerus und Nationalstaatlichkeit zu stärken. Beispielsweise legt die NGO beim runden Tisch mit religiösen Gelehrten Wert darauf, dass auch die entsprechenden Ministerien öffentlich präsent bzw. öffentlich sichtbar sind:

„MoHRA advisor was present at the round table. [Name of NGO] then asked MoWA, MoHRA, MoPH and MoE²⁰³ to put their logo on the declaration as well. The declaration was published and printed and will also be used for billboards etc. in future.“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 6.4.2017)

Ähnlich argumentiert ein NGO-Direktor, wenn er darauf hinweist, dass traditionelle Lösungen zur Konfliktlösung auf Gemeindeebene nicht mehr über die Rechte von individuellen Frauen und Männern gestellt werden dürfen, weil dies nicht religiös legitimiert sei. Auch Mullahs müssten sich bei ihrer Mediation auf die Gültigkeit der staatlichen Gesetze beziehen:

„We told them that whenever you see the gbv victims, cases, or such types of violences, you have to contact the police, you have to inform the police, you have to cooperate with the police and solve this problem through law and order. This is law and order! Not through the common and illegal way. [...] Because for example if a gbv case happens in a family, the Mullah people used to sit and just, OK you have to give your own daughter

²⁰³ Akronyme für Ministerien für Frauen, Religion, Gesundheit und Bildung.

to them and solve this dispute. But this is very very bad. Because one girl was the victim, another girl will also become the victim of the revenge and to solve this dispute. [...] So we train them, no, this is not a good way, this is not in our Sharia, this is not in our religion. [...] You have to send the perpetrator to the law and order departments of police and prosecutors, to those people, so you have to follow the constitution of Afghanistan.“
(Interview, NGO-Direktor, 4.8.2016)

6.2.6 Grenzen der Verhandlung: Konfrontation statt Kooperation

Zu einer weiteren, jedoch umstrittenen Maßnahme zählt es, die religiösen Führer zu konfrontieren, die dadurch zu einem Machtkampf herausgefordert werden. Die Notwendigkeit einer solchen Strategie verweist auch gleichzeitig auf die Grenzen der Verhandlungsbereitschaft zwischen beiden Parteien, denn in Mazar-i-Sharif war diese Grenze erreicht, als Aktivistinnen merkten, dass die Mullahs in vielen Moscheen freitags gegen Frauen und Frauenrechte predigten:

„The main topic of all Mullahs is regarding the women. [...] all the time, they have in Friday speech for people for two hours, and this speech belong to women. And they reject, reject... and they say some topics against women. So due to this reason, the female activists from Mazar, we come together and we went to the Hajj and Haqaf department. And we told them: you don't have any other topics? Just it belongs to us? Why your Mullahs have this speech. But they said it doesn't belong to Hajj and Haqaf, some Mullahs that you pay their salary, like this, and after this they have a session and he invited us and they said to all of them: nobody speak after that without we give them agenda. I don't know if it's applicable or not, but they take this decision.“ (Interview, Aktivistin, 18.4.2016)

Die Aktivistinnen wenden sich nicht direkt an die Mullahs, sondern an die zuständige Regierungsstelle, indem sie dort das Überschreiten einer Grenze aufzeigen und um Intervention gegen die Mullahs bitten. Dadurch wird den *registrierten Mullahs* vorgeschrieben, ihre Predigten nur noch nach Vorgaben des Ministeriums zu halten. Jedoch ist aufgrund der fragilen Akzeptanz der Regierung unklar, ob sich die religiösen Führer auch daran halten.

Ein anderer Konflikt wurde offen auf der Bühne während einer Konferenz zu sexualisierter Gewalt und der Rolle des Islams ebenfalls in Mazar-i-Sharif ausgetragen. Ein Aktivist, der zugleich Geschäftsmann ist, äußerte sich in seiner Rede zum Geschlechterverhältnis, wofür er physisch angegriffen wurde:

„I can never forget that conference and the religious leaders did not accept my appearance with western dress and clean shaven. [...] My topic was directly related to the psychological impacts of sgbv. At the beginning of my speech I said religious leaders are important because they are influential. I said usually it is men who cause VAW because they are judgmental. E.g. [they say] high heel shoes is haram in Islam. Usually people say that women are guilty but I am saying men are weak if they are aroused because of tacking of high heels or the sight of it. This was the point why they attacked me. They started chanting Allahu Akbar very loudly which was scary. They grabbed the microphone away from me and then they grabbed me. You can imagine how scary that was.

Before my speech there was a religious leader who made statements: women who go out for any purpose they are all polluted, immoral. Also women teachers are immoral. Women working in NGOs have bad character, work for infidels, Christians, Jews, they are even worse than infidels.

Then it was my turn. There might be a certain percentage of women who are immoral. Also there are religious leaders who are wrong. I gave an example of a Mullah in Samangan who raped a girl. But I am not saying that all of you are like that. Women are clapping and religious leaders were burning from inside. They were just waiting for an opportunity to attack me. Then I said the point about the high heels and they attacked me.

The program was completely shattered. Mullahs made a meeting in the hall and decided to give a fatwa, a religious declaration and declared me as infidel. And I have to give Kalema²⁰⁴ and say sorry for the mistake I have committed, beg for forgiveness. I got the letter in writing and did not move, I put it in my pocket. The facilitator said the gentleman is sorry he said it. I went to the podium and said I didn't say anything. I can say the Kalema but not because of you.

My children did not go to school and my brother stayed at home and my father was shaking for one week. Other children said to my children: soon religious leaders will kill your father because of what he said. [...] After that statement I could not stay longer [in the conference]. I wanted to stay but people from security came inside with their weapons and told me to leave and they protect me. All women said they are at my side.

The religious leaders contacted three points [after the conference]: the shrine²⁰⁵, AIHRC, Ulema council. Each point did not support [the religious leaders] and told [them] that they supported [me]. I had to approach the governor and showed him the letter. [The governor] contacted the religious leaders and told them to stop, otherwise I would not live now. Afterwards I went to the main shrine and cleared my point and told them what happened.

²⁰⁴ das islamische Glaubensbekenntnis

²⁰⁵ Hier ist die zentrale Moschee gemeint

I have experienced this many times. Even if I am harmed or killed, such conferences should not stop. For the enlightenment and for enforcing law there have to be some sacrifices and I am ready for that.

Selection criteria [of conference participants] should be paid attention. Here, it was like bringing a terrorist and sitting him next to enlightened university student. Then such consequences are unavoidable.“ (Interview, Aktivist, 11.8.2016)

Der Konflikt wird unterschiedlich bewertet: Nach seiner eigenen Deutung macht ihn sein Auftreten in westlichem Anzug und ohne Bart in den Augen der religiösen Führer zum politischen Gegner, weil er mit seinem äußeren Erscheinungsbild den Westen verkörpert. Gleichzeitig sieht er den eigentlichen Anlass für den Konflikt in seinem Vorwurf gegenüber den religiösen Führern, zur Gewalt gegen Frauen beizutragen. Er wird dann von den Mullahs zunächst öffentlich zum Ungläubigen erklärt und daraufhin aufgefordert, dies durch das Glaubensbekenntnis rückgängig zu machen. Er zieht eine Verbindung zum Lynchmord Farkhundas, welcher sich an der (falschen) Anschuldigung entzündete, sie habe einen Koran verbrannt. Hier zeigt sich ein Machtkampf, der, wie er selbst sagt, bereits zum wiederholten Mal stattfindet. Beendet wird dieser erst durch die Intervention des Gouverneurs, der offensichtlich über diese Autorität verfügt. Eine NGO-Mitarbeiterin in Mazar lobt den Aktivist für seine Standhaftigkeit und seinen Mut. Sie sieht in dieser öffentlichen Konfrontation den Versuch, eine hegemoniale Machtposition zu durchbrechen, was eine Verschiebung sozialer Normen ermöglicht. Ein Unterstützer von Frauenrechten, der als Psychologe einen Vortrag auf einer ähnlichen Konferenz in Kabul hielt, kommt in seiner Interpretation des Konflikts jedoch zu einem gegenteiligen Schluss. Nach seiner Einschätzung stehen persönliche Gründe hinter diesem Konflikt, und er ist der Meinung, dass solche offenen Konfrontationen nur zu einer Verhärtung der Fronten führen statt zu einer Veränderung im Verhalten der religiösen Führer oder in den gesellschaftlich akzeptierten Normen (Gesprächsnotiz, 22.8.2016).

Die Tatsache, dass der Aktivist es als Mann und als erfolgreicher Geschäftsmann wagt, in Konfrontation mit den religiösen Führern zu gehen, gibt einen Hinweis darauf, warum NGO-Aktivistinnen nur selten solche Auseinandersetzungen provozieren, denn sie

sind als Frauen und als NGO-Mitarbeiterinnen in einer weitaus weniger mächtigen Position. Weiterhin scheint er Beziehungen zum Gouverneur zu haben, denn dieser erweist sich letztendlich als der Einzige, der den Konflikt beilegen kann.

Aus den dargestellten Aushandlungs- und Auseinandersetzungsprozessen lassen sich Mechanismen der politischen Praxis ablesen, die sich innerhalb dieser Spannungsfelder entwickelten und auch heute noch relevant für die politischen Interventionen von Frauenrechts-NGOs sind.

6.3 Allianzen und Nicht-Interventionen

Infolge der Kriege zeichneten sich ab 1978 Umbrüche in den politischen Machtstrukturen ab, die sich auf Geschlechternormen und Gewalt gegen Frauen auswirkten. Innerhalb des Rechtspluralismus bildete sich eine Schicht von politischen Machtakteuren heraus, die zwischen den verschiedenen normativen Systemen fluktuieren, sodass sie innerhalb des staatlichen Rechtssystems kaum greifbar sind, auf das sich Frauenrechts-NGOs beziehen. Im Umgang von Frauenrechts-NGOs mit diesen Machtakteuren offenbaren sich die begrenzten Möglichkeiten im Rahmen von Aushandlungs- und Übersetzungsprozessen aufgrund dieser ungleichen Machtverhältnisse.

6.3.1 Politische Affiliationen, Patronage-Netzwerke und Geschlechternormen nach 2001

Die politische Macht der lokalen Governance ist von gegenseitiger Abhängigkeit und von Fluidität geprägt. Loyalitäten verändern sich zwischen Gruppen je nach Anliegen kontinuierlich, und auch Parteien schließen sich unter Umständen bezüglich eines Anliegens zu einer Allianz zusammen, obwohl sie sich hinsichtlich eines bestimmten Problems in Konkurrenz oder in Gegnerschaft befinden (vgl. Barfield 2010: 10). Die Legitimation politischer Macht wird letztendlich daran bemessen, inwiefern sich eine Führungsperson um die Bedürfnisse der Bevölkerung kümmert, sodass Klient-Patron-Verhältnisse auf der Basis reziproker Austauschbeziehungen²⁰⁶ einen großen Stellenwert im Machtgefüge einnehmen. Eine Führungsperson, die den Ansprüchen und Erwartungen

²⁰⁶ Zur Bedeutung von Reziprozität als strukturierendes Element der afghanischen Gesellschaft vgl. Lindholm 1982; Andersen 2013

ihres Klientels nicht mehr genügt, kann sehr schnell ihre Macht verlieren.²⁰⁷ Solche Dynamiken und Muster wirken sich auch auf Mechanismen der politischen Praxis in den Strukturen der Zentralregierung aus. So bewegen sich auch staatliche Politiker in einem dichten Netz unterschiedlicher Interessenlagen, Verpflichtungen und Abhängigkeiten, was ihre politische Entscheidungsfindung beeinflusst (vgl. Baldauf 2013).

Politische Macht entfaltet sich dabei nur teilweise aus den Handlungsmöglichkeiten, die einer bestimmten Position zugeschrieben werden: Macht und Einfluss üben auch Inhaber religiöser Ämter aus, und Autorität kann zusätzlich zur eingenommenen Position in Behörden, der Polizei oder im Militär in verwandtschaftlichen und anderen Beziehungen begründet sein, auf ökonomischen Möglichkeiten beruhen oder sich auf Waffengewalt stützen.

Entwicklungen von Machtstrukturen nach 2001

Durch die Nationalisierung und später auch Internationalisierung der afghanischen Kriege weiteten sich im 20. Jahrhundert die Mechanismen lokaler Governance zu weitläufigen Patronage-Netzwerken aus, die sich strukturell veränderten. Eine neue Generation militärischer Kommandeure, die für die Mudschahedin oder für die Najibullah-Regierung gekämpft hatten, ersetzte sukzessive die lokalen Eliten, die vor 1978 die relativen Machtpositionen lokaler Governance besetzten. Die Kriegsgewinner konnten ihren Reichtum und ihren Waffenbestand vergrößern und dafür nutzen, die vormals unsicheren Machtpositionen einzunehmen und zu festigen. Nach dem Fall des Talibanregimes etablierten sich die politischen Führer in der zentralstaatlichen Regierung, die sich aus den verschiedenen Widerstandsparteien und der aus Mudschahedin-Kämpfern bestehenden Nordallianz zusammensetzten (vgl. Ruttig 2014). Ihre Patronage-Netzwerke unterwanderten lokal bestehende Strukturen. Die überwiegende Anzahl der Warlords²⁰⁸

²⁰⁷ Einen solchen Abstieg dokumentiert Baldauf (2013) am Beispiel eines Provinzgouverneurs in Kunduz.

²⁰⁸ Mit dem Begriff *Warlord* wurden ursprünglich relativ unabhängige Regenten über einzelne Teile eines Landes deklariert, was in Afghanistan zunächst auf unabhängige Mächtige während des Bürgerkrieges übertragen wurde. Heute wird er sowohl von Afghan*innen wie von Ausländer*innen nahezu inflationär für jeden genutzt, der Macht mit Waffengewalt durchsetzt. Jedoch sind Warlords heute in staatliche und soziale Positionen und Netzwerke eingebunden (vgl. dazu Schetter / Glassner 2009; Ruttig 2014)

der Bürgerkriege der 1990er-Jahre bekleiden heute wieder mächtige Positionen und Ämter in Regierung, Verwaltung, Justiz und Parlament (vgl. Barfield 2010: 272 f. und 302).²⁰⁹ Da sie wenig Interesse für das Wohlergehen der Bevölkerung aufbringen, fehlt ihnen in den Augen der Communities zwar die Legitimation für ihre Position, andererseits sehen die lokalen Gemeinschaften über die Kriegsverbrechen ‚ihrer‘ Warlords hinweg, weil sie sich im Gegenzug Schutz vor den Taliban oder anderen bewaffneten Gruppierungen erhoffen (vgl. Barfield 2010: 282). Dadurch stabilisierten sich bestehende Patronage-Netzwerke, die heute vorwiegend auf Waffengebrauch und Korruption basieren.

Wie engmaschig das Netz der politischen Akteur*innen von Zentralregierung, Klerus und lokaler Governance auf lokaler Ebene ist, beschreibt eine Aktivistin folgendermaßen:

„A warlord in a community, for example – he has so many gunmen, he has so much money that he has taken from other people, and [...] to keep people under his control, he needs some religious supporters. So what he does, he goes and pays for the mullah to be on his side. Or continues building mosques or buying Qurans. [...] So they are part of the same team, and many times they are the same people as well. So one of them is needed for the other to survive. [...] The grip that they have on communities is through religion. They also have at the same time guns in their service, they have gunmen [...], and they buy people literally. [...] Because they are so powerful they would ensure that the governor is actually from them. Chief of police is from them, so it's their son, or their uncle, it's a very much netted structure.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016).

Politische Strategien der Internationalen Gemeinschaft verstärkten diese Patronage-Netzwerke noch zusätzlich, denn sie integrierten Warlords in die staatlichen Strukturen mit der Intention, dadurch Rechtsstaatlichkeit und Demokratie zu festigen und Stabilität des politischen Systems zu gewährleisten. Aufgrund dieses Kalküls wurden die ehemaligen Mudschahedin nach 2001 im Rahmen des Petersberg-Prozesses in der Regierung eingesetzt (vgl. Schetter 2010: 136 ff.). Um Regierungsangehörige, die Kriegsparteien

²⁰⁹ Einige prominente Beispiele sind General Dostum (Vizepräsident seit 2014), Atta Noor (Gouverneur der Provinz Balkh, 2004-2017), Karim Khalili (Vizepräsident 2004-2014, Vorsitzender des Hohen Friedensrates 2017-2018), Abdul Rassoul Sayyaf (MP seit 2005, Präsidentschaftskandidat 2014, 2019), Ismael Khan (Gouverneur von Herat und Minister für Wasser und Energie 2004-2013).

während des Bürgerkrieges anführten, vor juristischer Strafverfolgung zu schützen, verabschiedete die afghanische Regierung 2008 ein Amnestie-Gesetz²¹⁰, das die Strafverfolgung von Kriegsverbrechen, die zwischen 1978 und 2001 verübt wurden, nahezu ausschließt. Die internationale Gemeinschaft akzeptierte das Gesetz. Von der Regierung erhielt die Unabhängige Menschenrechtskommission 2005 den Auftrag, einen Bericht über Kriegsverbrechen von 1978 bis 2001 zu erstellen. Nach seiner Fertigstellung 2011 wurde jedoch seine Veröffentlichung sowohl von der Regierung als auch von der Internationalen Gemeinschaft verweigert.²¹¹

Diese Entwicklungen wirkten sich sowohl auf der strukturellen Ebene der Geschlechternormen als auch auf der Ebene der juristischen Bearbeitung einzelner Fälle von Gewalt gegen Frauen nachteilig aus.

Wirkungen dieser Entwicklungen auf Gewalt gegen Frauen und Geschlechternormen

Hinsichtlich einer restriktiven Geschlechterpolitik ergaben sich Kontinuitäten der Mudschahedin-Regierung auf politischer und rechtlicher Ebene. Der Islam wurde als Grundlage der Verfassung von 2004 festgelegt²¹², sodass der neuen Regierung hierdurch ermöglicht wurde, religiös legitimierte restriktive Geschlechternormen durch staatliche Politik nach 2001 fortzuführen, sofern keine explizit davon abweichenden Regelungen wie z.B. das ERAW Gesetz vorliegen.

Weiterhin wurde die Formierung eines Rechtsstaats bereits zu Anfang durch das Einsetzen von Kriegsverbrechern in die Regierung und durch das sie legitimierende Amnestie-

²¹⁰ Eine Einordnung und ein Auszug aus dem Gesetz finden sich hier: <https://www.afghanistan-analysts.org/after-two-years-in-legal-limbo-a-first-glance-at-the-approved-amnesty-law/> (letzter Abruf 30.1.2020)

²¹¹ Hinweise auf diese Vorgänge sind hier nachzulesen: <https://www.afghanistan-analysts.org/correcting-details-more-on-the-nyt-reporting-the-human-rights-mapping/> (letzter Abruf 30.1.2020)

²¹² Die unautorisierte englische Übersetzung der Verfassung Afghanistans kann z.B. hier eingesehen werden: <https://president.gov.af/en/wp-content/uploads/sites/4/2017/01/TheConstitution.pdf-english.pdf> (letzter Abruf 30.1.2020). Diese erklärt Afghanistan zur islamischen Republik, den Islam zur Staatsreligion und verfügt, dass kein Gesetz dem Islam widersprechen darf (vgl. Meininghaus 2007: 6). Diese generische Aussage führte in der Folge zu Konflikten zwischen Regierungs- und Justizinstitutionen, beispielsweise über die Zulässigkeit von Kabelfernsehen, welches in der Diskussion stand, Promiskuität zu fördern. Ebenfalls ist dort festgelegt, dass Fälle, für die keine Regelung in der nationalen Gesetzgebung besteht, nach islamischem Recht entschieden werden (vgl. ebd.).

Gesetz unterminiert. Viele der staatlichen Akteure der zahlreichen Regierungen nach 2001 sind für Verbrechen gegen Frauen mittelbar oder unmittelbar verantwortlich, was sowohl sexualisierte Kriegsgewalt als auch andere Formen von Gewalt gegen Frauen umfasst. Eine Aktivistin von RAWA berichtet von diesen Verstrickungen der aktuellen Politikerriege, indem sie Fälle von Gewalt gegen Frauen aufführt:

„They committed a lot of crimes during 1992 and 1996 without any investigation, without any trial they come back to the power, and at that time they were only a commander and now they are police commander, of police chief [...], or some of them like Dostum, or Khalili, or Fahim, [...] the people who committed crime and they are responsible for sexual violence, they are in the power. [...] For example the guy now he is our interior minister, [...] he was the one, the commander of the Afshar massacre, and during that massacre many many women [were] raped. And now he is home minister. And Dostum, he is now our vice president. He is the one who has militia, who has paramilitary, he commit a lot of war crimes, and he was leader of them.“ (Interview, RAWA-Aktivistin, 13.3.2016)

Aufgrund der Straflosigkeit führender Regierungsmitglieder, die Kriegsverbrechen begangen haben, betrachten sich auch andere Machtakteure als über dem staatlichen Gesetz stehend. Eine Aktivistin erläutert, wie sie dies von der allgemeinen Bevölkerung unterscheidet:

„Die normalen Leute haben total Angst davor, ins Gefängnis zu kommen. Wenn sie keine Verwandten haben, die in mächtigen Positionen sind. Nur die mächtigen Leute machen sich nichts aus Strafen.“ (FFN 3.4.2017)

Demnach fühlen sich nicht alle Menschen frei und können staatliche Sicherheits- und Justizmechanismen ignorieren. Dies ist allerdings genau denjenigen Personen möglich, die Verbindungen zu mächtigen Akteuren haben oder selbst solche sind, sodass sich ein Teufelskreis der Macht ergibt und sich Unrechtsstrukturen verfestigen.

Wenn Machtakteure sexualisierte Gewalt ausüben, sind solche Übergriffe von derart ungleichen gesellschaftlichen Machtverhältnissen gekennzeichnet, dass es für die betroffenen Frauen und für deren Familienangehörige und Ehemänner unmöglich ist oder als unsicher erscheint, sich gegen diese zu wehren. Aus einer Provinz außerhalb von Kabul berichten Aktivistinnen von folgenden Zusammenhängen:

„EVAW department head is related to the governor and so there are problems. Have more and more child rape cases (16 girls last year). Most raped by a teacher, mullah or other powerful people. The Head of Police is serious and has brought lots of changes in

police stations which reduces their abuse of women.“ (unveröffentlichte Falldokumentation, 10.2016)

Aber auch Frauen sind in Machtnetzwerke involviert, denn ebenso wie für Männer sind auch sie auf solche Beziehungen angewiesen, um erst in Machtpositionen zu gelangen und sich dann in ihnen zu halten. Dies hat zur Folge, dass sich auch Frauen in politischen Funktionen oftmals nicht in erster Linie der Bevölkerung oder ihren eigenen Überzeugungen verpflichtet fühlen, sondern denjenigen, denen sie ihr Amt verdanken. Eine Aktivistin erläutert diese Abhängigkeitsverhältnisse, die auch zum Nachteil für NGOs reichen:

„And men in the politics, at least in the past few years, they also have learnt to use women politicians for their own purpose. Because a woman politician needs money and needs resources and political power to survive. So if I'm an MP this year and next year is the election, I go to a warlord and I ask his support and he says, ‚Ok, then I want you to do these things for me.‘ I say, ‚Ok‘. I want to be in power, I want to become an MP again next year in the election. So he pays for all my expenses, he supports me, he promotes me and then I, like, for example one of his ways is to go against women NGOs to talk against women NGOs or women shelters or promote negative propaganda against them because that's what the religious groups want.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Aufgrund dieser Verflechtungen vernachlässigen selbst Frauen in politischen Machtpositionen die Interessen der von Gewalt betroffenen Frauen zugunsten ihres eigenen Machterhalts. In einem solchen Fall²¹³ hatte eine Staatsanwältin mit guten Beziehungen zum Gouverneur ihrer Provinz dafür gesorgt, dass eine junge Frau gegen die Bezahlung von 900 US-Dollar in die Familie ihres gewalttätigen Ehemanns zurückgeschickt wurde. Eine Frauenrechts-NGO berichtete in einem Koordinationsgremium zur Unterstützung von gewaltbetroffenen Frauen über diesen Vorgang, woraufhin der Gouverneur dieser Provinz der NGO anordnete, nicht weiter davon zu reden.

Gewalt gegen Frauen durch mächtige Akteure findet in unterschiedlichen Formen statt. Insbesondere in Regionen, in denen keine Taliban regieren, werden Vergewaltigungen und andere Formen sexualisierter Gewalt im öffentlichen Raum durch militärische Kommandeure von Milizen verübt, wie eine Aktivistin erklärt:

²¹³ Fall dokumentiert am 13.8.2016

„But another part of Afghanistan, which is so-called peaceful part, like north part of Afghanistan, it's also not peaceful for women. Because unlikely, if you're looking at sexual violence, especially rape and other sexual violence, it is more happened in the peaceful part, not in the part under the Taleban, the places under the Taleban. Commanders, and warlords, and people who are in the north part of Afghanistan, or in the central part of Afghanistan, they commit these things.“ (Interview, RAWA-Aktivistin, 13.3.2016)

Diese Entwicklung bestätigt auch eine Frauenrechts-NGO, die Frauen psychosozial berät:

„[We receive] more challenging cases nowadays, e.g. rape cases by commanders.“ (unveröffentlichte Falldokumentation, 18.12.2018)

Oftmals wird versucht, sexualisierte Gewalt durch Machtakteure im Rahmen einer Heirat zu legalisieren, die gegen den Willen des Mädchens erzwungen wird, und in welche die Eltern aufgrund einer ökonomischen Notlage oder eines anders gearteten Abhängigkeitsverhältnisses einwilligen. Manchmal geschieht dies auch, um sich generell Vorteile zu verschaffen. So verzeichnen Frauenrechts-NGOs regelmäßig Fälle, in denen Kommandeure die Eltern junger Mädchen auffordern, sie ihnen zur Frau zu geben (vgl. FFN 2012).

Weitere, nicht legalisierte Formen von Gewalt gegen Frauen sind Zwangsprostitution²¹⁴ und sexualisierte Übergriffe. Letzteren sind häufig Frauen und Mädchen ausgesetzt, die in Gefängnissen inhaftiert oder in Resozialisierungseinrichtungen für Jugendliche untergebracht sind (Juvenile Rehabilitation Centers, JRC):

„JRC and women's prison: Prevalence of sexual abuse and rape by wardens, commanders. Prison: Female commander abused women – she got dismissed / put to another job in MoJ. The same happened in JRC. And police officers asked commander to offer beautiful girls to them.“ (FFN 2012)

²¹⁴ Prostitution ist nach staatlichem Recht kriminalisiert, da es sich um außerehelichen Geschlechtsverkehr handelt, sowie religiös und sozial tabuisiert. Aufgrund von Armut findet sie jedoch vielfach statt: beispielsweise prostituieren sich Witwen, um für sich und ihre Kinder den Lebensunterhalt zu sichern (FFN 2012). Auch die Erzwingung von Prostitution ist staatlich sanktioniert. So bestimmt das EAW Gesetz für Personen, die Frauen zur Prostitution zwingen, sieben bis zehn Jahre Haft (vgl. EAW Gesetz, Art. 18).

Sexuelle Vergehen durch Sicherheitskräfte wie Polizei oder Militär sind nicht nur gegenüber inhaftierten Frauen, sondern auch gegenüber Kolleginnen keine Seltenheit, wie dies eine GO in folgendem Bericht dokumentiert:

„Security forces are also known to be perpetrators of SGBV, abusing prisoners or female colleagues.“ (unveröffentlichter Bericht einer GO, 2015: 3)

Aufgrund der ungleichen Machtverhältnisse ist weder eine Strafverfolgung der Täter*innen noch ein Schutz der betroffenen Frauen oder ihrer Unterstützer*innen durch rechtstaatliche Mechanismen gewährleistet. Frauenrechts-NGOs gehen auf unterschiedliche Weise mit diesen Herausforderungen um.

6.3.2 Umgang der Frauenrechts-NGOs mit diesen Machtverhältnissen

NGO-Mitarbeiterinnen, die von Gewalt betroffene Frauen unterstützen, erhalten häufig Bedrohungen jeglicher Art von der Täterseite. Während sie bereits bei gewöhnlichen Interventionen gegen häusliche Gewalt negative Konsequenzen befürchten müssen, gilt es bei der Unterstützung von Frauen, die von Übergriffen mächtiger Personen betroffen sind, besondere Vorsicht walten lassen. Eine Aktivistin, die Fälle von Gewalt gegen Frauen in verschiedenen Provinzen untersuchte, sammelte entsprechende Erfahrungen. In einer Provinz recherchierte sie zu einem Gewaltfall, in welchen sowohl der Gouverneur als auch der untersuchende Staatsanwalt und der zuständige Richter verwickelt waren:

„[X.] told them very clearly what they did wrong. [...she] wrote it in her report. The governor didn't accept the report and wrote another one. She did not accept it. The governor said, if she ever comes to [province] again she will be killed.“ (FFN 4.2017)

Da die Machtakteure entweder selbst in der Regierung tätig oder mit Regierungsangestellten vernetzt sind, bestehen neben den physischen Bedrohungen der Aktivist*innen zusätzliche Gefährdungslagen. Werden die Anschuldigungen gegen die Täter in der Öffentlichkeit oder im Rahmen eines Gerichtsverfahrens offengelegt, kann dies negative Konsequenzen für die soziale und familiäre Reputation der Aktivist*innen sowie einen möglichen Schaden für die NGO nach sich ziehen. Dies kann mitunter die Existenz der Organisation gefährden, denn sie ist auf die Zusammenarbeit mit der staatlichen Verwaltung und mit den Justizorganen angewiesen. Den langen Arm der Behörden bekam auch eine Frauenrechts-NGO zu spüren, als sie die Vergewaltigungen von Mädchen in

einem staatlichen Jugendgefängnis enthüllte und in den entsprechenden Gremien publik gemacht hatte. Daraufhin wurden die Finanzberichte der NGO besonders akribischen und kritischen Prüfungen seitens der Behörden unterzogen (unveröffentlichte Falldokumentation, 10.2016).

Um solche Konsequenzen zu vermeiden und trotzdem wirksam zu sein, nutzen Frauenrechts-NGOs verschiedene Strategien.

Fragile Unterstützung von Betroffenen

Eine Maßnahme ist es, die Betroffenen soweit als möglich zu unterstützen, ohne die Täter öffentlich anzugreifen. Dies geschieht durch gesundheitliche und psychosoziale Hilfe, da eine solche Unterstützung weder die familiäre Struktur infrage stellt noch eine Veröffentlichung der Tat vorsieht.

In Bezug auf die Rechtsberatung können Bedrohungen der Mitarbeiter*innen jedoch dazu führen, dass die NGO die Unterstützung der Frauen vollständig aufgeben muss, denn hier steht für den Täter zu befürchten, dass der Fall durch ein Gerichtsverfahren der Öffentlichkeit bekannt wird. Eine solche Konstellation beeinträchtigt die Sicherheit, wie dies in der Besprechung der jährlichen Fälle einer NGO deutlich wird:

„[province x]: Security is big problem, high levels of murder, robbery, including threats against lawyers leading to cancelling contracts with 12 clients.“ (unveröffentlichte Falldokumentation, 18.12.2018)

Hier bezieht sich die Frage der Sicherheit nicht auf Terroranschläge, sondern auf das Ausmaß an Gewalt in der Gesellschaft und auf die Straflosigkeit, d.h. die Wirkungslosigkeit rechtstaatlicher Mechanismen, um auf diese Gewalt mit Rechtsmitteln zu antworten. Aufgrund dieser allgemeinen Unsicherheitssituation und wegen der massiven konkreten Bedrohungen musste die NGO im Jahr 2018 die rechtliche Unterstützung von zwölf Frauen in dieser Provinz aufgeben²¹⁵.

²¹⁵ Vergleichbar damit dokumentiert eine UN-Studie 237 Fälle von Gewalt an Frauen in 22 Provinzen, in denen die betroffenen Frauen zunächst Anzeige erstattet hatten, dann aber zu einer außergerichtlichen Mediation gedrängt wurden. Diese Fälle beinhalten Tatbestände, bei denen eine strafrechtliche Verfolgung gesetzlich vorgeschrieben ist. In weiteren 280 dort dokumentierten Ermordungen von Frauen kam es in nur 18% der Fälle zu Verurteilungen (vgl. UNAMA/UNOHCHR 2018).

Das System von innen verändern

Um für Frauen effektiv Unterstützung anzubieten und gleichzeitig mächtige Akteure in dieser Hinsicht beeinflussen zu können, plädieren manche Aktivist*innen für eine intensive Arbeit innerhalb der Regierung. In diesem Zusammenhang ist jedoch nicht die Seite der Regierung gemeint, die Rechtstaatlichkeit und Demokratie propagiert und in ihren Gesetzen umsetzt. Damit sind Regierungsinstitutionen als Ort gemeint, in denen Machtakteure sich als über dem Gesetz stehend betrachten und einflussreiche Positionen bekleiden. Aufgrund dieses Machtungleichgewichts ist es aus der Erfahrung dieser Aktivist*innen notwendig, nicht konfrontativ zu agieren, sondern innerhalb dieser Einrichtungen zu arbeiten und diese von innen zu verändern:

„There are many who use confrontational, you know, strategies, but they are left outside. They do not... you are not allowed to engage. Because if you want to change something you have to engage with that. You just can't stay outside this building and keep throwing stones and say, 'This building is bad and bad and bad.' But I have to come inside and say, 'Ok what if I put this here? This looks better. What if I for example fix this here?' [...] Maybe if I am stay outside and keep shouting and making noise. Maybe I am very much attractive to media. I go to the media and shout and make it public, but then I don't have any real impact on the lives of the people that I am fighting for.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Nach Meinung der Aktivistin verpuffen offene Aktionen und Konfrontationen in ihrer Wirkung, denn sie dienen lediglich dem Zweck, sich wirkungsvoll medial in Szene zu setzen. Aufgrund dieser Strategie, die impliziert, sich in ein als falsch angesehenes System hineinzubegeben, sehen sich Aktivist*innen vor die ständige Herausforderung gestellt, das richtige Maß zu finden, d.h. wie weit sie hierbei gehen können.

„It's easy for me to stay out of the government and keep for example the things I gather about them, I keep sharing in the media and shout about it. [...] But then the only thing that would have, for example, impact the women would be that the ministry would never allow them to engage with me. They would say, 'If [X.] comes here again, close the door to her. She is not allowed.' So then I can't do anything. [...] And so many other people are also engaging and working with the government. Many have realized that it's just you have to get inside in order to change. [...] Because I work inside the ministry with the women and the police, women in the army. So I have to be careful that the moment for example I destroy them in public, I will not be allowed next day to engage with these women. So for me, in order to reach for my bigger, you know, objective, I have to make these alliances. I have to become more sort of careful and how I for example use the information I gather or the interactions I have with them.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Kritische Äußerungen der NGO-Aktivist*innen bergen das Risiko, ihre Arbeit nicht mehr wirkungsvoll durchführen zu können. Sie sind sich der Gefahr bewusst, aus ihrem Arbeitsfeld ausgeschlossen zu werden, sobald sie die Täter öffentlich angreifen. In der Konsequenz bedeutet dies ein Ende der Zusammenarbeit und zugleich, einen Schlussstrich unter die Unterstützung von betroffenen Frauen und die Beeinflussung der Machtakteure zu ziehen. Aus diesen Überlegungen resultiert, möglichst eine Taktik der kleinen Schritte anzuwenden:

„And I do for example lots of policy work as well with these ministries, we create for example anti-harrassment in the work place, but they are not perfect. [...] But that's a sort of a start because we never even had this. So we have to kind of I think go step by step and make it actually more impactful on the lives of the people that we are trying to represent or fighting for. [...] Men who are generals for example, who have been in the army for 20, 40 years they sit in my trainings. I talk to them and they sit in trainings in which I bring in the young women as well and they start engaging. They start for example learning about the laws.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Eine weitere Möglichkeit zur wirkungsvollen Intervention sieht eine Aktivistin im Einbeziehen von anderen Personen: Statt Übergriffe gegen Frauen publik zu machen und die Verantwortlichen damit direkt zu konfrontieren, involviert sie andere Entscheidungsträger, die in diesem Arbeitsbereich Verantwortung tragen.

„There are so many sexual harassments issues among [the policewomen]. I try to help them, I find ways for them, I go to the men, but the way I work is that I do not publicize it. At all. But I find different ways, I go to her supervisor, I go to another man and use all these traditional sort of, you know, means of engaging with them as an elder: ‚Oh, I came to you because you are an elder here. I trust you. We are like your sister. Can you find a way to help this woman?‘ I use all these different tricks because there is no other way.“ (Interview, Aktivistin, 24.3.2016)

Sie nutzt dabei eine respektvolle Ansprache, bezieht sich auf traditionelle Rollen von Community-Ältesten und vermeidet Konfrontation und offene Kritik. Stattdessen bittet sie diese um Unterstützung und Schutz für die betroffenen Frauen.

Allianzen mit Warlords

Andere NGOs gehen jedoch im respektvollen Umgang und in der Kooperation mit Machtakteuren noch einen Schritt weiter. Sie bemühen sich um Allianzen mit diesen mächtigen Personen, sodass sie Schutz für sich und ihre Klientinnen erhalten und mehr Einfluss auf die Bevölkerung zur Erweiterung von Frauenrechten gewinnen.

Eine NGO beschritt dabei einen ungewöhnlichen Weg. Mehrere der ehemaligen Mudshahedin-Führer, die heute hohe politische Ämter bekleiden, wurden von dieser während einer „16 days of activism“-Kampagne angefragt, Zitate über Frauen und Frauenrechte mit ihrem Namen zu unterstützen, welche daraufhin auf großflächigen Plakaten an zentralen Orten Kabuls aufgehängt wurden. Fast alle der angefragten Kriegsherren unterstützten die Aktion, und Vizepräsident Dostum übernahm sogar die Druckkosten:

„More than 16 high officials ministers, CEO [participated]. Sayyaf [was asked to support the message] on how to stop stoning but he didn't want. He gave message to stop violence against women. [We had] budget for only 3 or 4 [billboards] but Dostums office printed more than 100 billboards. Just those in position, not MPs. One of the great achievements of the project. Ayna, Dostums TV, offered to broadcast for free.“ (Workshop notes, 4.8.2016)

Eine solche medienwirksame Unterstützung von Frauenrechten durch die Machtakteure zahlt sich nach Meinung dieser NGO besonders für die Arbeit in den Provinzen aus, denn dort besteht noch ein größerer und direkterer Einfluss der Warlords als in Kabul. Zwei Wirkungen würden dadurch erzielt: Einerseits werden die Ziele der NGO gefördert, Frauen vor Gewalt zu schützen und Frauenrechte zu stärken, und zum anderen kann die NGO ihren eigenen Bekanntheitsgrad auch in hohen Kreisen steigern:

„In Kabul there are maybe 2,000 NGOs like us. But [name of NGO] is one of them who is known by the strong people like Abdullah Abdullah, like Dostum, president Ashraf Ghani, even Ustad Sayyaf. So all of them now know [name of NGO].“ (Interview, NGO-Mitarbeiter, 14.3.2016)

Von anderen Aktivist*innen wird diese Aktion jedoch aufgrund der Verbrechen gegen Frauen, welche diese politischen Akteure begangen oder gedeckt haben, kritisch beurteilt und abgelehnt:

„Ich erzähle von der Haltung des Advocacy Managers von [NGO], mit verschiedenen Warlords, u.a. Sayyaf, gute Beziehungen zu unterhalten und durch sie für Frauenrechte zu arbeiten. [X.] ist entsetzt, Sayyafs Sohn oder Neffe war an den Gruppenvergewaltigungen von Paghman beteiligt.“ (FFN 26.3.2016)

Hier wird ein Glaubwürdigkeitsverlust in die Arbeit von NGOs zu befürchtet, wenn sie Allianzen mit solchen ehemaligen Kriegsherren schließen, die auch heute noch in Menschenrechtsverbrechen²¹⁶ involviert sind.

6.4 Fazit

Frauenrechts-NGOs sind Teil des zentralstaatlichen normativen Ordnungssystems (vgl. Kapitel 4). Da die Aussagen oder Handlungen der religiösen als auch politischen Akteure mit ihren einflussreichen Positionen im staatlichen System den Geschlechternormen zuwiderlaufen, wie sie beispielsweise im EVAW-Gesetz hinterlegt sind, müssen sich NGOs zu diesen Akteuren positionieren und strategische Entscheidungen treffen, wie sie die Beziehungen zu ihnen gestalten. Zudem existieren bei diesen Akteuren unterschiedlichste Motivationen und Intentionen, die eine Liberalisierung von Geschlechternormen eher fördern oder verhindern. Auch untereinander bestehen vielschichtige Verbindungen, wobei sie auch in Konkurrenz zueinander stehen können.

In diesem Geflecht tariieren Aktivist*innen nicht nur das Verhältnis zu den politischen Akteur*innen, sondern auch ihre eigenen persönlichen, inhaltlichen und organisationalen Interessen und Beweggründe. Dies schließt die persönliche und institutionelle Bedrohungs- und Unsicherheitssituation auf physischen, sozialen und organisationalen Ebenen mit ein. Anhand der Analyse der Interventionen von Frauenrechts-NGOs gegenüber religiösen und staatlichen Machtakteuren zeigte sich in den Schilderungen der Aktivist*innen, dass sich die Dynamiken der verflochtenen normativen Systeme und der damit verbundenen Machtkonstellationen einschränkend auf die Arbeit von Frauenrechts-NGOs auswirken.

Als eine zentrale Gruppe von Machtakteuren konkurrieren in Afghanistan religiöse Führer mit anderen staatlichen und nicht-staatlichen Akteuren um gesellschaftlichen und politischen Einfluss. Im Gegensatz zu Aktivist*innen, die sich nicht als Teil des beste-

²¹⁶ Vizepräsident Dostum verließ Afghanistan im Mai 2017 unter dem Verdacht, die Entführung und Vergewaltigung eines politischen Rivalen angeordnet zu haben (vgl. <https://www.theguardian.com/world/2017/may/19/vice-president-leaves-afghanistan-amid-torture-and-claims>, letzter Abruf 30.1.2020), kehrte jedoch im Juli 2018 zurück. Eine juristische Untersuchung ist bis Januar 2020 nicht erfolgt.

henden staatlichen Systems begreifen und eine Trennung von Politik und Religion fordern, sehen NGO-Aktivist*innen es als unabdingbar an, mit den derzeitigen religiösen Autoritäten zusammenzuarbeiten, um dadurch Einfluss auf die Liberalisierung von Gendernormen zu nehmen. Sofern die religiösen Akteure bereits dafür aufgeschlossen sind, kann durch Beziehungsaufbau und inhaltliche Aushandlung bis zu einem gewissen Grad bereits ein Wandel herbeigeführt oder initiiert werden.

In den Aushandlungsprozessen werden nicht nur gelebte soziale Praktiken in Bezug auf Geschlechternormen verhandelt, vielmehr beabsichtigen beide Seiten, den eigenen Einflussbereich und gesellschaftlichen Status durch Beziehungen zum Gegenüber zu stärken. Auf diese Prozesse wirken sich allerdings auch Machtaspekte aus, die außerhalb dieser Aushandlungsbeziehungen relevant sind, wie transnationale Beziehungen oder auch nationale und lokale Dimensionen. Insbesondere berührt dies die Machtinteressen zwischen Zentralstaat und religiösen Akteuren.

Auch in der gewollten Verknüpfung religiöser Argumente mit rechtsstaatlichen Normen zeigt sich die Problematik der Verhandlung von Frauenrechten innerhalb des komplexen Machtgefüges. Ein Kernargument in den Aushandlungsprozessen zwischen Aktivist*innen und religiösen Akteuren ist es, Frauenrechte als originären Bestandteil des Islams darzustellen. Die Strategie, ihre Forderungen auch theologisch zu begründen, teilen sie mit Frauenrechtsaktivist*innen in anderen islamisch geprägten Ländern, wo ebenfalls sowohl die Seklusion von Frauen in die häusliche Sphäre als auch ihre generelle Unterordnung religiös legitimiert wird. So arbeiten muslimische Frauen daran, in die Domäne religiöser Führerschaft vorzudringen. Dazu erweitern Aktivist*innen ihr Wissen über islamische Diskurse, um frauenfeindlichen Aussagen gefahrlos widersprechen zu können. Damit setzen sie den religiösen Argumentationen, die Frauenrechte beschneiden oder sich gegen Gesetze zum Schutz von Frauen oder zur Liberalisierung von Frauenrechten wenden, eigene Deutungen entgegen (vgl. dazu Schröter 2008).

Aufgrund von transnationalen Machtinteressen und der Kooption der Menschenrechte für staatliche und internationale Interessen sehen sich die Aktivist*innen ebenfalls veranlasst, Frauenrechte religiös zu begründen und sich von einer Klassifizierung von Frauenrechten als ein westliches und unislamisches Konzept zu distanzieren. Neben der kul-

turellen Relevanz einer religiösen Argumentationsführung halten die Aktivist*innen säkulare Argumente für unabdingbar, um auf die Bedürfnisse der Bevölkerung einzugehen. Dadurch erfassen sie gleichzeitig, wo sich ein gemeinsamer Nutzen von Frauenrechten und kommunaler Bedürfnisse ergeben kann, wie dies beispielsweise in der Transformation langanhaltender familiärer Konflikte durch Selbsthilfegruppen vorliegt. Trotz der generellen Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit religiösen Akteuren besteht die Intervention in kleinteiligen Aushandlungsprozessen mit einzelnen Akteuren. Ihre Wirksamkeit hängt ebenfalls von unterschiedlichsten externen Faktoren ab, u.a. von den Machtdynamiken der Abhängigkeit religiöser Führer von der Gunst ihrer Anhänger auf lokaler Ebene. Infolgedessen liegt der Erfolg dieser Intervention nur zu einem geringen Anteil in der Kontrolle der Aktivist*innen.

Die Konfrontation mit religiösen oder anderen Akteuren wird von den Aktivist*innen genutzt, um inhaltliche Grenzen zu markieren und dadurch zu verhindern, dass Positionen im öffentlichen Diskurs verschoben oder unwidersprochen geäußert werden können. Jedoch treten hier deutlich die Risiken von solchen Aushandlungsprozessen hervor, denn eine offene Konfrontation können aufgrund der vorherrschenden Machtverhältnisse nur diejenigen Personen wagen, die selbst einflussreich sind und in Verbindung mit Machthabern stehen. Zudem stehen Personen, die andere Akteure öffentlich diskreditieren, im Verdacht, eigene Absichten zu verfolgen, und ihnen wird unterstellt, die Interessen der Internationalen Gemeinschaft und insbesondere der internationalen Medien zu bedienen.

Wie begrenzt der Aushandlungsspielraum für Frauenrechts-NGOs ist, zeigt sich auch im Umgang mit Machtakteuren, die zwar in staatliche Strukturen eingebunden sind, sich jedoch als über dem Gesetz stehend ansehen. Manche NGOs vermeiden gänzlich den Kontakt mit ihnen, andere setzen Strategien der respektvollen Einbindung dieser Akteure ein oder versuchen sich in der Bildung von Allianzen mit ihnen.

Kooperation und Allianzen sind im Gegensatz zu offenen Konfrontationen sozial hoch angesehene Mittel von Politik.²¹⁷ Für Frauenrechtsaktivist*innen stellt sich hierbei grundsätzlich sowohl die Wissens- als auch die strategische Frage, inwieweit sie gewillt sind, Gemeinsamkeiten mit ihrem Gegenüber zu betonen und über Differenzen hinwegzusehen, beispielsweise im persönlichen Umgang mit Frauen oder in Bezug auf ihre vergangenen Vergehen. Es wirft auch die Frage nach der Definition politischer Arbeit von NGOs auf, wenn diese auf einem Kontinuum zwischen rein inhaltlicher Arbeit (z.B. an Gesetzestexten) und dem Verständnis von politischer Arbeit als reiner Beziehungspflege eingeordnet wird.

Allianzen mit Machtakteuren versprechen aber nicht nur inhaltliche Erfolge, sondern auch die Erweiterung des Bekanntheitsgrads der Frauenrechts-NGO in einflussreichen Zirkeln und die Hoffnung auf Schutz und Unterstützung durch solche Verbindungen. Allerdings sind Allianzen unkontrollierbar.²¹⁸ Eine unbedachte Weichenstellung kann eine Verkettung von unerwünschten Folgen nach sich ziehen, sodass die Konsequenzen solcher Entscheidungen aufgrund der Beziehungsvielfalt und ihren Verflechtungen von Beziehungen unabsehbar werden. So kann es ein Risiko beim Eingehen von Allianzen darstellen, dass die vermeintlichen Verbündeten kurzfristig die Seiten wechseln, weil sie beispielsweise dort ein besseres Gegenangebot erhalten haben. Darüber hinaus werden durch das Eingehen solcher Allianzen mit mächtigen Akteuren deren reaktionäre Netzwerke noch gestärkt.

Darin dokumentieren sich die Grenzen von Aushandlungsprozessen auf einer übergeordneten Ebene: Zum einen muss die Intervention für betroffene Frauen unter bestimmten Bedrohungsszenarien aufgegeben werden, um das eigene physische und soziale Leben und das Überleben der NGO sicherzustellen. Ebenso müssen NGOs für sich festlegen, mit wem auf welche Weise kooperiert werden kann und wo die NGO eine Grenze zieht. Agiert die NGO außerhalb des Wirkungskreises dieser mächtigen Akteure, blei-

²¹⁷ So zeigt Azoy (2013) in einer Mikrostudie über das Spiel „Buzkashi“, wie politische Akteure sorgfältig Allianzen und Netzwerke bilden und dabei jederzeit zwischen individuellen und kollektiven Interessen balancieren.

²¹⁸ Bereits Lindholm (1981) weist auf die zentrale, jedoch keineswegs verlässliche Rolle von Alliierten in der lokalen Politik hin.

ben ihre Interventionen wirkungslos. Stehen sie ihnen zu nah, werden sie selbst Teil dieses Systems. Dadurch verlieren sie ihre Unabhängigkeit und die Möglichkeit, Kritik zu üben und wirkungsvoll zu intervenieren. Dieses Abhängigkeitsverhältnis kann sich sowohl auf die Inhalte einer NGO als auch auf ihre ökonomische Situation auswirken, da dies die Glaubwürdigkeit der NGO untergräbt, weil man ihr unterstellt, sich nur am eigenen Profit zu orientieren.

Grundsätzlich erschwert die NGO-Arbeit insbesondere die Tatsache, dass keine rechtliche Sicherheit für Individuen und insbesondere für Frauen innerhalb der sich überlappenden rechtlichen und normativen Systeme besteht. Grund hierfür ist, dass die Rechtsstaatlichkeit der zentralstaatlichen Regierung durch eine fehlende Aufarbeitung der Kriegsverbrechen nach 1978 unterminiert wurde. Machtdynamiken sind vorrangig vor normativen Ansprüchen, sodass Allianzen zwischen Personen und Gruppierungen bedeutsamer sind als ideologische Überlegungen. Macht stützt sich in der afghanischen Governance auf gegenseitige Abhängigkeitsverhältnisse. Aufgrund dieses reziproken Systems ist die juristische Aufarbeitung von Gewalttaten gegen Frauen, insbesondere wenn Machtakteure involviert sind, abhängig von den jeweils herrschenden Machtverhältnissen und stützt sich eher nicht auf die Rechte einer Person.

Sowohl in Bezug auf religiöse Führer als auch auf Warlords bleibt die Frage deshalb offen, ob Frauenrechts-NGOs durch die Zusammenarbeit mit solchen Akteuren tatsächlich die gewünschten Erfolge erzielen und Veränderungen der Geschlechternormen anstoßen können. Möglicherweise erreichen Frauenrechts-NGOs durch solche Kooperationen und Allianzen zwar kurzfristige Ziele, aber ob sich dadurch langfristige Veränderungen auf individueller und struktureller Ebene erwirken lassen, bleibt dahingestellt.

7 Möglichkeiten und Grenzen von Interventionen

Gegenstand dieser Studie ist die Analyse der Strategien, die afghanische Frauenrechts-NGOs in ihrer täglichen Praxis nutzen, um mithilfe des transnationalen Menschenrechtsdiskurses eine Liberalisierung der Geschlechternormen und eine Reduzierung von geschlechtsspezifischer Gewalt im jeweiligen Gesellschaftskontext zu erreichen. Vor dem Hintergrund feministisch-ethnologischer Forschung (vgl. Geller/Stocket 2006; Lamphere 2006; Lewin 2006; Lewin/Silverstein 2016) wird Gewalt gegen Frauen hier als (ein) Ausdruck von ungleichen Machtverhältnissen konzeptualisiert. Da sich diese nicht nur auf der individuellen Ebene manifestieren, ergibt sich für die Erforschung von Interventionen gegen Gewalt an Frauen die Notwendigkeit, politische und gesellschaftliche Machtverhältnisse, strukturelle Gegebenheiten und plurale normative Ordnungen hinsichtlich deren Beitrag zur Prävalenz und zur Verminderung von Gewalt zu beleuchten. In dieser Perspektive erweist sich die Wahrnehmung, Tolerierung und Sanktionierung von Gewalt in einer Gesellschaft weder als absolut noch statisch, sondern vielmehr als relativ und abhängig von den soziokulturell-religiösen und historisch-politischen Zusammenhängen (vgl. Merry 2009: 5), was gleichzeitig die Auffassung zulässt, dass Gewalt gegen Frauen durch angemessene Interventionen auf sozialer und struktureller Ebene veränderbar ist.

Die Interventionen afghanischer Frauenrechts-NGOs werden in dieser Arbeit als Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse zwischen unterschiedlichen normativen Ordnungen aufgefasst. Aus der Analyse dieser Interventionen lassen sich mehrere Ergebnisse ableiten, die in diesem Kapitel diskutiert werden. Zunächst werden Veränderungen auf individueller und auf gesellschaftlicher Ebene thematisiert, die bei der Vernakularisierung von Menschenrechtsideen angestoßen werden. Diese Umwälzungen finden auf einem Kontinuum zwischen moderatem und radikalem Wandel statt und ziehen jeweils unterschiedliche Vor- und Nachteile in ihren Wirkungen nach sich. In einem zweiten Schritt wird fokussiert, dass NGOs im Verlauf der Übersetzung und Aushandlung von Menschenrechten mit verschiedenartigen Widerständen gegen solche Veränderungen konfrontiert werden, die mit den geschlechtsspezifischen, gesellschaftlichen und politischen Machtverhältnissen zusammenhängen. Neben diesen inhaltlichen Er-

gebnissen legt die Untersuchung auch die Strukturen dieser Aushandlungsprozesse offen, die für die weitere Forschung der sozialen Menschenrechtspraxis genutzt werden können. Diese werden im dritten Schritt konkretisiert. Anhand dieser Strukturen werden die Ränder und Grenzen der Aushandlungsprozesse sichtbar, die für die Bewertung der Wirksamkeit von Interventionen relevant erscheinen. Schließlich erlauben diese Befunde auch eine Weiterentwicklung des theoretischen Modells von Merry (2005, 2006a, 2006b), das dieser Untersuchung zugrunde liegt. Diese Erkenntnisse dienen der Erforschung von sozialer Menschenrechtspraxis auch in anderen Studienkontexten, womit nachhaltige Veränderungen initiiert werden, die zum sozialen Wandel einer Gesellschaft beitragen.

7.1 Interventionen als Aushandlungs- und Übersetzungsprozesse

Afghanische Frauenrechts-NGOs nutzen das Menschenrechtsrahmenwerk der UN für ihr Ziel, Geschlechternormen und -praktiken in ihrer Gesellschaft zu liberalisieren und Gewalt gegen Frauen zu reduzieren. Sie engagieren sich für die weitere Integration von Frauenrechten ins staatliche Regelwerk, für ihre Akzeptanz und Anwendung in Verwaltungs-, Justiz- und Sicherheitsbehörden, bei religiösen und kommunalen Führungspersonen und dafür, dass individuelle Frauen diese Rechte ihren Familien gegenüber geltend machen. Dabei verhandeln sie Geschlechternormen und -praktiken auf individueller und struktureller Ebene zwischen den menschenrechtlichen und anderen in der afghanischen Gesellschaft existenten normativen Vorstellungen und sozialen Praktiken.

7.1.1 Aushandlung und Übersetzung menschenrechtlicher und lokaler Bedeutungen und Konzeptionen

In der Sprache der Menschenrechte werden Sachverhalte als „Gewalt gegen Frauen“ zusammengefasst, die distinkte Bedeutungsinhalte in den lokalen traditionellen und religiösen normativen Ordnungen der afghanischen Gesellschaft beinhalten (vgl. Merry 2006b: 38). Diese Erkenntnis unterstreicht auch die Forderung von Benda-Beckmann (2009: 120 f.) nach einer differenzierten Betrachtung von Frauenrechten in der afghanischen Gesellschaft, anstatt diese pauschalisierend zu negieren.

Interventionen von afghanischen Frauenrechtsaktivist*innen wenden sich primär gegen verschiedene Formen häuslicher Gewalt sowie gegen sexualisierte Übergriffe im öffentlichen Raum. Dabei sind ihre Interventionen in die spezifischen gesellschaftlichen Strukturen, Normen und Konzepte eingebettet, die sie einerseits als Legitimationsgrundlage heranziehen, um in der Gesellschaft akzeptiert zu werden. Gleichzeitig streben sie andererseits auch deren Wandel an (vgl. Merry 2006a: 43).

Gesellschaftliche Strukturen wie Patrilinearität²¹⁹ und Patrilokalität sowie die zentrale Bedeutung von Heirat und Familie werden weder vonseiten des Staates noch von Frauenrechts-NGOs grundsätzlich infrage gestellt. Innerhalb dieser bestehenden sozialen Ordnungen erzeugen Reibungspunkte intra- und interfamiliäre Konflikte, was zu Benachteiligung und Gewaltausübung gegenüber Frauen und Mädchen führen kann. Diese Spannungsfelder konstituieren sich zwischen Kommunalität und Individualität, zwischen Idealisierungen von Einheit und Autonomie des Haushaltes und seiner Reputation in der Community einerseits und der Realität inter- und intrafamiliärer Konflikte andererseits. Weitere Konfliktpotenziale entstehen zwischen Männlichkeitsidealen, damit einhergehenden Vorstellungen der Nachrangigkeit von Frauen, dem Verständnis von Frauen als *namus* und den Forderungen, die mit dem *mahramiat* verbunden sind (vgl. Kapitel 5).

Insbesondere letztgenannte Konzeptionen stoßen auf Widerstand bei Frauen, weil diese mit ihren Emanzipationsbestrebungen und der Idee individueller Frauenrechte kollidieren. Auch wenn Frauenrechts-NGOs strukturelle Bedingungen als grundsätzlich gegeben ansehen, arbeiten sie in der Vernakularisierung der Menschenrechtsideen auf eine Liberalisierung der normativen Vorgaben hin, sodass die individuellen Rechte von Frauen und Mädchen wie z. B. körperliche Unversehrtheit und Freiwilligkeit bzw. Mitbestimmung dabei gewahrt bleiben. Da die Heirat für Frauen eine entscheidende Rolle in ihrem Leben einnimmt, aber gleichzeitig auch Ausgangspunkt zahlreicher Konflikte ist, setzen sich Frauenrechts-NGOs für die Akzeptanz des staatlichen Mindestalters und

²¹⁹ Die Erfolge der afghanischen Aktivist*innen bestätigen Lindholms Perspektive auf die Bedeutung von Patrilinearität für Geschlechterverhältnisse, denn dieser sieht in der Patrilinearität der islamischen arabischen und persischen Welt zwar eine kulturelle Wurzel männlicher Ambiguität gegenüber weiblicher Sexualität, jedoch verknüpft er damit keine zwangsläufige Unterordnung von Frauen (vgl. Lindholm 2002: 237 ff.).

für die Freiwilligkeit der Eheschließung ein. Ebenso fordern sie eine liberale Interpretation des *mahramiats*, damit Frauen und Mädchen Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten außer Haus in Anspruch nehmen können. Weitere scheinbare Zwangsläufigkeiten der familiären Ordnung, die potenziell negative Auswirkungen für Frauen nach sich ziehen, werden von Aktivist*innen infrage gestellt. So werden sozial akzeptierte Normen auf der Alltagsebene aufgebrochen, wie beispielsweise die Norm der grundsätzlichen Vorrangstellung von Männern, sodass es möglich wird, dass auch Frauen in familiären und gesellschaftlichen Führungspositionen akzeptiert werden.

Vor dem Hintergrund unterschiedlicher Bedeutungsinhalte erfordert dies allerdings Übersetzungsleistungen zwischen Konzeptionen der Menschenrechte und den lokalen Ordnungen. Ein konkretes Beispiel dafür ist nicht-konsensueller außerehelicher Geschlechtsverkehr. In der Menschenrechtssprache wird dies als Vergewaltigung eingestuft, wobei die fehlende Zustimmung der Frau das entscheidende Kriterium darstellt. Im Gegensatz dazu wird derselbe Akt im religiösen und traditionellen Verständnis als *zina* bezeichnet, wobei der Fokus auf dem Umstand liegt, dass hier Sexualität außerhalb der Ehe stattfindet. Auch wenn diese Konzeptionen sich in den vorgesehenen Sanktionen unterscheiden, lehnen doch beide den Akt als solchen ab. Die Überschneidung dieser beiden normativen Felder nutzen Aktivist*innen, um gegen außerhäusliche sexualisierte Gewalt sowohl aus religiöser als auch aus menschenrechtlicher Sicht vorzugehen. Um gegen sexualisierte Gewalt innerhalb der Ehe vorgehen zu können, wäre allerdings eine andere Argumentation notwendig.

Frauenrechts-NGOs verwenden in ihren Interventionen auch transnationale Modelle wie Selbsthilfegruppen und Frauenhäuser, die sie an den lokalen Kontext anpassen. In solchen Hybridisierungsprozessen berücksichtigen sie gesellschaftliche Strukturen, lokale normative Bedeutungssysteme und soziale Konventionen, was zu einer erhöhten Akzeptanz der Intervention führt (vgl. Merry 2006b: 46 ff.). So lässt sich die Adaption an den lokalen Kontext beispielsweise in der Berücksichtigung der „Sicherheit“ von Frauen (im Sinne des Schutzes von *namus*) in den jeweiligen Häusern der Selbsthilfegruppe beobachten. Dieser Schutz ist für die Arbeit der Gruppen unabdingbar, da sie dadurch von der Community und den Familien der Frauen akzeptiert werden.

Ähnliche Anpassungsprozesse können nicht nur in der Adaption transnationaler Modelle, sondern auch in Aushandlungen mit Machtakteuren beobachtet werden. Hier ist die Beziehungsarbeit in der Aushandlung mit religiösen Führern zu nennen, denn zunächst gilt es, eine tragfähige Aushandlungsbeziehung zu erreichen, bevor gegenseitige Forderungen und Wünsche formuliert werden können.

Weiterhin scheint es in der Arbeit mit Regierungsangestellten, die zur Unterstützung von Frauen in ihrer Abteilung angefragt werden, Erfolg versprechend zu sein, an das kulturelle Ideal des Haushaltsvorstandes oder Community-Ältesten anzuknüpfen. Durch die traditionelle Ansprache können sie dazu bewegt werden, aufgrund ihrer Position Verantwortung für die Frauen in ihrer Abteilung zu empfinden, statt Übergriffe auf sie auszuüben oder zu dulden (vgl. Kapitel 6.3).

7.1.2 Mittler*innen zwischen normativen Ordnungssystemen

Zurecht wird kritisiert, dass afghanische Frauen bislang als passive und unterdrückte Subjekte verstanden werden, welche selbst handlungsunfähig bleiben (vgl. Daulatzai 2008: 425). Bereits Leila Ahmed (1992: 144 ff.) entlarvte diese Vorstellung als ein Narrativ aus der Kolonialzeit. Auch die hier untersuchten Fallanalysen belegen, dass dies auf einer Fehleinschätzung beruht, denn die Auseinandersetzungen um Geschlechternormen und -praktiken werden nicht nur von NGO-Aktivist*innen geführt, sondern zunächst von den gewaltbetroffenen Frauen selbst.

In der Analyse der Arbeit in Selbsthilfegruppen und im Frauenhaus zeigt sich, dass die betroffenen Frauen zwar oftmals unsichtbare, aber für die jeweilige Auseinandersetzung hochrelevante Akteurinnen sind: Sie tragen den Konflikt nicht nur auf der familiären Ebene aus, sondern ihr Verhalten erfordert auch, dass Lösungen auf gesellschaftlichen und institutionellen Ebenen gefunden werden müssen (vgl. Kapitel 5). Neben den betroffenen Frauen und den professionellen NGO-Aktivist*innen agieren auf einer weiteren dazwischen liegenden Community-Ebene noch semi-professionelle Vermittlerinnen, wozu beispielweise die Anleiterinnen der Selbsthilfegruppen gehören (vgl. Kapitel 5.2). Auch diese Übersetzungspositionen tragen maßgeblich zum Erfolg der Intervention

bei, da sie eine Vorbildfunktion für betroffene Frauen übernehmen, welche NGO-Aktivist*innen nicht haben können, weil sie nicht im entsprechenden lokalen Kontext verwurzelt sind.

Vermittlungsprozesse finden demnach nicht nur zwischen transnationalen und lokalen Ebenen statt, was Merry (2006a) beschreibt, sondern es bestehen zahlreiche weitere Vermittlungsebenen innerhalb der afghanischen Gesellschaft. Wie Benda-Beckmann (2009: 122 f.) betont, werden die Auseinandersetzungen um Geschlechterverhältnisse und damit die Konflikte zwischen den unterschiedlichen normativen Bezugssystemen auch in Afghanistan vorrangig innerhalb der afghanischen Gesellschaft ausgetragen. Diese Perspektive löst die Frage ab, wie etwaige Widersprüche zwischen *Kultur* und *Recht* aufgelöst werden können (vgl. Kapitel 2.2), sondern verweist mit Merry (2001: 39) auf die Notwendigkeit, nach weiteren Möglichkeiten zu suchen, wie die Aushandlung dieser Ansprüche unterstützt werden kann.

Dazu werden landesspezifische Studien zur sozialen Menschenrechtspraxis nicht nur aufgrund des spezifischen staatlichen Regelwerks benötigt, welches den rechtlichen Rahmen für Frauenrechtsaktivist*innen festlegt. Dies fordert Merry (2006a: 222 f.), um die Rolle des Staates für den Erfolg von Aushandlungsprozessen zu untersuchen. Einen zusätzlichen Mehrwert haben solche Studien in Ländern wie Afghanistan, wo die staatliche Ordnung wenig Akzeptanz erfährt, sodass in die Analyse sozialer Menschenrechtspraktiken auch Formen traditioneller Konfliktlösungsmechanismen und lokal akzeptierte Interpretationen religiöser Normen eingehen können. Einflüsse, welche die gegenwärtigen Geschlechternormen und sozialen Praktiken in Afghanistan formen, wurden anhand ihrer historisch-politischen Entwicklungslinien und deren Wirkungen auf Geschlechterverhältnisse veranschaulicht, sodass ihre Kontextualisierung zum aktuellen Verständnis beiträgt. Zu nennen sind hier die vergangenen und aktuellen bewaffneten Konflikte mit ihren Verlusten, Traumatisierungen, Flucht und Migration, aber auch die Politisierung von Ethnizität sowie die Auswirkungen unterschiedlicher politischer Strömungen. Nachteilig wirkt sich auf die bestehenden Geschlechterverhältnisse besonders die Brutalisierung der Gesellschaft infolge von Kriegserfahrungen und dem Anstieg von Kriminalität, Rechtlosigkeit und Korruption aus.

Frauenrechts-NGOs haben dazu beigetragen, dass Geschlechternormen in der afghanischen staatlichen Rechtsordnung verankert sind, die vom Menschenrechtsrahmenwerk der UN abgeleitet wurden. Diese staatlichen Normen dienen ihnen als rechtlicher Bezugsrahmen zur Initiierung des sozialen Wandels, womit sie sich gleichsam als Teil der afghanischen Zivilgesellschaft positionieren, der die Zentralstaatlichkeit und die Verbindung Afghanistans zur als westlich wahrgenommenen Internationalen Gemeinschaft unterstützt.

Bei ihren Aushandlungs- und Übersetzungsprozessen beziehen sie sich sowohl auf den staatlichen als auch auf den religiösen Bezugsrahmen zur Legitimation ihrer Interventionen. Dabei stellen sie religiöse Normen als übereinstimmend mit der staatlichen Rechtsordnung dar und nutzen feministische und liberale Interpretationen des Islams, um für Geschlechtergerechtigkeit und Gewaltfreiheit einzutreten. In den Fallanalysen erweist sich dieser Bezug zum Islam für die Legitimation und gesellschaftliche Akzeptanz von Frauenrechtsinterventionen zwar in der konkreten Situation als zielführend, weil religiöse Argumentationen in der Bevölkerung überaus wirksam sind, was sowohl auf religiöse Überzeugung, als auch auf Furcht vor Repressionen zurückzuführen ist. Zur Liberalisierung gesellschaftlich akzeptierter Geschlechternormen und -praktiken und zum Zurückdrängen von frauenfeindlichen Haltungen sprechen allerdings mehrere Argumente dafür, diese Strategie wohlüberlegt einzusetzen.

Zum einen muss neben der Frage der Legitimation und Akzeptanz der Interventionen auch darüber reflektiert werden, inwiefern die dabei vorgeschlagenen Veränderungen von Geschlechternormen und -praktiken grundsätzlich von Familien und Communities akzeptiert werden. Eine nachhaltige Veränderung wird umso wahrscheinlicher, wenn die Neuerungen auch für Männer und für Gemeinschaften einen Nutzen haben. Dies belegt beispielsweise die hohe Akzeptanz von solchen Interventionen, bei denen sich nicht nur für liberalere Normen für Frauen eingesetzt wird, sondern mit denen inter- und intrafamiliäre Konflikte beigelegt werden (vgl. Kapitel 5.2).

Zum anderen besteht zwar bei der Verwendung des Islams als Legitimationsbasis die Aussicht, dass körperliche Gewalt reduziert und die Rechte von Frauen innerhalb der Familie erweitert werden. Jedoch nehmen im afghanischen Kontext die Vertreter einer

fundamentalistischen Islam-Interpretation mächtige gesellschaftliche und politische Positionen ein. Vor diesem Hintergrund bleibt fraglich, ob sich neben dieser Lesart eine liberale Auslegung der religiösen Vorgaben etablieren kann, die eine vollständige Gleichberechtigung von Frauen und Männern vorsieht, sodass Frauen die Möglichkeit erhalten, ein eigenständiges Leben unabhängig von ihrer Familie zu führen, wenn sie dies möchten.

Zudem deckt die Fallanalyse der Aushandlungsprozesse mit religiösen Akteuren auf, dass solche Kooperationen auch dazu beitragen können, deren gesellschaftliche Position zu stärken. Das könnte allerdings zur Verfestigung fundamentalistischer Strukturen und Strömungen führen, denn der ausschließliche Bezug auf den Islam bedeutet möglicherweise eine Abwertung der jeweiligen lokalen Traditionen als Deutungsrahmen, der von Aktivist*innen und ihren Klientinnen mit *Kultur* bezeichnet wird.

Das Konzept der *Kultur* wird in diesem Prozess von der Religion abgetrennt, indem soziale Praktiken, die nachteilig für Frauen sind, ausschließlich der *Kultur* zugeschrieben werden (vgl. Kapitel 5.2). Dadurch finden eine Abkehr von nationalen Identitäten oder von solchen mit Bezug zu lokalen Traditionen und eine Hinwendung zur Religion statt. Problematische Folgen könnten sein, dass dadurch die Machtposition des politischen Islam gestärkt wird, weil sich nunmehr eher mit der Religion als mit lokalen, ethnischen oder nationalen Bezugspunkten identifiziert wird. Fundamentalistische Strömungen lassen sich insbesondere bei jungen Menschen in der Bevölkerung feststellen, wobei der politische Islam bereits in der Regierung strukturell angelegt und personell u.a. durch ehemalige Mudschahedin-Anhänger vertreten ist (vgl. Grau 2015). Durch die potenzielle Beteiligung der Taliban an der Regierungsmacht, die im Rahmen eines angestrebten Friedensprozesses diskutiert wird, können sich weitere Strukturen des politischen Islams im Staatsapparat etablieren.

Dadurch kann sich der gesellschaftliche und politische Raum für Frauenrechtsaktivist*innen und zivilgesellschaftliche Akteur*innen mit säkularen Ansätzen verengen, auch wenn die ursprüngliche Interpretation der Frauenrechts-NGOs eine liberale Lesart des Islams vorsieht. Diese These stützt auch die Studie von Wu (vgl. Wu 2012), die in

der Strategie, religiöse Führer einzubinden, die Gefahr sieht, die Machtposition der Religion zu festigen, weil dadurch Möglichkeiten ausgeschlossen werden, säkulare Strömungen oder die Religionsfreiheit zu fördern.

7.1.3 Sprachen und Diskurse

Frauenrechts-NGOs müssen bei ihrer Arbeit stets mit Diskrepanzen zwischen der internationalen Menschenrechtssprache und lokalen Diskursen umgehen. Damit verbunden sind Risiken, die sich aus solchen unterschiedlichen Sprachen und Diskursfeldern ergeben (vgl. Merry 2006a: 222 f.).

Dabei übersetzen sie zwischen der NGO-Welt und der Internationalen Gemeinschaft, beispielsweise Politiker*innen, Medien und Geldgebenden. Sie haben sich die Fähigkeit angeeignet, mehrere Sprachen mit unterschiedlichen Bedeutungsinhalten zu sprechen, um sich damit in verschiedenen Diskursfeldern zu bewegen. Während der Interaktion mit religiösen Führern, mit Politiker*innen und mit Klientinnen passen Frauenrechts-NGO-Aktivist*innen ihren Gebrauch von Begriffen und Ausdrucksweisen bewusst der jeweiligen Zielgruppe an, um sowohl den Erfolg der Intervention zu ermöglichen, als auch um die eigene Reputation und physische Sicherheit zu schützen. Um sich hingegen auf transnationaler Ebene mit Unterstützer*innen und Gleichgesinnten auszutauschen und auf ihre Anliegen aufmerksam zu machen sowie ihre politischen Forderungen vorzubringen und damit ihre Finanzierung zu sichern, nutzen sie Diskurse der transnationalen Menschenrechte. Dabei ist es von Vorteil, dass es sich bei der Sprache der Menschenrechte (englisch) und der lokalen Sprachen (Dari bzw. Paschtu) de facto um unterschiedliche Sprachen handelt, die nahezu vollständig wechselseitig nicht verstanden werden. Durch die Sprachwahl können die Akteurinnen angemessen zu ihren jeweiligen Zielgruppen sprechen, ohne Gefahr zu laufen, dass ihre Rede von der jeweils anderen Seite missinterpretiert werden könnte.

Durch Übersetzungsleistungen passen die Aktivist*innen ihre Argumentationen für Veränderungen derart an, dass diese von der jeweiligen Zielgruppe nachvollzogen und akzeptiert werden können. Dies gilt für ihr Bestreben, religiöse Diskurse zu erlernen und zu führen, um ihre Interventionen rhetorisch zu stützen, um sich gegenüber religiösen

Führern für eine Aushandlung auf Augenhöhe zu legitimieren und um für die Zielgruppe glaubwürdig zu erscheinen. Dazu bedarf es eines weiteren Wissenserwerbs seitens der Aktivist*innen, die sich solche sprachlichen Felder aneignen müssen.

In der Analyse dieser sprachlichen und diskursiven Herausforderungen erweist sich der Hinweis aus der Forschung zu sozialen Bewegungen als sinnvoll, den Sprachgebrauch und dessen Anpassung an das Gegenüber als Diskurse und Repertoires zu bezeichnen, statt von Rahmungen und von Verpackungen zu sprechen (vgl. Snow et al. 1986; Tarrow 1998). Dadurch handelt es sich um offenere Konzepte, wie Steinberg (1999: 740 ff.) anmerkt, die insbesondere den Herausforderungen der afghanischen Frauenrechts-NGOs eher Rechnung tragen. Gleichzeitig unterstützen diese Konzepte eher die Vorstellung eines sozialen Wandels, der nicht linear, sondern fragmentarisch und kontrovers verläuft.

7.1.4 Angestrebte und erreichte Veränderungen

Aus der Untersuchung des Spannungsfeldes zwischen Interventionen mit hoher lokaler Akzeptanz und der Veränderungskraft neuer Ansätze und Perspektiven zwischen einem moderaten und radikalen sozialen Wandel ergeben sich einige Einsichten.

Einerseits beinhalten die moderate Ansätze Vorteile, wie dies in der Fallanalyse der Selbsthilfegruppen deutlich wurde. Wirksame Veränderungen lassen sich dadurch für individuelle Frauen und gesamte Familien anstoßen, die auch gleichzeitig zum sozialen Wandel in der Nachbarschaft und Community anregen. Als besonders wirksam erweist sich diese Intervention, wenn auch Männer und Familien davon profitieren, beispielsweise wenn familiäre Konflikte gelöst werden. Diese eher hybride Adaption eines transnationalen Modells kombiniert neue Ideen aus der Sphäre der Menschenrechte mit lokalen Bedeutungen, was deren Akzeptanz erhöht.

Die Gleichstellung von Frauen und Männern, die in der Verfassung postuliert und von Frauenrechts-NGOs vertreten wird, stärkt die Position von Frauen innerhalb der Gesellschaft, was aber auch Spannungen in den Familien verschärfen kann. So sind einige

Frauen der Selbsthilfegruppe und des Frauenhauses nicht mehr bereit, ihre untergeordnete Position innerhalb ihres Haushaltes (wieder) einzunehmen (vgl. Kapitel 5)²²⁰. Dennoch offenbart die Fallstudie der Selbsthilfegruppen, dass durch eine parteiliche Unterstützung der betroffenen Frauen in der Aushandlung familiärer Konflikte Lösungen gefunden werden können, die von allen Beteiligten akzeptiert werden und gleichzeitig eine Liberalisierung familieninterner Geschlechterpraktiken nach sich ziehen. Allerdings wurden auch die Grenzen eines solchen moderaten Ansatzes in den Analysen deutlich: Wenn dieser durch familiäre oder kommunale Machtakeure torpediert wird, erweisen sich solche Impulse als wirkungslos.

Im Gegensatz dazu stellt das Frauenhaus eine radikale Interventionsform dar, die das transnationale Modell mit einigen notwendigen Anpassungen an den Kontext stark repliziert. Auch diese Interventionsform ist ambivalent, denn einerseits stellt das Frauenhaus in solchen Fällen eine letzte und lebensrettende Möglichkeit dar, in denen Frauen auf andere Weise nicht geholfen werden könnte, beispielsweise bei drohender Ermordung. Ebenfalls wird mit diesem Ansatz die Option bereits getestet, vollständig andere Lebensweisen zumindest im urbanen Kontext Kabuls gesellschaftlich denkbar werden zu lassen. Dadurch wird eine mögliche alternative Lebensform jenseits der familiären traditionellen Form für Frauen etabliert, wenn sich dies die Frauen wünschen oder wenn es ihnen aufgrund von familiären Konflikten nicht anders möglich ist. Andererseits stellt diese Lebensform, in der Frauen als eigenständige und für sich selbst verantwortliche Individuen handeln, eine solch große Veränderung in der Geschlechterordnung dar, dass dieser Ansatz zunächst nur für eine marginale Gruppe vorstellbar ist. Dies entspricht auch Ahmed-Ghoshs Plädoyer (2003: 9), Familien- und Verwandtschaftsstrukturen nicht abschaffen zu wollen, sondern neu zu verhandeln.

Insbesondere bei diesen radikalen Ansätzen offenbart sich die Vulnerabilität der Aktivist*innen (vgl. Merry 2006b: 38 ff.), die aufgrund von geringer Resonanz mit vorhandenen Normen und Praktiken dabei Bedrohungen, Angriffen und Misstrauen ausgesetzt

²²⁰ Dies korrespondiert mit Forschungen im deutschsprachigen Raum, die zeigen, dass Gewalt im Geschlechterverhältnis ansteigen kann, wenn Frauen eine höhere Position innerhalb oder außerhalb der Familie einnehmen, da hierbei bestehende Machtverhältnisse aufgebrochen werden (vgl. Schröttle/Müller 2008: 31 f.).

sind. Neben der Frage nach der Radikalität von Veränderungsprozessen wirft Merry (2006b: 43 f.) die Frage auf, ob durch Interventionen der sozialen Menschenrechtspraxis ein Wandel von Subjektivitäten zu erwarten ist. Fraglich bleibt, ob sich die Gesellschaft von ihren kollektiven Ansprüchen und Bedürfnissen loslösen und sich für ein Verständnis individueller Rechte öffnen kann.

In den Analysen der Interventionen der Selbsthilfegruppen und Frauenhaus zeichnen sich Veränderungen auf der individuellen und auf der familiären Ebene der Klientinnen ab. Bei den Selbsthilfegruppen, die über einen Zeitraum von sechs Monaten andauern und davon geprägt sind, dass Frauen in ihren jeweiligen Lebenssituationen und Strukturen verbleiben, ist anzunehmen, dass es sich zunächst um pragmatische Veränderungen handelt, beispielsweise Vereinbarungen über den Besuch von Bildungseinrichtungen. Es ist davon auszugehen, dass diese Umgestaltungen im Alltag der Frauen allmählich auch zu einem langfristigen Wandel der Subjektivitäten von Frauen führen, die ein verändertes Bild von Frauen als selbstständige Individuen mit eigenen Rechten und einer eigenständigen Verantwortlichkeit beinhalten. Wie Hooks (2000: 7) anmerkt, sind Gesprächsgruppen unter Frauen ein probates Mittel, um den inhärenten Sexismus innerhalb der eigenen Gesellschaft und in der eigenen Sozialisierung aufzudecken und über Alternativen zu diskutieren. Diese veränderte Perspektive auf sich selbst wird in den meisten Fällen ein gradueller Prozess sein, der auch davon unterstützt wird, wenn die betroffene Frau ähnliche Veränderungsprozesse in ihrem institutionellen, familiären und kommunalen Umfeld erlebt. Sollte dies nicht der Fall sein, ist anzunehmen, dass viele der Frauen, ähnlich wie von Merry (2006a: 219 f.) postuliert, die im staatlichen Recht festgeschriebenen Frauenrechte als eine Möglichkeit unter mehreren nutzen, um möglichst reibungsfrei durch ihren Alltag zu navigieren, der von überlappenden normativen Ordnungen geprägt ist.

Deshalb werden sich im Selbstverständnis dieser Frauen und ihrer Familien eher Mischformen aus kollektiven und individuellen Rechten ausbilden. Diese werden liberale Formen des Verständnisses von Frauen als *namus* beinhalten, sodass ihre grundlegende Einordnung ins familiäre Kollektiv anerkannt wird, jedoch gleichzeitig das Zugeständnis individueller Rechte umfassen. Zur genaueren Untersuchung dieser individuellen und familiären Aushandlungsprozesse sind vertiefte Studien erforderlich.

Bei der Fallanalyse des Frauenhauses, in welchem Frauen oftmals über einen langen Zeitraum oder sogar endgültig ihren familiären und gesellschaftlichen Rahmen verlassen, lässt sich im Kontrast dazu beobachten, dass Veränderungen der Subjektivitäten auch ein grundlegend neues Selbstverständnis implizieren können. Dabei erlebt sich eine Frau als selbstverantwortlich, da sie außerhalb eines familiären Kontextes für sich (und ihre Kinder) selbstverantwortlich lebt und entscheidet. Dieses neue Selbstverständnis von den Frauen kann allerdings nur aufrechterhalten werden, wenn dies von der sie unmittelbar umgebenden Gesellschaft akzeptiert wird. Dies betrifft insbesondere die weiter bestehenden familiären Verbindungen, religiöse Akteure, kommunale Verwaltungsstrukturen und Nachbarn. Im urbanen Kabul könnten dadurch Inseln entstehen, in denen Frauen solche neue Subjektivitäten inkorporieren und ausprobieren lernen. Risiken bestehen allerdings in der Ausweitung religiös-fundamentalistischer Strömungen und in der zunehmend unsicheren allgemeinen Lage: Die physische Sicherheit allein lebender Frauen ist aufgrund eines Anstiegs in der Kriminalität und einer zunehmenden Rechtlosigkeit bedroht, und vor dem Hintergrund religiöser Radikalisierung könnten gewaltsame Übergriffe gegen solche Frauen religiös legitimiert werden.

Ob Frauen nun innerhalb ihrer familiären Strukturen ihre individuellen Rechte durch Selbsthilfegruppen ausweiten, oder eine neue Lebensform als alleinstehende Frau ausprobieren: in beiden Fällen ist es stark vom sozialen Umfeld und den Wechselwirkungen zwischen individuellen und strukturellen Veränderungen abhängig, ob sich auch langfristig eine Veränderung des individuellen Bewusstseins einstellt. Wie Merry (2006a: 222 f.) betont, vollzieht sich ein Wandel des eigenen Bewusstseins nur im Zusammenspiel mit der Veränderung etablierter familiärer und institutioneller Strukturen.

Hieraus ergibt sich die Frage, wie Aktivist*innen eine Aushandlung zwischen der Einordnung von Einzelnen in kollektive Strukturen und einem individuellen Verständnis von Frauenrechten unterstützen können. Die Ergebnisse der Fallanalysen legen nahe, dass dem Empowerment von Frauen innerhalb ihrer bestehenden sozialen Ordnung eine zentrale Rolle in diesem Aushandlungsprozess zukommen muss (vgl. Kapitel 5.2). Dabei bleibt die soziale Ordnung innerhalb der Familie und Community, aber auch innerhalb der weiteren Gesellschaft grundsätzlich bestehen, jedoch werden Frauen gleichzeitig darin unterstützt, ihre Positionen zu stärken, wodurch eine Liberalisierung der

sozialen Praktiken erfolgt. Langfristig bewirkt dies eine Veränderung der Gesamtgesellschaft, wenn die familiären Rollen sich neu definieren. Diese Interventionen stoßen allerdings auf Widerstände, denn die Übernahme von einflussreicheren Positionen durch Frauen impliziert, dass familiäre und gesellschaftliche Machttakteure einige ihrer Privilegien abgeben müssen.

7.2 (Wechsel-)Wirkungen von Machtverhältnissen auf Interventionen

Bei der Umsetzung von Menschenrechten weisen Merry (2006b: 39) und Cowan et al. (2001: 1 ff.) auf die Notwendigkeit hin, die aufkommenden Widerstände gegen die angestrebten Veränderungen zu analysieren. In den Fallstudien wurde die Relevanz der politischen und gesellschaftlichen Machtverhältnisse deutlich, die gegen die Arbeit von Frauenrechts-NGOs wirken und damit auch innerhalb und zwischen transnationalen, nationalstaatlichen und lokalen Ebenen den Ausgang von Aushandlungsprozessen beeinflussen. Während Merry (2006a: 222 f.) dabei die Rolle des Staates in der Unterstützung des sozialen Wandels fokussiert, zeigt sich, dass nicht nur die staatliche Macht, sondern auch weitere mächtige soziale Welten Einfluss auf die Interventionen von Frauenrechts-NGOs nehmen (vgl. Kapitel 6). Mit einigen dieser Machttakteure interagieren die Aktivist*innen, um die Anwendung staatlich festgelegter Frauenrechte zu verhandeln.

Die Machtdynamiken zwischen politischen Akteur*innen wirken sich direkt und indirekt auf gesellschaftliche Geschlechternormen und auf die Interventionen von Frauenrechts-NGOs aus. So wird das Thema Frauenrechte auf unterschiedlichen Ebenen politisch genutzt: Dies reicht von der Instrumentalisierung der Menschenrechte durch die Internationale Gemeinschaft bis hin zum Missbrauch von Frauenrechten durch politische Akteure auf nationaler und lokaler Ebene.

7.2.1 Wirkungen von politischen Dynamiken auf Frauenrechtsinterventionen

In den theoretischen Ansätzen zur sozialen Menschenrechtspraxis wird von verschiedenen Seiten die Frage danach aufgeworfen, wie sich die politische Instrumentalisierung

der Menschenrechte seitens der Internationalen Gemeinschaft lokal auswirkt. Empirische Studien dazu sollen Auskunft geben, inwiefern solche neokolonialen Fortschreibungen der ursprünglichen Intention von Menschenrechten und ihrer emanzipatorischen Wirkung zuwiderlaufen (vgl. Goodale 2005: 497 ff.; Merry 2006a: 225 ff.). Auch wenn der Fokus der vorliegenden Forschung nicht auf den Aktivitäten der Internationalen Gemeinschaft oder auf ihren Interaktionen mit Frauenrechts-NGOs liegt, ermöglicht die Kontextualisierung der Arbeit von Frauenrechtsaktivist*innen in einer von militärischen und (entwicklungs-)politischen Interventionen geprägten Situation dennoch Rückschlüsse auf verschiedene Wirkungen, die diese Machtverhältnisse auf die Interventionen gegen Gewalt an Frauen haben.

Einerseits bewirkte die Nutzung der Menschenrechte als Mittel transnationaler Politik, dass Menschenrechte für Frauen in die staatlichen afghanischen Rechtsnormen aufgenommen wurden. Dies zeigt sich besonders deutlich beim EVAW-Gesetz, das eine Umsetzung der Ratifizierung von CEDAW darstellt. Es wurde vor dem Hintergrund des politisch-ökonomischen Drucks der Internationalen Gemeinschaft und gegen den Widerstand des afghanischen Parlamentes erstellt und an diesem vorbei verabschiedet. Weiteres Potenzial für positive Wirkungen beinhaltet die Finanzierung von Projekten im Rahmen der staatlichen und nichtstaatlichen Entwicklungszusammenarbeit, um die Umsetzung solcher gesetzlich festgeschriebenen Frauenrechte zu fördern. Diese Faktoren unterstützen die Arbeit von Frauenrechts-NGOs, auch wenn die Art und Weise, wie Projekte der Entwicklungszusammenarbeit inhaltlich konzipiert, administrativ verwaltet und finanziert werden, große Fragen aufwerfen, deren Wirkungen an anderer Stelle eingehend diskutiert werden (vgl. z.B. Jad 2007; Alvarez 2009).

Im Gegensatz dazu hemmt die politische Nutzung von Frauenrechten in direkter Weise die Arbeit von Frauenrechts-NGOs, denn mehrere Faktoren wirken hier hinderlich innerhalb der Machtdynamiken auf nationaler und lokaler Ebene.

Zum einen lehnen religiöse und andere Machttakteure die amtierende Regierung ab, die westlich orientiert ist und von der Internationalen Gemeinschaft finanziell und politisch unterstützt wird, weshalb sie zumeist auch die Übersetzungs- und Aushandlungsansätze von Frauenrechts-NGOs abweisen. Die Abwehrhaltung lässt sich anhand von religiösen und machtpolitischen Motiven erklären. Die Vertreter von vorwiegend religiös-

ideologischen Positionen befürchten, dass Frauenrechts-NGOs dazu beizutragen versuchen, einen westlichen, unislamischen Gesellschaftsentwurf in Afghanistan zu implementieren. Andere lehnen sich aus politischen Gründen dagegen auf, weil sie damit die weitere Abhängigkeit Afghanistans von den westlichen Gebernationen zu verhindern versuchen. Auch Familienangehörigen von gewaltbetroffenen Frauen können die Interventionen von Frauenrechts-NGOs mit solchen Begründungen ablehnen und die Frauen von der Unterstützung fernhalten. Ob dabei religiöse oder nationalistische Begründungen im Vordergrund stehen oder auch lediglich einen Vorwand darstellen, um die bestehenden Machtverhältnisse in der Familie beizubehalten, wird hierbei variieren.

Neben der Instrumentalisierung von Frauenrechten sind es auch davon unabhängige politische Zusammenhänge, die sich gravierend auf Geschlechterverhältnisse und auf die Interventionen von Frauenrechts-NGOs auswirken können. Zum einen liegt dies an dem historischen Umstand, dass die Allianz internationaler und afghanischer Akteure, die das Talibanregime beendet haben, es unterließen, einen Prozess der juristischen und gesellschaftlichen Aufarbeitung der Kriegsverbrechen seit 1978 einzuleiten. Infolgedessen konnten sich landesweit Machtakteure innerhalb der Strukturen der Zentralregierung etablieren, die sich entweder selbst an Kriegsverbrechen, u.a. auch Vergehen gegen Frauen schuldig gemacht haben, oder mit den Tätern in enger Verbindung stehen, so dass diese nicht vor dem Gesetz zur Rechenschaft gezogen wurden.

Da solche gesellschaftlichen, politischen und juristischen Konsequenzen ausblieben, stellten sich auch keine Prozesse für die Liberalisierung von Geschlechternormen ein, denn der Einfluss dieser Akteure auf die Interventionen von Frauenrechts-NGOs und auf ihre Zusammenarbeit mit Regierungsinstitutionen verhinderte jedwede gesellschaftliche Umwälzung oder Aufarbeitung. Diese Dynamiken unterminieren rechtstaatliche Prozesse, an denen im Rahmen von Gesetzesentwürfen und Verwaltungsprozessen gearbeitet wird, und dadurch ist ein Anstieg von Kriminalität, auch gegenüber Frauen und Mädchen, sowie von Korruption unvermeidlich. Das Verhalten von Machtakteuren, die sich aufgrund von Ressourcen wie religiöser Legitimation, Besitz, Waffengewalt oder Beziehungen über das staatliche Gesetz stellen, kann sich direkt und indirekt auf die Aktivist*innen persönlich und auf ihre NGOs auswirken. Aktivist*innen sehen sich auf-

grund von individuellen und institutionellen Bedürfnissen nach physischer und finanzieller Sicherheit sowie nach der Wahrung sozialer Reputation gezwungen, sich den Forderungen von Machtakteuren zu beugen. Für Frauenrechts-NGOs und für weibliche Einzelpersonen wird ein juristisches Vorgehen gegen Verbrechen durch Personen mit einem hohen Einfluss äußerst gefährlich und dadurch nahezu unmöglich.

Darüber hinaus ist für die Bevölkerung sichtbar, wie Vertreter*innen der Internationalen Gemeinschaft mit diesen Machtakteuren kooperieren. Dadurch wendet sich die Zivilbevölkerung von diesen ab und baut Distanz zur afghanischen Regierung und zur Internationalen Gemeinschaft auf, denn die genannten Dynamiken bewirken eine Abkehr der Bevölkerung von deren Versprechungen von Menschenrechten, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit. Dieses grundsätzliche Misstrauen überträgt sich auf die Wahrnehmung und Akzeptanz von Frauenrechts-NGOs, und es bekräftigt die in der Bevölkerung vorhandene Vermutung, sie seien lediglich unglaubwürdige Handlanger für ein machtpolitisch motiviertes westliches Engagement.

7.2.2 Gesellschaftliche Visionen

Aufgrund dieser Wechselwirkungen wurde das Thema Frauenrechte in Afghanistan stark politisiert (vgl. dazu auch Kandiyoti 2009). Hier schließt sich die Frage nach dem Umgang von Frauenrechts-NGOs mit der politischen Nutzung von Menschenrechten an.

Nach Merry (2006b: 49) transportieren Frauenrechts-NGOs, die die Ideen der Menschenrechte vernakularisieren, gleichzeitig auch eine modernistische Gesellschaftsvision, die zwar einerseits neben Demokratie und Rechtsstaatlichkeit auch emanzipatorische Wirkungen beinhaltet, andererseits jedoch die kapitalistische Marktwirtschaft als alternativlos darstellt. Ähnlich fordert Goodale (2005: 498), dass es empirisch zu untersuchen sei, inwiefern Menschenrechtsaktivist*innen bewusst oder unbewusst ihre Interventionen in den Dienst transnationaler kapitalistischer Netzwerke stellen.

Politische Verortung von Frauenrechts-NGOs

Die afghanischen Frauenrechts-NGOs bemühen sich zwar um eine kritische Distanz zur Regierung, was jedoch nur graduell gelingt. Auf übergeordneter Ebene sind sie finanziell auf die Internationale Gemeinschaft und administrativ auf die Zusammenarbeit mit

der afghanischen Regierung angewiesen. Zudem agieren sie auf der gemeinsamen rechtlich-normativen Basis der staatlichen Gesetze und des transnationalen Menschenrechts-Rahmenwerks. Aufgrund dieser Abhängigkeitsverhältnisse können NGOs zwar als Teil der Zivilgesellschaft, nicht jedoch als unabhängig von der Regierung angesehen werden. Infolge dieser Abhängigkeit und der generell vulnerablen Situation von Frauen und von Frauenrechtsaktivist*innen wird Kritik an der aktuellen Regierung und an den Machtakteuren, die ihr zwar angehören, sich jedoch nicht an ihre rechtliche Ordnung gebunden sehen, nur sehr zurückhaltend oder gar nicht geäußert.

Vor dem Hintergrund dieser politischen Verflechtungen ist es kaum erstaunlich, dass Frauenrechts-NGOs sich fast ausschließlich auf die Frage der Geschlechterverhältnisse konzentrieren und die weitreichenden gesellschaftlichen Zusammenhänge nicht thematisieren, sie setzen vielmehr am Problem individueller Menschenrechtsverletzungen an. Hier schließt sich die Frage an, wie die Interventionen mit der individuellen Perspektive der Menschenrechte umgehen. Kritiker*innen des Menschenrechtsrahmenwerks sehen es als problematisch an, wenn familiäre und gesellschaftliche Strukturen sowie politische Zusammenhänge bei den Auseinandersetzungen um Rechte unberücksichtigt bleiben (vgl. Cowan 2006: 500). Die Veränderungen, die von afghanischen Frauenrechts-NGOs angestrebt werden, betreffen nicht nur die individuelle Ebene, sondern berühren immer auch familiäre und politische Systeme. In ihrer Arbeit scheint jedoch die Verknüpfung und Rückbindung der individuellen Gewalterfahrungen an die gesellschaftlichen und politischen Machtstrukturen zu fehlen, und die Interventionen werden nicht an diese Zusammenhänge angepasst. Infolgedessen adressieren Frauenrechts-NGOs in ihren Interventionen keine gesellschaftlichen Machtdynamiken, die über die Ungleichheit im Geschlechterverhältnis hinausgehen.

Damit einher gehend bleibt unklar, welche gesellschaftliche Vision Frauenrechts-NGOs jenseits der Veränderung von Geschlechternormen und -praktiken leitet, auch wenn eine Transformation von Geschlechterverhältnissen bedeutet, dass sich dadurch die gesamtgesellschaftlichen Machtverhältnisse verändern (vgl. Merry 2009: 23). Da sich die afghanischen Frauenrechts-NGOs nicht vom westlichen Modernismus abgrenzen, ist anzunehmen, dass sie durch das Fehlen einer eigenen gesellschaftlichen Vision dessen Vorstellungen zumindest teilweise implizit repräsentieren.

Gesellschaftsvisionen werden im Gegensatz dazu von denjenigen Gruppierungen und Organisationen formuliert und verfolgt, die sich dezidiert von NGOs abgrenzen. Damit beziehen sie in ihrer Arbeit Strategien ein, die nicht nur auf eine Veränderung von Geschlechterverhältnissen abzielen, sondern auf die Abschaffung ungleicher Machtverhältnisse auf politischer und gesellschaftlicher Ebene (vgl. Ahmad/Avoine 2018).

Potenzielle Alternativen

Aus historischer Retrospektive lässt sich die Erkenntnis ableiten, dass bislang politische Reformen mit dem Ziel einer Veränderung der Geschlechternormen „von oben“ scheiterten, solange sie von der Bevölkerung als Eingriff in die Autonomie lokaler Strukturen betrachtet wurden. Daraus ergeben sich Hinweise darauf, wie der soziale Wandel dennoch angestoßen werden kann:

Zum einen ist es notwendig, die Autonomie der lokalen Ebene zu erhalten und in den Interventionen soweit möglich auf Freiwilligkeit zu setzen. Zum anderen wurde sichtbar, dass ideologische Überlegungen für die Bevölkerung in vielen Fällen weitaus weniger relevant sind als materielle und physische Sicherheit. Deshalb gehört die Berücksichtigung von Autonomie, materieller und physischer Sicherheit zu den entscheidenden Faktoren, die Aushandlungsprozesse bezüglich Geschlechternormen begünstigen, wodurch ein sozialer Wandel für die Liberalisierung von Geschlechterverhältnissen eingeläutet werden kann.

Daran knüpft die weiterführende Frage an, inwiefern sich gesellschaftliche Visionen konzipieren und integrieren lassen, die auf der Idee der individuellen Menschenrechte basieren und gleichzeitig offen für kommunale Lebensweisen sind. Es bleibt offen, ob die Diskussion von alternativen Gesellschaftsentwürfen beispielsweise mit aufgeschlossenen religiösen Führern oder mit Community-Ältesten wirkungsvolle Interventionen sein könnten. Wo lokale Machtverhältnisse dies zulassen, könnten NGOs die lokalen Communities darin unterstützen, für sich gesellschaftliche Gegenentwürfe sowohl zur individualistisch-westlichen als auch zur religiös-fundamentalistischen Vision zu erarbeiten. Ob dies gelingen kann, muss Gegenstand einer eigenständigen empirischen Arbeit sein, die sich beispielsweise im Rahmen einer partizipativen Aktionsforschung überprüfen ließe.

7.3 Grenzen von Aushandlungen

In einem Aushandlungsprozess werden inhaltliche Argumente ausgetauscht und Lösungen ausgelotet. Dabei prüfen beide Seiten, inwiefern das Gegenüber von den eigenen Positionen überzeugt werden kann und an welchen Stellen sich Kompromisse zwischen den unterschiedlichen Zielen finden lassen. Bei solchen Diskussionen ist die Machtfrage implizit eine bedeutsame Variable, sodass der Ausgang der Verhandlung nicht nur davon abhängt, wer über die überzeugenderen Argumente verfügt, sondern auch, welche Machtmittel und Ressourcen genutzt werden können. In der Unterstützung von Gewalt betroffener Frauen werten Frauenrechts-NGOs ihre eigene eher machtlose Rolle dadurch auf, dass sie staatliche und religiöse Rechtsnormen nutzen. Diese stellen in Mediationen und informellen Aushandlungsprozessen zwar kein Entscheidungsmittel per se dar, wie dies in einem Gerichtsverfahren der Fall wäre, allerdings dienen diese vor allem als Legitimationsgrundlage, um ihren Argumentationen Gewicht zu verleihen, womit sie auf das Gegenüber einwirken.

Solche Aushandlungsprozesse – ob nun auf der individuellen oder politischen Ebene – weisen jedoch Ränder und Grenzen auf, wie die Fallanalysen belegen. Diese Grenzen treten aufgrund von Machtdifferenzen zwischen den aushandelnden Personen oder Parteien auf. An diesem Punkt führen die Aushandlungsprozesse ins Leere bzw. stagnieren. Dass die Aufmerksamkeit auf diese Grenzen von Aushandlungsprozessen zu richten ist, erweist sich als eines der zentralen Befunde der vorliegenden Studie, denn dadurch lassen sich Aussagen über die Chancen und Limitationen von Interventionen treffen.

In den Fallanalysen zeichnen sich mehrere Prozesse ab, welche auf Aushandlungsgrenzen hinweisen.

Öffentliche Konfrontation

Eine erste Grenze wird in der Austragung eines Konflikts im Rahmen einer öffentlichen Konfrontation erreicht. Beim Fallbeispiel der Aushandlungen mit religiösen Akteuren entsteht eine solche Situation, indem ein Vertreter der Liberalisierung von Geschlechternormen einen offenen Konflikt mit den anwesenden religiösen Führern während einer Konferenz austrägt (vgl. Kapitel 5.2). Er wägt das Risiko einer öffentlichen Kontroverse,

als er in seinem Vortrag eine Grenze gegenüber frauenfeindlichen Islam-Interpretationen zieht und sich öffentlich gegen den Machtmissbrauch durch religiöse Akteure ausspricht. An den Reaktionen lässt sich das Risiko für die physische und soziale Sicherheit der intervenierenden Person und seiner Familie ablesen.

Öffentliche Konfrontationen sind sozial wenig angesehen, und es wird dem Herausforderer unterstellt, dass damit persönliche Absichten verfolgt werden. In einer Gesellschaft, in der die soziale Reputation einen hohen Stellenwert innehat, werden solche Dispute und daraus folgende Mutmaßungen eher gemieden. Dennoch gibt es aber auch Hinweise darauf, dass besonders die weiblichen Konferenzteilnehmerinnen ihre Zustimmung zur Intervention und ihre Unterstützung dieses Redners signalisieren. Dadurch setzen sie im öffentlichen Raum ein Zeichen, dass bestimmte Kritikpunkte gesagt werden dürfen und andere Aussagen nicht unwidersprochen bleiben sollen. Wenn ein solcher Konflikt offen ausgetragen wird, sind allerdings aufgrund der Bedrohungssituation Beziehungen zu Machtakteuren notwendig, um sich vor unangenehmen Konsequenzen und Gefahren zu schützen. Aufgrund dieses Szenarios lässt sich erklären, warum solche Konfrontationen selten im öffentlichen Raum riskiert werden und für Frauenrechts-NGOs als Handlungsoption eher ausscheiden.

Solche öffentlichen Konfrontationen weisen zwar auf die Ränder einer inhaltlichen Debatte hin, markieren jedoch noch nicht zwangsläufig das Ende der Aushandlung. Vielmehr tragen diese dazu bei, dass auch marginalisierte Positionen in der öffentlichen Debatte Raum finden. Dadurch werden der ungehemmten Verbreitung einer hegemonialen Meinung Grenzen gesetzt, sodass der öffentliche Diskurs um andere Positionen erweitert wird.

Politische Deals

Als weitere Grenze wurde auf politischer Ebene erkennbar, dass Aushandlungsprozesse an bestimmten Punkten nicht weitergeführt wurden, sondern stattdessen ein politischer Deal vereinbart wurde. Wie die Fallanalyse zur Einigung über das EVAW-Gesetz zeigt, kann dies beispielsweise in Verhandlungen über ein Gesetzesvorhaben zum Tragen kommen (vgl. Kapitel 5.3). Bei der politischen Entscheidungsfindung wird dann eine Entscheidung im Tausch gegen ein Zugeständnis oder durch Umgehung von Entschei-

dungsträgern getroffen. Das Ergebnis ist jedoch nicht durch Verhandlung und das Erreichen eines Kompromisses zustande gekommen, welchen alle Seiten akzeptieren, sondern beruht auf einem Tauschhandel ohne inhaltliche Auseinandersetzung.

Bei einem solchen Deal werden nicht mehr die Inhalte der Entscheidung erörtert – beispielsweise in einer der parlamentarischen Kammern – sodass dort Kompromisse zwischen unterschiedlichen Auffassungen von Geschlechternormen und sozialen Praktiken gefunden werden können, auf deren Realisierung daraufhin alle Beteiligten hinwirken. Stattdessen werden die Entscheidungen auf anderen Ebenen getroffen, um eine solche Debatte zu umgehen. So wurde in der Analyse der Entscheidungsfindung bezüglich des EVAW-Gesetzes deutlich, dass ein solcher politischer Deal von den Aktivist*innen favorisiert wurde, weil sie wussten, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung aufgrund politischer Machtinteressen wenig aussichtsreich war, da viele Abgeordnete aufgrund der bestehenden Machtverhältnisse gegen das Gesetz gestimmt hätten.

Bei dieser Strategie liegt eine Gefahr darin, dass Aktivist*innen nicht ausreichend in Aushandlungen treten, sondern den politischen Deal auch in solchen Fällen als Abkürzung sehen könnten, in denen eine argumentative Überzeugung oder die Verhandlung eines Kompromisses ggf. möglich wäre²²¹. Zwar wäre diese Haltung aufgrund der Gefahr und der Machtposition der religiösen Führer verständlich, jedoch lassen sich dadurch keine Geschlechternormen nachhaltig verändern. Fruchtbarer ist es für den öffentlichen Diskurs, wenn möglichst lange versucht wird, die inhaltliche Auseinandersetzung aufrechtzuerhalten. Zudem bergen solche Deals das Risiko, dass dadurch Gesetze oder politische Regelungen erschaffen werden, gegen deren Umsetzung zu große Widerstände vorhanden sind, weil von der Gegenseite keine Kompromissbereitschaft eingeholt worden war.

²²¹ Eine Untersuchung dieses Vorgangs kommt ebenfalls zu dem Schluss, dass eine inhaltliche Auseinandersetzung zugunsten eines Deals umgangen wurde, vernachlässigt jedoch in ihrer Empfehlung, stattdessen politische Auseinandersetzungen zu suchen bzw. u.U. das Veto des Parlaments als konträre Meinung zu akzeptieren die Machtdynamiken, die hier zugrunde liegen (<http://appro.org.af/wp-content/uploads/2018/07/2018-08-01-EVAW-Law-and-the-new-Penal-Code-1.pdf>, letzter Abruf 30.1.2020)

Allianzen mit politischen Gegnern

Eine weitere Grenzlinie ergibt sich bei Aushandlungsprozessen durch die Bildung von Allianzen mit politischen Gegnern bzw. mit solchen, die Gewalt gegen Frauen begangen haben (vgl. Kapitel 6.3). Hier besteht die Gefahr, dass die NGO in der Außenwahrnehmung hinsichtlich ihrer eigenen Ziele unglaubwürdig erscheint. Zudem kann sie ihr eigenes ideelles Anliegen der Aushandlung von liberalen Geschlechternormen und -praktiken aus den Augen verlieren, während sie um die Verbindung zu einflussreichen Personen bemüht ist. Gleichzeitig besteht allerdings durch die Verbindung mit mächtigen Allianzpartnern die Hoffnung, die eigene Position zu stärken, denn durch deren finanzielle Unterstützung oder Autorität kann die NGO ihre eigenen Botschaften auch an mehr Menschen vermitteln. Dabei verfolgen die NGOs die Ziele von Anerkennung und Sichtbarkeit der eigenen Organisation und ihrer Positionen in der Bevölkerung.

Abbruch der Verhandlungen

Die vierte Situation, in der Grenzen von Aushandlungsprozessen sichtbar werden, ist der vollständige Abbruch der Aushandlungsbeziehungen von einer der beiden Seiten. Dies kann beispielsweise bei der individuellen Unterstützung von Klientinnen eintreten, wenn zum einen Frauen nicht mehr an der Selbsthilfegruppe teilnehmen, weil ihnen dies beispielsweise von ihrem Mann oder Vater untersagt wurde (vgl. Kapitel 5.2)²²². Zum anderen legen Anwäl*innen Fälle von Klientinnen nieder, wenn sie massiven Bedrohungen der Gegenpartei ausgesetzt sind. In diesen Situationen müssen die NGOs vor der Übermacht des Gegenübers kapitulieren und den konkreten Fall aufgeben. Hier ist de facto ein Ende der Aushandlung erreicht, sodass die Intervention für diesen Fall als gescheitert angesehen werden muss.

²²² Zu ähnlichen Ergebnissen kommt die Studie von UNAMA/UNOHCHR (2018), die feststellt, dass Fälle von Gewalt gegen Frauen überwiegend in außergerichtlichen Mediationen beigelegt werden, selbst wenn sie so schwerwiegend sind, dass dies ein Strafverfahren zwingend erfordert.

7.4 Vorschläge zur Erweiterung des Modells der Ethnographie der sozialen Menschenrechtspraxis

Von Theoretiker*innen der ethnologischen Menschenrechtsforschung werden landesspezifische ethnografische Studien zur Verbindung von Theorie und Praxis der Menschenrechte gefordert (vgl. Merry 2006a: 222 f., Wies/Haldane 2011: 8 f., Cowan et al. 2001: 21 f., Goodale 2006: 506). Mit diesen sollen die Forschungslücke zur sozialen Praxis von zivilgesellschaftlichen Frauenrechtsaktivist*innen geschlossen und gleichzeitig die theoretischen Ansätze weiterentwickelt werden.

Als äußerst hilfreich für die Untersuchung erwies sich das von Merry (2006a, 2006b) entwickelte Modell der Ethnografie der sozialen Menschenrechtspraxis, da dadurch die komplexen Vorgänge der Interventionen von afghanischen Frauenrechtsaktivist*innen erfasst und kontextualisiert werden konnten. Dabei ließ sich das Modell um einige Aspekte ergänzen, sodass diese Vorschläge im größeren Zusammenhang auch der Weiterentwicklung der theoretischen und praktischen Auseinandersetzungen um *Kultur* und *Recht* dienen (vgl. Kapitel 2).

Zum einen stellte sich die Berücksichtigung des normativen Pluralismus als sinnvolle und notwendige Analyseperspektive der Aushandlungen dar, wie ihn Benda-Beckmann (2009) betont. Dadurch erweitert sich der analytische Fokus auf die Aushandlungen der Frauenrechtsaktivist*innen zwischen den verschiedenen lokalen sozialen Welten, sodass die Wirkmechanismen der jeweiligen normativen Ordnungen hervortreten.

Dabei zeigt sich zweitens die Relevanz von Übersetzer*innen auf diesen verschiedenen Ebenen. In den Fallstudien wurde sichtbar, dass auf allen Ebenen Übersetzungs- und Aushandlungsprozesse notwendig werden und stattfinden, die von den gewaltbetroffenen Frauen selbst bis hin zu transnational tätigen professionellen Aktivist*innen geführt werden, wobei diese auch jeweils nur auf diesen Ebenen und von den jeweiligen dort angesiedelten Akteur*innen ausgetragen werden können.

In Zusammenhang damit müssen drittens auch die unterschiedlichen Machtebenen und Machtdifferenzen in die Analyse einfließen, deren Bedeutung für die Aushandlungspro-

zesse in der vorliegenden Untersuchung deutlich hervortrat. Diese können beispielsweise durch die Nutzung von Elementen der Situationsanalyse in die Fallanalyse einbezogen werden, wie dies in der vorliegenden Untersuchung geschehen ist.

Viertens setzen Machtdifferenzen den Aushandlungsprozessen manifeste Grenzen (vgl. Kapitel 7.3). Im Kontext der hier untersuchten Aushandlungsprozesse liegen diese Grenzen vor allem in der offenen Konfrontation, in politischen Deals, im Schließen von Allianzen mit politischen Gegnern und im Abbruch von Verhandlungen. Es ist anzunehmen, dass in anderen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen weitere oder andere Grenzlinien existieren. Einerseits werden anhand dieser Verhandlungsgrenzen die allzu großen Differenzen zwischen den Normen und Rechten sichtbar, die jeweils gerade verhandelt werden. Gleichzeitig zeigt sich daran, dass die Inhalte in manchen von ihnen eine eher untergeordnete Rolle spielen, denn es geht in erster Linie um die Frage der Macht bzw. des Machterhalts. Deshalb müssten zunächst oder in einem ausgelagerten Prozess die jeweiligen Machtinteressen und -ansprüche geklärt werden, sodass es überhaupt möglich wird, für diese inhaltlichen Differenzen Kompromisse und Lösungen zu finden.

Insofern wird das Modell von Merry um die Ränder und Grenzen von Aushandlungsprozessen erweitert, damit diese in die Analyse unter den jeweiligen Machtkonstellationen und -dynamiken miteinbezogen werden. Dies erlaubt eine realistische Situations einschätzung, an welchen Punkten Interventionen sinnvoll sind, die sich vorrangig auf inhaltliche Auseinandersetzungen fokussieren, und an welchen Punkten dies scheitert, weil hier in erster Linie Machtdynamiken zugrunde liegen, die in der Konfliktlösung zuerst bearbeitet werden müssen.

NGO-Aktivist*innen agieren in einem Feld pluraler normativer Ordnungen, das in ein komplexes Machtgefüge eingebettet ist. Welche Reichweite und Facetten diese Machtdynamiken auf lokaler Ebene besitzen, ist den Akteur*innen des transnationalen Menschenrechtsrahmenwerks vielfach nicht bewusst, und eigene Beiträge zum Zustandekommen dieser Konstellationen werden ignoriert (vgl. Hirschkind/Mahmood 2002). Um einen sozialen Wandel hin zu einer geschlechtergerechteren Gesellschaft herbeizuführen, müssen Machtaspekte in Maßnahmen zur Förderung von Menschenrechten vorrangig adressiert werden.

Glossar

- bad / baad* Eine Praxis, in welcher ein Mädchen einer anderen Familie zur Heirat gegeben wird, um einen Konflikt zu beenden oder als eine Form der Wiedergutmachung.
- badal* Eine Heirat, die durch den Austausch von zwei Mädchen geschlossen wird, oft, um den Brautpreis zu umgehen.
- jirga* (Rats-) Versammlung der männlichen Mitglieder einer Community oder ihre Ältesten. Zentrales Instrument der Konfliktlösung auf Dorfebene
- khan* einerseits höfliche Anrede, im engeren Sinn eine mächtige, politisch einflussreiche Persönlichkeit in einer Community
- madrassa* Religiöse Schule
- mahram* Ehemann oder männlicher Verwandter, der in einem nicht-heiratsfähigen Verhältnis zu einer Frau steht (z.B. Sohn, Bruder, Vater).
- majles* Ratsversammlung, zentrales Instrument der Konfliktlösung auf Dorfebene, ähnlich wie *jirga* und *shura*.
- Malik* Vermittlungs- und Repräsentationsperson zwischen einer Community bzw. mehreren Haushalten (seinem Klientel, deren Interessen er verpflichtet ist) und dem Repräsentanten der Zentralregierung.
- namus* Bezieht sich auf die weiblichen Mitglieder eines Haushaltes, und auf die Verantwortung eines Mannes, sie um jeden Preis gegen Gefahr zu verteidigen. In einem engeren Sinn bezieht sich *namus* auf die Integrität, Bescheidenheit und Reputation von Frauen und auf die Aufgabe von Männern, sie zu schützen (bzw. zu kontrollieren).
- qawm* Eine Verwandtschaftsgruppe, die beträchtlich in Umfang und Größe variieren kann; wird oft mit Stamm oder Clan übersetzt.
- ulama* Religiöse Gelehrte
- shura* Ratsversammlung, zentrales Instrument der Konfliktlösung auf Dorfebene. Die Bezeichnung hat eine religiöse Konnotation, wird jedoch teilweise synonym mit *jirga* verwendet.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1993): *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila (2001): Orientalism and Middle East Feminist Studies. In: *Feminist Studies* 27 (1), S. 101–113.
- Abu-Lughod, Lila (2013): *Do Muslim women need saving?* Cambridge Mass. u.a.: Harvard Univ. Press.
- Accomazzo, Sarah (2012): Anthropology of Violence. Historical and Current Theories, Concepts, and Debates in Physical and Socio-cultural Anthropology. In: *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 22 (5), S. 535–552.
- Adelman, Madelaine (2004): The Battering State: Towards a Political Economy of Domestic Violence. In: *Journal of Poverty* 8 (3), S. 45–64.
- Adelman, Madelaine (2017): *Battering States. The Politics of Domestic Violence in Israel*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Ahmad, Lida and Priscyll Anctil Avoine (2018): Misogyny in 'post-war' Afghanistan: the changing frames of sexual and gender-based violence. In: *Journal of Gender Studies* 27 (1), S. 86–101.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale Univ. Press.
- Ahmed-Ghosh, Huma (2003): A History of Women in Afghanistan: Lessons Learnt for the Future or Yesterdays and Tomorrow: Women in Afghanistan. In: *Journal of International Women's Studies* 4 (3), S. 1–14.
- Al-Ali, Nadjie (2000): *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*. 1. publ. Cambridge: Cambridge U.P. (Cambridge Middle East studies, 14).
- Al-Ali, Nadjie (2008): *Iraqi women. Untold stories from 1948 to the present*. London: Zed.
- Alexander, M. Jacqui; Mohanty, Chandra Talpade (2013): *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Hoboken: Taylor and Francis (Thinking Gender).
- Argenti, Nicolas; Schramm, Katharina (Hg.) (2010): *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. New York: Berghahn Books.
- Argenti, Nicolas and Schramm, Katharina (2010): Introduction. In: Nicolas Argenti und Katharina Schramm (Hg.): *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. New York: Berghahn Books, S. 1–39.
- Alvarez, Sonia (2009): Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America. In: *Development* (52), S. 175–184.
- Azim, Firdous; Menon, Nivedita; Siddiqi, Dina M. (2009): *South Asian feminisms. Negotiating new terrains*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan (Feminist review, 2009:91).
- Azoy, Whitney (2013): Reputation, Violence and Buzkashi. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press.
- Bacon, Elizabeth E. (1958): *Obok. A study of social structure in Eurasia*. Reprint. New York: Johnson (Viking Fund Publications in anthropology, 25).

- Bahgam, S.; Mukhatari, W. (2004): Study on Child Marriage in Afghanistan. *medica mondiale*. Kabul und Köln. Online verfügbar unter http://www.medicaafghanistan.org/Publications/Research%20and%20Manuals/Afghanistan_Child_marriage_medica_mondiale_study_2004_e.pdf. (letzter Abruf 30.1.2020)
- Baldauf, Ingeborg (2013): Perspectives, Aspirations and Constraints. How to do Politics in Off-Centre Afghanistan. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press, S. 163–175.
- Barakat, Sultan; Zyck, Steven A. (2010): Afghanistan's Insurgency and the Viability of a Political Settlement. In: *Studies in Conflict & Terrorism* 33 (3), S. 193–210.
- Barfield, Thomas (2010): *Afghanistan. A Cultural and Political History*. Princeton: Princeton University Press.
- Bashir, Shahzad; Crews, Robert D. (2012): *Under the drones. Modern lives in the Afghanistan-Pakistan borderlands*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Baumann, Gerd (1996): *Contesting culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge Univ. Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 100).
- Basu, Amrita (Hg.) (2010): *Women's movements in the global era. The power of local feminisms*. Boulder, CO: Westview Press.
- Becker, Ruth; Kortendiek, Beate; Budrich, Barbara (Hg.) (2010): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. 3., erw. und durchgesehene Aufl. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften (Geschlecht & Gesellschaft, Bd. 35).
- Beer, Bettina (Hg.) (2008): *Methoden ethnologischer Feldforschung*. 2., überarb. und erw. Aufl. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- Berrenberg, Jeanne (2002): *Eine Sache der Ehre. Über die Grundlagen sozialer Prozesse bei den Pashtunen Pakistans und Afghanistans anhand ihrer Heiratsformen*. Frankfurt am Main u.a.: Lang (Europäische Hochschulschriften, 61).
- Beitz, Charles R. (2009): *The Idea of Human Rights*. Oxford: OUP Oxford.
- Benda-Beckmann, Franz von (2009): Human rights, cultural relativism and legal pluralism. Towards a two-dimensional debate. In: Franz von Benda-Beckmann, Keebet von Benda-Beckmann und Anne Griffiths (Hg.): *The power of law in a transnational world. Anthropological enquiries*. New York, NY: Berghahn, S. 115–134.
- Benda-Beckmann, Franz von; Benda-Beckmann, Keebet von; Griffiths, Anne (Hg.) (2009): *The power of law in a transnational world. Anthropological enquiries*. New York, NY: Berghahn.
- Bernard, H. Russell (2006): *Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. 4th ed. Lanham, MD: AltaMira Press.
- Billaud, Julie (2012): Suicidal Performances: Voicing Discontent in a Girls' Dormitory in Kabul. In: *Culture Medicine Psychiatry*, 36 (2), S. 264–85
- Bohannan, Paul (1997): Ethnography and comparison in legal anthropology. In: Laura Nader (Hg.): *Law in culture and society*. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Press, S. 401–418.
- Borchgrevink, Kaja (2007): *Religious Actors and Civil Society in Post-2001 Afghanistan*. International Peace Research Institute. Oslo (PRIO Papers). Online verfügbar unter <https://www.prio.org/utility/DownloadFile.ashx?id=425&type=publicationfile>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge studies in social and cultural anthropology, 16).

- Bourdieu, Pierre (2004): Gender and symbolic violence. In: Nancy Scheper-Hughes und Philippe I. Bourgois (Hg.): Violence in war and peace. Malden, MA: Blackwell Pub. (Blackwell readers in anthropology, 5), S. 339–342.
- Breidenstein, Georg; Hirschauer, Stefan; Kalthoff, Herbert; Nieswand, Boris (2013): Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung. 1. Aufl. Stuttgart: UTB GmbH (utb-studi-e-book, 3979).
- Breuer, Franz; Muckel, Petra; Dieris, Barbara; Allmers, Antje (2018): Reflexive Grounded Theory. Eine Einführung für die Forschungspraxis. 3., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage, Online-Ausgabe. Wiesbaden: Springer.
- Brodsky, Anne E. (2004): With all our strength. The Revolutionary Association of the Women of Afghanistan. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2004): Undoing Gender. 1st ed. Florence: Taylor and Francis.
- Canfield, Robert L. (1973): Faction and conversion in a plural society. Religious alignments in the hindu kush. Michigan: Museum Of Anthropology Michigan.
- Caron, James M. (2007): Afghanistan Historiography and Pashtun Islam: Modernization Theory's Afterimage. In: *History Compass*, S. 314–329.
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2005): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Bielefeld: Transcript (Cultural studies, 12).
- Centlivres-Demont, Micheline; Centlivres, Pierre (2013): The state, intermediaries and 'licit' corruption. Local politics in Northern Afghanistan in the sixties and seventies. In: Conrad J. Schetter (Hg.): Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order. New York: Oxford University Press, S. 111–129.
- Cho, Sumi; Crenshaw, Kimberlé Williams; McCall, Leslie (2013): Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (4), S. 785–810.
- Chomsky, Noam; Herman, Edward S. (1979): The Washington Connection and Third World Fascism. The political economy of human rights. 1. ed. Boston: South End Press.
- Clarke, Adele E. (2005): Situational analysis. Grounded theory after the postmodern turn. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publ.
- Clarke, Adele E. (2012): Situationsanalyse. Grounded Theory nach dem Postmodern Turn. Wiesbaden: Springer VS (Interdisziplinäre Diskursforschung).
- Clarke, Adele E.; Friese, Carrie; Washburn, Rachel (2018): Situational analysis. Grounded theory after the interpretive turn. Second edition. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE.
- Clifford, James; Marcus, George E. (Hg.) (1986): Writing culture. The poetics and politics of ethnography; edited by James Clifford, George E. Marcus. Berkeley [etc.]: University of California Press.
- Comaroff, John L.; Comaroff, Jean (1992): Ethnography and the historical imagination. Boulder: Westview Press (Studies in the ethnographic imagination).
- Cook, Rebecca J. (Hg.) (1994): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press (Pennsylvania Studies in Human Rights).
- Coomaraswamy, Radhika (1994): To bellow like a cow. Women, ethnicity and the discourse of rights. In: Rebecca J. Cook (Hg.): Human Rights of Women. National and International Perspectives. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press (Pennsylvania Studies in Human Rights).

- Cooperation for Peace and Unity (CPAU) (2007): *The Role and Functions of Religious Civil Society in Afghanistan. Case Studies from Sayedabad and Kunduz*. Unter Mitarbeit von Mirwais Wardak, Idrees Zaman und Kanishka Nawabi. Online verfügbar unter <https://www.prio.org/utility/DownloadFile.ashx?id=653&type=publicationfile>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Cornwall, Andrea; Harrison, Elizabeth; Whitehead, Ann (Hg.) (2007): *Feminisms in development. Contradictions, contestations and challenges*. London, New York, New York: Zed Books; Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan.
- Cowan, Jane K.; Dembour, Marie-Bénédicte; Wilson, Richard A. (Hg.) (2001): *Culture and rights. Anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Cowan, Jane (2006): Comment. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 499–500.
- Crenshaw, Kimberlé (Hg.) (1995): *Critical race theory. The key writings that formed the movement*. New York: The New Press.
- Dahre, Ulf Johansson (2006): Comment. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 500–501.
- Daulatzai, Anila (2008): *The Discursive Occupation of Afghanistan*. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 35 (3), S. 419–435.
- Daulatzai, Anila (2013): *Flows of Suspicion. Corruption and Kinship in Kabul*. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press, S. 193–208.
- Decoloniality Europe (2013): *Charter of Decolonial Research Ethics*. Hg. v. Decoloniality Europe. Online verfügbar unter <http://decolonialityeurope.wixsite.com/decoloniality/charter-of-decolonial-research-ethics>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Di Leonardo, Micaela (Hg.) (1991): *Gender at the crossroads of knowledge. Feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Dupree, Louis (1973): *Afghanistan*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Dupree, Nancy Hatch (1984): *Revolutionary rhetoric and Afghan women*. In: M. Nazif Shahrani und Robert Leroy Canfield (Hg.): *Revolutions and Rebellions in Afghanistan. Anthropological Perspectives*. Berkeley, Calif.: University of California, Institute of international studies (Symposium: Papers, no. 57), S. 306–340.
- Echavez, Mosavi, Pilongo (2016): *The Other Side of Gender Inequality. Men and Masculinities in Afghanistan*. AREU. Kabul. Online verfügbar unter <https://areu.org.af/publication/1601/>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Echavez, Chona R.; Pilongo, Leah; Jayakody, Aruni; Noorzai, Ahmad Saboor Hamza; Markova, Michaela (2016): *Transitional Justice: Views from the Ground on How Afghanistan Fares*. Hg. v. AREU. Kabul. Online verfügbar unter <https://areu.org.af/publication/1622/>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Eggerman, Mark; Panter-Brick, Catherine (2010): *Suffering, hope, and entrapment: resilience and cultural values in Afghanistan*. In: *Social science & medicine* (1982) 71 (1), S. 71–83.
- Ehrhart, Hans-Georg; Pentland, Charles (Hg.) (2009): *The Afghanistan challenge. Hard realities and strategic choices*. Kingston, ON: McGill-Queens University Press; Queen's Centre for International Relations.
- Emadi, Hafizullah (2002): *Repression, resistance, and women in Afghanistan*. Westport, Conn.: Praeger.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): Comment. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 501.

- Evans, Tony (2001): *The politics of human rights. A global perspective*. London, Sterling, Va: Pluto Press (Human security in the global economy).
- Exo, Mechthild (2017): *Das übergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*. 1. Auflage. Bielefeld: transcript (Global Studies).
- Ferree, Myra Marx; McClurg Mueller, Carol (2004): *Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective*. In: David Snow, Sarah Soule und Hanspeter Kriesi (Hg.): *Blackwell Companion to Social Movements, The*. Blackwell Companions to Sociology: Wiley, 576-607.
- Ferree, Myra Marx; Tripp, Aili Mari (2006): *Global feminism. Transnational women's activism, organizing, and human rights*. New York: University Press.
- Fleschenberg, Andrea (2009): *Afghanistan's parliament in the making. Gendered understandings and practices of politics in a transitional country*. UNIFEM, Heinrich Böll Stiftung, Berlin.
- Fleschenberg, Andrea (2012): *Afghanistan's transition in the making. Perceptions and policy strategies of women parliamentarians*. Unter Mitarbeit von Barbara Unmüßig. Heinrich Böll Stiftung, Berlin (Publication series on democracy).
- Fleschenberg, Andrea; Bari, Farzana (2015): *Unmaking Political Patriarchy through Gender Quotas? Policy Brief*. Heinrich Böll Stiftung, Islamabad and Kabul (Publication series: Reviewing Gender Quotas in Afghanistan and Pakistan).
- Fluri, Jennifer L. (2008): *Feminist nation-building in Afghanistan. An examination of the Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA)*. In: *Feminist Review* (89), S. 34–54.
- Forster, Michael: *Nation Building durch die internationale Gemeinschaft. Eine völkerrechtliche Analyse der Verwaltungsmission der Vereinten Nationen im Kosovo und in Ost-Timor*. Zugl. Passau, Univ., Diss., 2005. 1. Aufl.
- Geertz, Clifford (op. 2000): *Fact and Law in Comparative Perspective*. In: Clifford Geertz (Hg.): *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. 3. izd. New York: Basic Books.
- Geller, Pamela L.; Stockett, Miranda K. (Hg.) (2006): *Feminist anthropology. Past, present, and future*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Girshick, Lori B. (2002): *Woman-to-woman sexual violence. Does she call it rape?* Boston, Massachusetts: Northeastern University Press (Northeastern series on gender, crime, and law).
- Glatzer, Bernt (1977): *Nomaden von Gharjistan. Aspekte der wirtschaftlichen sozialen und politischen Organisation nomadischer Durrani-Paschtunen in Nordwestafghanistan*. Wiesbaden: Steiner (Beiträge zur Südasienforschung, 22).
- Glatzer, Bernt (1996): *Schwert und Verantwortung. Paschtunische Männlichkeitsideale*. In: Erwin Orywal (Hg.): *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen*. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks), S. 107–120.
- Glatzer, Bernt (2002): *The Pashtun Tribal System*. In: *Contemporary Society: Tribal Studies* (5), S. 265–282.
- Gluckman, Max (1997): *Concepts in the comparative study of tribal law*. In: Laura Nader (Hg.): *Law in culture and society*. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Press, S. 349–373.
- Goodale, Mark (2006): *Toward a critical anthropology of human rights*. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 485–511.
- Goodale, Mark (Hg.) (2009): *Human Rights: An Anthropological Reader*: Wiley (Blackwell readers in anthropology).

- Goodhand, Jonathan; Mansfield, David (2013): Drugs and (Dis)Order. Opium Economy, Political Settlements and State-Building in Afghanistan. In: Conrad J. Schetter (Hg.): Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order. New York: Oxford University Press, S. 212–230.
- Grau, Bele (2015): Fruchtbarer Boden: Afghanistans Potential einer weiteren Radikalisierung. Hg. v. Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam. Frankfurt am Main (Salafismus & Jihadismus). Online verfügbar unter <https://www.ffgi.net/files/dossier/dossier-afghanistan-grau.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Grau, Bele (2016a): Politische Partizipation von Frauen in Afghanistan. Ein Überblick über historische Entwicklungen und aktuelle Herausforderungen. Hg. v. Frankfurter Forschungszentrum Globaler Islam. Frankfurt am Main (Politische Partizipation von Frauen in der islamischen Welt). Online verfügbar unter <https://www.ffgi.net/files/dossier/polpart-afghanistan-grau.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Grau, Bele (2016b): Supporting women's movements in Afghanistan: challenges of activism in a fragile context. In: *Gender & Development* 24 (3), S. 409–426.
- Gregorian, Vartan (1969): The emergence of modern Afghanistan. Politics of reform and modernization, 1880 - 1946. Stanford, Cal.: Stanford Univ. Press.
- Grima, Benedicte (2007): The performance of emotion among Paxtun women. "The misfortunes which have befallen me". 2nd impression. Karachi: Oxford University Press.
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2010): Postkolonialismus: Subjektivität, Rassismus und Geschlecht. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erw. und durchges. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss (Geschlecht & Gesellschaft, 35), S. 274–282.
- Hall, Stuart (1994): Der Westen und der Rest. In: Stuart Hall (Hg.): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg: Argument Verlag (Stuart Hall - Ausgewählte Schriften, v. 2), S. 137–179.
- Halliday, Michael Alexander Kirkwood; Martin, J. R. (1993): Writing science. Literacy and discursive power. London: Falmer Press (Critical perspectives on literacy and education).
- Haraway, Donna Jeanne (1997): Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_OncoMouse. Feminism and technoscience. New York, London: Routledge.
- Harding, Sandra (2010): Wissenschafts- und Technikforschung: Multikulturelle und postkoloniale Geschlechteraspekte. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erw. und durchges. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss (Geschlecht & Gesellschaft, 35), S. 312–321.
- Hassan, Palwasha (2009): Women's Agency in Afghanistan: From Survivors to Agents of Change. In: Middle East Institute (Hg.): Afghanistan, 1979-2009. In the Grip of Conflict (Viewpoints), S. 170–173.
- Hautzinger, Sarah J. (2007): Violence in the city of women. Police and batterers in Bahia, Brazil. Berkeley: University of California Press.
- Helferich, Cornelia (2011): Die Qualität qualitativer Daten. 4. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, Wiesbaden.
- Hellmann-Rajanayagam, Dagmar and Andrea Fleschenberg (2008): Female Political Power in Asia: Dynasties, Religion, Sacrifices - Some Introductory Remarks. In: Hellmann-Rajanayagam, Dagmar and Andrea Fleschenberg (Hg.): Goddesses, heroes, sacrifices. Female political power in Asia, Bd. 8. Zürich: LIT (Southeast Asian modernities, 8), S. 13–27.

- Hirschkind, Charles; Mahmood, Saba (2002): Feminism, the Taliban, and the politics of counter-insurgency. In: *Anthropological Quarterly* 75 (2), S. 339–354.
- Holzgrefe, Jeff L. (2003): The humanitarian intervention debate. In: J. L. Holzgrefe und Robert O. Keohane (Hg.): *Humanitarian intervention. Ethical, legal, and political dilemmas*. Milton Keynes UK: Lightning Source UK Ltd.
- Hooks, Bell (1984): *Feminist theory from margin to center*. Boston, Mass.: South End Press.
- Hooks, Bell (2000): *Feminism is for everybody. Passionate politics*. [Nachdr.]. Cambridge, Mass.: South End Press.
- Hozyainova, Anastasiya (2014): *Sharia and Women's Rights in Afghanistan*. United States Institute of Peace (Special Report, 347). Online verfügbar unter https://www.usip.org/sites/default/files/SR347-Sharia_and_Women%E2%80%99s_Rights_in_Afghanistan.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Hunt, Scott A. and Benford, Robert D. (2004): *Collective Identity, Solidarity and Commitment*. In: David Snow, Sarah Soule und Hanspeter Kriesi (Hg.): *Blackwell Companion to Social Movements, The*. Blackwell Companions to Sociology: Wiley, S. 433–457.
- Hügel, Ika (Hg.) (1993): *Entfernte Verbindungen. Rassismus, Antisemitismus, Klassenunterdrückung*. Berlin: Orlanda-Frauenverlag.
- Hügel, Ika/Lange/Ayim, May/Bubeck, Ilona/Aktaş, Gülşen und Schultz, Dagmar (Hg.): (Hg.): Aktaş, G. (1993). „türkische Frauen sind wie Schatten“. *Leben und arbeiten im Frauenhaus. Entfernte Verbindungen. Rassismus. Antisemitismus. Klassenunterdrückung*. Berlin: Orlanda Frauenverlag, 49-60. Berlin: Orlanda.
- Ignatieff, Michael (1999): *Whose universal values? The crisis in human rights*. Praemium Erasmianum essay. The Hague.
- Ignatieff, Michael (2011): *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press (The University Center for Human Values Series / Michael Ignatieff).
- Jad, Islah (2007): *The NGOization of Arab women's movements*. In: Andrea Cornwall, Elizabeth Harrison und Ann Whitehead (Hg.): *Feminisms in development. Contradictions, contestations and challenges*. London, New York, New York: Zed Books; Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan.
- Kandiyoti, Deniz (2007a): *Political Fiction meets Gender Myth: Post-conflict reconstruction, 'democratisation' and women rights*. In: Andrea Cornwall, Elizabeth Harrison und Ann Whitehead (Hg.): *Feminisms in development. Contradictions, contestations and challenges*. London, New York, New York: Zed Books; Distributed in the USA exclusively by Palgrave Macmillan, S. 191–200.
- Kandiyoti, Deniz (2007b): *Old Dilemmas or New Challenges? The Politics of Gender and Reconstruction in Afghanistan*. In: *Development & Change* 38 (2), S. 169–199.
- Kandiyoti, Deniz (2009): *The lures and perils of gender activism in Afghanistan*. The Anthony Hyman Memorial Lecture. University of London. School of Oriental and African Studies, 2009.
- Khagram, Sanjeev; Riker, James V.; Sikkink, Kathryn (Hg.) (2002): *Restructuring world politics. Transnational social movements, networks, and norms*. Workshop "Democracy, Popular Empowerment, and Development". Minneapolis: University of Minnesota Press (Social movements, protest, and contention, v. 14).
- Klungel, Janine (2010): *Rape and Remembrance in Guadeloupe*. In: Nicolas Argenti und Katharina Schramm (Hg.): *Remembering violence. Anthropological perspectives on intergenerational transmission*. New York: Berghahn Books, S. 43–61.

- Knabe, Erika: Frauenemanzipation in Afghanistan. Ein empirischer Beitrag zur Untersuchung von sozio-kulturellem Wandel und sozio-kultureller Beständigkeit. Zugl.: Köln, Univ., Diss., 1977 (Afghanische Studien, 16).
- Koloma Beck, Teresa (2018): "Liberating the Women of Afghanistan". An Ethnographic Journey Through a Humanitarian Intervention. In: *socio* 2018 (11), S. 57–75.
- Kortendiek, Beate; Riegraf, Birgit; Sabisch, Katja (Hg.) (2019): Handbuch Interdisziplinäre Geschlechterforschung. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden (Geschlecht und Gesellschaft, 65).
- Kruse, Jan (2010): Reader. Einführung in die Qualitative Interviewforschung. Freiburg.
- Kurtz, Linda Farris (1997): Self-help and support groups. A handbook for practitioners. Thousand Oaks, Calif., London: SAGE (Sage sourcebooks for the human services series, v.34).
- Kwiatkowski, Lynn (2016): Feminist Anthropology: Approaching domestic violence in northern Viet Nam. In: Lewin, Ellen and Leni M. Silverstein (Hg.): Mapping feminist anthropology in the twenty-first century. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, S. 234–255.
- Lenz, Ilse (2010): Frauenbewegungen und Gleichstellungspolitiken. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erw. und durchgesehene Aufl. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften (Geschlecht & Gesellschaft, Bd. 35), S. 867–877.
- Lewin, Ellen (Hg.) (2006): Feminist anthropology. A reader. Malden, Mass.: Blackwell (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology, 8).
- Lewin, Ellen and Leni M. Silverstein (Hg.) (2016): Mapping feminist anthropology in the twenty-first century. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Lindholm, Charles (1981): The Structure of Violence Among the Swat Pukhtun. In: *ethnology* Volume XX (2).
- Lindholm, Charles (1982): Generosity and Jealousy. The Swat Pukhtun of Northern Pakistan. New York: Columbia University Press.
- Lindholm, Charles (2002): The Islamic Middle East. Tradition and change. Rev. ed. Malden, Mass.: Blackwell Publ.
- Lorde, Audre (1984): Sister outsider. Essays and speeches. Berkeley, Toronto: Crossing Press (The Crossing Press Feminist Series).
- Lutz, Helma; Herrera Vivar, María Teresa; Supik, Linda (Hg.) (2013): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes. 2nd ed. 2013. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden (Geschlecht und Gesellschaft, 47).
- Mahmood, Saba (2005): Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton Univ. Press (Princeton paperbacks).
- Maley, William (Hg.) (2001): Fundamentalism reborn? Afghanistan and the Taliban. New York: New York University Press.
- Mathar, Tom (2008): Review Essay: Making a Mess with Situational Analysis? In: *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum Qualitative Social Research* Vol 9 (No 2).
- Medica Afghanistan (2018): Making the Law on Violence Against Women a Reality: A Report on Medica Afghanistan's Cases. Kabul. Online verfügbar unter http://www.medicaafghanistan.org/medica/wp-content/uploads/EVAW-Report-2016-and-2017_April-2018_v3-Copy.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.

- Meininghaus, Esther (2007): Legal pluralism in Afghanistan. Hg. v. Zentrum für Entwicklungsforschung. Bonn (Amu Darya Project working paper). Online verfügbar unter http://www.zef.de/fileadmin/webfiles/downloads/zef_wp/wp72.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Melucci, A. (1980): The new social movements: A theoretical approach. In: *Social Science Information* 19 (2), S. 199–226.
- Mercer, Claire (2002): NGOs, Civil Society and Democratization: A Critical Review of the Literature. In: *Progress in Development Studies* 2 (1), S. 5–22.
- Mernissi, Fatima (1985): *Beyond the veil. Male-female dynamics in modern Muslim society.* Rev. ed. London: Al Saqi Books.
- Mernissi, Fatima (1993): *The forgotten Queens of Islam.* Pbk., repr. Cambridge: Polity Press.
- Mernissi, Fatima (1996): *Women's rebellion & Islamic memory.* London: Zed.
- Merry, Sally Engle (2001): Changing rights, changing culture. In: Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour und Richard A. Wilson (Hg.): *Culture and rights. Anthropological perspectives.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 31–55.
- Merry, Sally Engle (2006a): *Human rights and gender violence. Translating international law into local justice.* 4th print. Chicago: University of Chicago Press (Chicago series in law and society).
- Merry, Sally Engle (2006b): Transnational human rights and local activism. Mapping the middle. In: *American anthropologist: journal of the American Anthropological Association* 108 (1), S. 38–51.
- Merry, Sally Engle (2009): *Gender Violence. A Cultural Perspective.* Chicester: Wiley (Wiley-Blackwell Introduction to Engaged Anthropology Series, v. 3).
- Messer, Ellen (1993): Anthropology and Human Rights. In: *Annu. Rev. Anthropol.* 22 (1), S. 221–249.
- Messer, Ellen (1997): Pluralist approaches to human rights. In: *Journal of Anthropological Research* 53 (3), S. 293–317.
- Mielke, Katja (2011): *Dimensions of Social Order: Empirical Fact, Analytical Framework and Boundary Concept* (2011). Hg. v. Conrad Schetter und Andreas Wilde. Bonn (ZEF Working Paper Series).
- Mir-Hosseini, Ziba (2012): *Feminist Voices in Islam. Promise and potential.* Hg. v. Open Democracy Net und Musawah.
- Mir-Hosseini, Ziba; Hamzic, Vanja (2010): *Control and Sexuality. The Revival of Zina Laws in Muslim Contexts.* Hg. v. Women Living Under Muslim Laws.
- Moghadam, Valentine M. (Hg.) (1994): *Gender and national identity. Women and politics in Muslim societies.* London: Zed Books [u.a.].
- Moghadam, Valentine M. (2003): *Modernizing women. Gender and social change in the Middle East.* 2. ed. Boulder Colo.: Lynne Rienner.
- Moghadam, Valentine M. (Hg.) (2007): *From patriarchy to empowerment. Women's participation movements and rights in the Middle East North Africa and South Asia.* 1. ed. Syracuse NY: Syracuse Univ. Press (Gender and globalisation).
- Moghadam, Valentine M. (2009): *Globalization and social movements. Islamism feminism and the global justice movement.* Lanham: Rowman & Littlefield (Globalization).
- Moghissi, Haideh (2005): *Women and Islam. Critical concepts in sociology.* London: Routledge.

- Monsutti, Alessandro (2013): Trust, Friendship and Transversal Ties of Cooperation Among Afghans. In: Conrad J. Schetter (Hg.): Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order. New York: Oxford University Press.
- Molyneux, Maxine (1998): Analysing Women's Movements. In: *Development & Change* 29 (2), S. 219–245.
- Musawah (2009): Home Truths. A global report on equality in the Muslim family. Malaysia.
- Muzhary, Fazal (2016): The Bride Price: The Afghan Tradition of Paying for Wives. Afghanistan Analysts Network. Kabul. Online verfügbar unter <https://www.afghanistan-analysts.org/the-bride-price-the-afghan-tradition-of-paying-for-wives/>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Müller, Ursula (2010): Gewalt. Von der Enttabuisierung zur Einfluss nehmenden Forschung. In: Ruth Becker, Beate Kortendiek und Barbara Budrich (Hg.): Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. 3., erw. und durchgesehene Aufl. Wiesbaden: VS, Verlag für Sozialwissenschaften (Geschlecht & Gesellschaft, Bd. 35), S. 668–676.
- Müller, Ursula; Schröttle, Monika (2012): Gewalt gegen Frauen und Gewalt im Geschlechterverhältnis. In: Günter Albrecht (Hg.): Handbuch soziale Probleme. 2., überarb. Aufl. Wiesbaden: Springer VS, S. 668–691.
- Münch, Philipp und Thomas Ruttig (2014): Between Negotiations and Ongoing Resistance. The Situation of the Afghan Insurgency. In: *Orient* 55 (III), S. 25–41.
- Nader, Laura (1996): Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge. New York: Routledge.
- Nader, Laura (Hg.) (1997): Law in culture and society. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Press.
- Narayan, Uma (1997): Contesting cultures. "Westernization," respect for cultures, and third-world feminists. In: Linda J. Nicholson (Hg.): The second wave feminism reader. A reader in feminist theory. London: Routledge, S. 396–414.
- Nash, June C. (Hg.) (2005): Social movements. An anthropological reader. Malden, MA: Blackwell Pub. (Blackwell readers in anthropology, 7).
- Nave-Herz, Rosemarie (1997): Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland. 5., überarb. und erg. Aufl.
- Nawid, Senzil (2007): Afghan Women under Marxism. In: Valentine M. Moghadam (Hg.): From patriarchy to empowerment. Women's participation movements and rights in the Middle East North Africa and South Asia. 1. ed. Syracuse NY: Syracuse Univ. Press (Gender and globalisation), S. 58–72.
- Nicholson, Linda J. (Hg.) (1997): The second wave feminism reader. A reader in feminist theory. London: Routledge.
- Nijhowne, Diya; Oates, Lauryn (2008): Living with violence. A national report on domestic abuse in Afghanistan. Washington, D.C.: Global Rights. Online verfügbar unter <https://www.humanitarianresponse.info/sites/www.humanitarianresponse.info/files/documents/files/Living%20with%20Violence%20-%20A%20National%20Report%20on%20Domestic%20Violence%20in%20Afghanistan%2C%20Global%20Rights%2C%202008.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Noelle-Karimi, Christine (2013): Jirga, Shura and Community Development Councils. Village Institutions and State Interference. In: Conrad J. Schetter (Hg.): Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order. New York: Oxford University Press.
- Nordstrom, Carolyn; Robben, Antonius C. G. M. (Hg.) (1995): Fieldwork under fire. Contemporary studies of violence and survival. Berkeley: Univ. of California Press.

- Nordstrom, Carolyn (2007): War on the Front Lines. In: Robben, Antonius C G M (Hg.): Ethnographic fieldwork. An anthropological reader. Malden MA: Blackwell (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology, 9).
- Nussbaum, Martha C. (2011): Creating Capabilities. The Human Development Approach. Cumberland: Harvard University Press.
- Orvis, Stephen (2001): Civil society in Africa or African civil society?
- Orywal, Erwin (Hg.) (1986): Die ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zu Gruppenidentität u. Intergruppenbeziehungen. Sonderforschungsbereich Orientalistik. Wiesbaden: Reichert (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, 70).
- Orywal, Erwin (Hg.) (1996): Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen. Berlin: Reimer (Ethnologische Paperbacks).
- Osman, Borhan (2012): The Ulama Council: paid to win public minds - but do they? Hg. v. Afghanistan Analysts Network. Kabul (Political Landscape). Online verfügbar unter <https://www.afghanistan-analysts.org/the-ulama-council-paid-to-win-public-minds-but-do-they/>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Osman, Borhan (2015): Beyond Jihad and Traditionalism. Afghanistan's new generation of Islamic activists. Afghanistan Analysts Network. Kabul (AAN papers). Online verfügbar unter <https://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/2015/06/AAN-Paper-012015-Borhan-Osman-.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Panter-Brick, Catherine; Eggerman, Mark; Gonzalez, Viani; Safdar, Sarah (2009): Violence, suffering, and mental health in Afghanistan: a school-based survey. In: *The Lancet* 374 (9692), S. 807–816.
- Prodoliet, Simone (1995): Feministische Ansätze in der Ethnologie. Von den Anfängen bis Mitte der achtziger Jahre. Bern: Institut für Ethnologie (Arbeitsblätter / Institut für Ethnologie, No. 13).
- Rapp, Rayna (2016): Prologue. In: Lewin, Ellen and Leni M. Silverstein (Hg.): Mapping feminist anthropology in the twenty-first century. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press
- Rastin-Tehrani, Kabeh; Yassari, Nadjma (2012): Max Planck Manual on Family Law in Afghanistan. Unter Mitarbeit von Nezamuddin Abdullah, Imen Gallala, Tess Chemnitzer. Hg. v. Max Planck Institute for Comparative Public Law and International Law und Max Planck Institute for Comparative and International Private Law. Online verfügbar unter https://www.mpipriv.de/files/pdf3/max_planck_manual_on_afghan_family_law_english.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Rawls, John (2002): Das Recht der Völker. Berlin: de Gruyter (Ideen & Argumente).
- Reiter, Rayna R. (Hg.) (1975): Toward an Anthropology of Women: Monthly Review Press.
- Reuter, Julia; Villa, Paula-Irena (Hg.) (2005): Postkoloniale Soziologie : empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Riles, Annelise (2006): Comment. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 503–504.
- Robben, Antonius (2016): Rethinking the Anthropology of Violence for the Twenty-First Century. In: *Conflict and Society* 2 (1), S. 1–3.
- Robben, Antonius C.G.M (2007): Ethnographic seduction, transference, and resistance in dialogues about terror and violence in Argentina. In: Robben, Antonius C G M (Hg.): Ethnographic fieldwork. An anthropological reader. Malden MA: Blackwell (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology, 9).

- Robben, Antonius C G M (Hg.) (2007): *Ethnographic fieldwork. An anthropological reader.* Malden MA: Blackwell (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology, 9).
- Roces, Mina; Edwards, Louise P. (2010): *Women's movements in Asia. Feminisms and transnational activism.* Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge.
- Rosen, Lawrence (1989): *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society.* Cambridge University Press.
- Roy, Olivier (1984): Islam in the Afghan Resistance. In: *Religion in Communist Lands* 12 (1).
- Roy, Olivier (1986): *Islam and resistance in Afghanistan.* Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press.
- Roy, Srila (2011): Politics, Passion and Professionalisation in Contemporary Indian Feminism. In: *Sociology*, S. 587–602.
- Russo, Ann (2006): The Feminist Majority Foundation's Campaign to Stop Gender Apartheid. The intersections of feminism and imperialism in the United States. In: *International Feminist Journal of Politics* 8 (4), S. 557–580.
- Ruttig, Thomas (2006): Islamists, Leftists and a Void in the Center. Afghanistan's political parties and where they come from. Hg. v. Konrad Adenauer Stiftung. Afghanistan Office. Kabul. Online verfügbar unter http://www.kas.de/wf/doc/kas_9674-544-2-30.pdf, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Ruttig, Thomas (2009): The Other Side. Dimensions of the Afghan Insurgency: Causes, Actors and Approaches to 'Talks'. Hg. v. Afghanistan Analysts Network (AAN Papers, No.1). Online verfügbar unter <http://www.afghanistan-analysts.org/wp-content/uploads/downloads/2012/10/200907-AAN-Report-Ruttig-The-Other-Side.pdf>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Ruttig, Thomas (2014): Die an den Hebeln sitzen. Genese und Zukunft der 'Warlords' in Afghanistans neuer Oligarchie. inamo Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten (Jahrgang 20, Heft 78). Online verfügbar unter <http://www.inamo.de/index.php/heft-78-afghanistan.html>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995): *Towards a new common sense. Law, science and politics in the paradigmatic transition.* London: Routledge (After the law).
- Sarif, Brigitte (1977): *Zur Situation der Frauen in Afghanistan.*
- Savić, Obrad (Hg.) (2002): *The politics of human rights.* Belgrade circle journal. London: Verso.
- Sayed, Ghulam Dastagir (2011): Mental Health in Afghanistan. Burden, Challenges and the Way Forward. Hg. v. Health, Nutrition and Population Family (HNP). World Bank's Human Development Network (HDN). Washington DC (HNP Discussion Paper). Online verfügbar unter <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/13589/658840WP00PUBL0736B0MHinAfghanistan.pdf?sequence=1>, zuletzt geprüft am 30.1.2020.
- Scheper-Hughes, Nancy; Bourgois, Philippe I. (Hg.) (2004): *Violence in war and peace.* Malden, MA: Blackwell Pub. (Blackwell readers in anthropology, 5).
- Schetter, Conrad (2013): Afterword. Trajectories of Local Politics in Afghanistan. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order.* New York: Oxford University Press.
- Schetter, Conrad (2013): Introduction. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order.* New York: Oxford University Press, S. 1–20.
- Schetter, Conrad; Glassner, Reiner (2009): The Changing Face of Warlordism in Afghanistan. In: Hans-Georg Ehrhart und Charles Pentland (Hg.): *The Afghanistan challenge. Hard realities and*

- strategic choices. Kingston, ON: McGill-Queens University Press; Queen's Centre for International Relations, S. 37–56.
- Schetter, Conrad J. (2003): *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*. Berlin: Reimer.
- Schetter, Conrad J. (2010): *Kleine Geschichte Afghanistans*. 3., aktualis. Aufl., Orig.-Ausg. München: Beck (Beck'sche Reihe, 1574).
- Schetter, Conrad J. (Hg.) (2013): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press.
- Schirmer, Jennifer (1988): The dilemma of cultural diversity and equivalency in universal human rights standards. In: *Human rights and anthropology* (24), S. 91.
- Schirmer, Jennifer (2006): Comment. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 504–505.
- Schmeidl, Susanne; Tyler, Dan (2015): *Listening to Women and Girls Displaced to Urban Afghanistan*. Unter Mitarbeit von Rahmatulla Amiri. Hg. v. NRC und TLO. Online verfügbar unter <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/9194461.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Schmidt, Bettina E.; Schröder, Ingo W. (Hg.) (2001): *Anthropology of violence and conflict*. London, New York: Routledge (European Association of Social Anthropologists).
- Schröter, Susanne (2008): Female leadership in Islamic societies past and present. In: Hellmann-Rajanayagam, Dagmar and Andrea Fleschenberg (Hg.): *Goddesses, heroes, sacrifices. Female political power in Asia*. Zürich: LIT (Southeast Asian modernities, 8), S. 52–73.
- Schröter, Susanne (Hg.) (2013): *Gender and Islam in Southeast Asia. Women's rights movements religious resurgence and local traditions*. Leiden [a.]: Brill (Women and gender, 12).
- Segran, Elizabeth (2013): The Rise of the Islamic Feminists. Muslim women are fighting for their rights from within Islamic tradition, rather than against it. In: *The Nation* 2013, 23.12.2013.
- Sellach, Brigitte (2000): *Gewalt im Geschlechterverhältnis*. Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer (Schriftenreihe des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, 191,1).
- Sen, Amartya (2005): Human Rights and Capabilities. In: *Journal of Human Development* 6 (2), S. 151–166.
- Shahrani, M. Nazif Mohib (1979): *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan. Adaptation to closed frontiers*. Seattle, Wash. u.a.: Univ. of Washington Press (Publications on ethnicity and nationality of the School of International Studies, 1).
- Shahrani, M. Nazif; Canfield, Robert Leroy (Hg.) (1984): *Revolutions and Rebellions in Afghanistan. Anthropological Perspectives*. Berkeley, Calif.: University of California, Institute of international studies (Symposium: Papers, no. 57).
- Shahrani, Nazif (2013): Center-Periphery Relations in Afghanistan. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press, S. 23–38.
- Shehadeh, Lamia Rustum (2007): *The idea of women in fundamentalist Islam*. 1st pk. ed. Gainesville: University Press of Florida.
- Shively, Kim (2011): "We Couldn't Just Throw Her in the Street": Gendered Violence and Women's Shelters in Turkey. In: Jennifer R. Wies und Hillary J. Haldane (Hg.): *Anthropology at the front lines of gender-based violence*. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, S. 71–90.
- Silverstein, Leni und Ellen Lewin (2016): Introduction: Anthropologies and Feminisms: Mapping our Intellectual Journey. In: Lewin, Ellen and Leni M. Silverstein (Hg.): *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press

- Smith, Deborah J. (2009): *Decisions, Desires and Diversity: Marriage Practices in Afghanistan*. AREU. Kabul (Issues Paper Series).
- Snow, David; Soule, Sarah; Kriesi, Hanspeter (Hg.) (2004): *Blackwell Companion to Social Movements*, The. Blackwell Companions to Sociology: Wiley.
- Spivak, Gayatri Chakravorti (1994): *Can the Subaltern Speak?* In: Patrick Williams und Laura Chrisman (Hg.): *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*. London: Routledge, S. 66–111.
- Spradley, James P. (1979): *The ethnographic interview*. Fort Worth: Holt Rinehart and Winston.
- Steinberg, Marc William (1999): *Fighting words. Working-class formation, collective action, and discourse in early nineteenth-century England*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Stephen, Lynn (2006): *Women Rights are Human Rights: The Merging of feminine and feminist interests Among El Salvador's Mothers of the Disappeared (CO-MADRES)*. In: Ellen Lewin (Hg.): *Feminist anthropology. A reader*. Malden, Mass.: Blackwell (Blackwell anthologies in social & cultural anthropology, 8).
- Steul, Willi (1981): *Paschtunwali. Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz*. Wiesbaden: Steiner (Beiträge zur Südasiensforschung, 54).
- Strand, Arne (2013): *Perspectives of Local Violence. Revenge, Mediation and Conflict Resolution*. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press.
- Suhrke, Astri; Wimpelmann Chaudhary, Torunn; Aziz Hakimi; Kristian Berg Harpviken; Akbar Sarwari; Arne Strand (2009): *Conciliatory Approches to the Insurgency in Afghanistan: An Overview*. PRIO, CMI.
- Tapper, Nancy (1991): *Bartered brides. Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press (Cambridge studies in social anthropology, 74).
- The Combahee River Collective (1997): *A Black Feminist Statement*. In: Linda J. Nicholson (Hg.): *The second wave feminism reader. A reader in feminist theory*. London: Routledge, S. 63–70.
- Thomas, Deborah A. (2012): *Violence*. Oxford Bibliographies Online Datasets.
- Tohidi, Nayereh (2010): *The Women's Movement and Feminism in Iran: A Glocal Perspective*. In: Amrita Basu (Hg.): *Women's movements in the global era. The power of local feminisms*. Boulder, CO: Westview Press.
- Turner, Terry; Graham, Laura R.; Fluehr-Lobban, Carolyn; Cowan, Jane K. (2009): *Anthropology and Human Rights: Do Anthropologists Have an Ethical Obligation to Promote Human Rights? An Open Exchange*. In: Mark Goodale (Hg.): *Human Rights: An Anthropological Reader: Wiley (Blackwell readers in anthropology)*, S. 198–205.
- UNAMA (2012): *Still a Long Way to Go: Implementation of the Law on Elimination of Violence against Women in Afghanistan*. Kabul. Online verfügbar unter https://www.ohchr.org/Documents/Countries/AF/UNAMA_Stillalongway_go_implementation.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- UNAMA, UNOHCHR (2011): *A Long Way to Go: Implementation of the Elimination of Violence against Women Law in Afghanistan*. Kabul. Online verfügbar unter https://www.ohchr.org/Documents/Countries/AF/UNAMA_Nov2011.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.

- UNAMA; UNOHCHR (2013): *A Way to Go: An Update on Implementation of the Law on Elimination of Violence against Women in Afghanistan*. Online verfügbar unter https://unama.unmissions.org/sites/default/files/unama_evaw_law_report_2013_revised_on_16_dec_2013.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- UNAMA; UNOHCHR (2018): *Injustice and Impunity. Mediation of Criminal Offences of Violence against Women*. Kabul. Online verfügbar unter https://unama.unmissions.org/sites/default/files/unama_ohchr_evaw_report_2018_injustice_and_impunity_29_may_2018.pdf, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Varela, Maria Do Mar Castro; Dhawan, Nikita (2005): *Mission Impossible. Postkoloniale Theorie im deutschsprachigen Raum?* In: Julia Reuter und Paula-Irena Villa (Hg.): *Postkoloniale Soziologie : empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*. Bielefeld: Transcript Verlag, S. 303–330.
- Wagner, Roy (1975): *The invention of culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall (Prentice-Hall anthropology series).
- Walgenbach, Katharina (2012): *Intersektionalität - eine Einführung*. Online verfügbar unter www.portal-intersektionalität.de, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Wardak, Ali (2016): *A Decade and a Half of Rebuilding Afghanistan's Justice System. An Overview*. Hg. v. Van Vollenhoven Institute. Leiden. Online verfügbar unter <https://www.universiteitleiden.nl/binaries/content/assets/rechtsgeleerdheid/instituut-voor-metajuridica/afghanistans-justice-system-vs-2016.10.04.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Wies, Jennifer R.; Haldane, Hillary J. (Hg.) (2011): *Anthropology at the front lines of gender-based violence*. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press.
- Wilde, Andreas (2013): *The Consistency of Patronage. Networks and Powerbrokers of the 'Arzbegi Clan' in Kunduz*. In: Conrad J. Schetter (Hg.): *Local politics in Afghanistan. A century of intervention in the social order*. New York: Oxford University Press.
- Wilde, Andreas; Mielke, Katja (2013): *Order, stability, and change in Afghanistan: from top-down to bottom-up state-making*. In: *Central Asian Survey* 32 (3), S. 353–370.
- Williams, Patrick; Chrisman, Laura (Hg.) (1994): *Colonial discourse and post-colonial theory. A reader*. London: Routledge.
- Wilson, Richard Ashby (2006): *Comment*. In: *Current anthropology* 47 (3), S. 505–506.
- Wimpelmann, Torunn (2013 a): *Nexuses of knowledge and power in Afghanistan. The rise and fall of the informal justice assemblage*. In: *Central Asian Survey* (32:3), S. 406–422.
- Wimpelmann, Torunn (2013 b): *The price of protection: gender, violence and power in Afghanistan*. PhD thesis. University of London, London. School of Oriental and African Studies. Online verfügbar unter <http://eprints.soas.ac.uk/16802/>, zuletzt geprüft am 24.01.2016.
- Wimpelmann, Torunn (2014 a): *Leaving them to it? Women's Rights in Transitioning Afghanistan*. Chatham House. London (Afghanistan: Opportunity in Crises Series, No.5).
- Wimpelmann, Torunn (2014 b): *One step forward and many to the side: Combating gender violence in Afghanistan, 2001-2014*. In: *Women's Studies International Forum* (51), S. 101–109. Online verfügbar unter <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277539514001976>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Wimpelmann, Torunn (2017 a): *Adultery, rape, and escaping the house: The protection and policing of female sexuality in Afghanistan*. Chr. Michelsen Institute. Bergen (CMI Working Paper, 9). Online verfügbar unter <https://www.cmi.no/publications/6404-adultery-rape-and-escaping-the-house>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.

- Wimpelmann, Torunn (2017 b): *The Pitfalls of Protection. Gender, Violence and Power in Afghanistan*. Oakland: University of California Press.
- Wimpelmann, Torunn and Arne Strand, CMI (Chr. Michelsen Institute) (2014): *Working with Gender in Rural Afghanistan: Experiences from Norwegian-funded NGO projects*. Online verfügbar unter <https://www.cmi.no/publications/5299-working-with-gender-in-rural-afghanistan>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Witzel, Andreas (2000): *Das problemzentrierte Interview*. 25 Absätze. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* (1(1), Art. 22).
- Witzel, Andreas; Reiter, Herwig (2012): *The problem-centred interview. Principles and practice*. London: SAGE.
- Women and Children Legal Research Foundation (2008): *Early Marriage in Afghanistan*. Kabul. Online verfügbar unter <https://www.wclrf.org.af/wp-content/uploads/2013/09/Early-Marrige-with-cover.pdf>, zuletzt geprüft am 30.01.2020.
- Wu, Joyce (2012): *The people follow the Mullah, and the Mullah follows the people. Politics of Aid and Gender in Afghanistan post-2001*. Rapaport Center. Austin, Texas (Human Rights Working Papers Series, 3/2012).