

EthnoScripts

ZEITSCHRIFT FÜR AKTUELLE
ETHNOLOGISCHE STUDIEN

The Fall of Kabul in 2021: Background, Effects, Resonance **Der Fall Kabuls 2021: Hintergründe, Effekte, Resonanzen**

Jahrgang 24 Heft 1 | 2022

Conrad Schetter

Wer ‚die‘ Taliban sind: Lebenswelten zwischen paschtunischen
Traditionen, militantem Islamismus und Globalisierung

Ethnoscripts 2022 24 (1): 81-102

eISSN 2199-7942

Abstract

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem sozialen Hintergrund und den Lebenswelten von Anhängern der Taliban-Bewegung. Ausgangspunkt der Argumentation sind bestimmte Sozialstrukturen der paschtunischen Gesellschaft. Ich zeige auf, dass sowohl die seit 1979 andauernden Kriege in Afghanistan als auch der sich anschließende Massenexodus enorme Auswirkungen auf das paschtunische Alltagsleben hatten. Beides führte zu einer kontextspezifischen Verschmelzung von Werten und Normen, die einerseits in bestimmten Charakteristika der paschtunischen Kultur verankert sind, andererseits im militanten Islam. Die Bewegung der Taliban verstand es, solche gesellschaftlichen Veränderungen zu antizipieren und zur Grundlage ihres Erfolges zu machen. Vor allem der Verweis auf den Islam, die Verteidigung der lokalen Autonomie und die Betonung sozialer Gerechtigkeit erwiesen sich als entscheidend für die Selbstwahrnehmung der Taliban-Anhängerschaft. Entsprechend lautet meine Hauptthese, dass das Streben nach Wiederherstellung und Aufrechterhaltung von (idealisierten) lokalen Gesellschaftsordnungen die Taliban-Bewegung erfolgreich machte. Dabei ist die Tendenz, eine (idealisierte) lokale Ordnung im Namen des Islam bewahren zu wollen, nicht etwa einzigartig für die Taliban: Stattdessen beobachtet man Ähnliches vielerorts in der islamischen Welt, und kann es auch als aktuelles Globalisierungspänomen deuten.

Herausgeber:

Universität Hamburg
Institut für Ethnologie
Edmund-Siemers-Allee 1 (West)
D-20146 Hamburg
Tel.: 040 42838 4182
E-Mail: lfE@uni-hamburg.de
<http://www.ethnologie.uni-hamburg.de>

eISSN: 2199-7942



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Licence 4.0
International: Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen.

Wer ‚die‘ Taliban sind: Lebenswelten zwischen paschtunischen Traditionen, militantem Islamismus und Globalisierung

Conrad Schetter

Einleitung

Vor 25 Jahren im Oktober 1997, also ein Jahr nachdem die Taliban zum ersten Mal die Macht in Kabul erobert hatten, war ich in Afghanistan unterwegs. Damals begegnete ich zum ersten Mal Taliban-Kämpfern, die dem Bild der ‚Steinzeitfundamentalisten‘, wie es in westlichen Medien oft verbreitet wird, nicht entsprachen: So befanden sich in dem Kleinbus, mit dem ich von der pakistanischen Grenzstadt Torkham nach Kabul unterwegs war, ungefähr 15 pakistanische Studenten aus dem Punjab. Sie fuhren an die Front nach Nordafghanistan, um dort aufseiten der Taliban zu kämpfen, herumzuschießen und vor allem Panzer zu fahren. Es handelte sich durch die Bank weg um junge Männer der Mittel- und Oberschicht, die sicherlich religiös, aber nicht fanatisch waren. Sie hatten sich entschieden, diese Semesterferien nicht zuhause vor dem Fernseher oder bei Verwandten in London zu verbringen, sondern eben in den Dschihad – den, wie sie es selbst nannten, „heiligen Krieg“¹ – zu ziehen.

Dieses Beispiel mag bereits verdeutlichen, dass der Begriff *Taliban* kaum auf eine uniforme Bewegung zutrifft, sondern vielfältige Facetten verschiedener Identitäten umfasst. Seit Entstehen dieser Bewegung 1994 haben sich unter den Taliban nicht nur unterschiedliche Fraktionen und politische Gruppierungen entwickelt, sondern auch facettenreiche Lebenswelten (Schütz und Luckmann 2017), die sich mit dem Begriff *Taliban* verbinden lassen. Die Lebenswelten von Taliban-Anhängern können insgesamt als heterogen und divers beschrieben werden; und es wird intensiver zukünftiger Forschung bedürfen, um die vielfältigen Motivationen, Identitäten und Bestrebungen der Anhänger:innen dieser Bewegung zu verstehen. Vor diesem Hintergrund kann der vorliegende Beitrag lediglich einen Ausgangspunkt bilden, auf dem ein weitergehendes Verständnis der verschiedenen Lebenswelten des Taliban-Kosmos aufbaut. Dementsprechend werde ich mich auf nur eine dieser Facetten beschränken – die Schnittstelle zwischen paschtunischen Stammetraditionen und militantem Islam. Ich möchte mit diesem Beitrag einen bestimmten gesellschaftlichen Rahmen beleuchten, der erkennbar stark mit

1 Im Original auf Paschto, Englisch oder weiteren Sprachen notierte Zitate von Forschungspartner:innen und aus akademischen Werken wurden für diesen Text ins Deutsche übertragen.

den Lebenswelten vieler Taliban-Kämpfer und -Anhänger:innen verwoben ist. Obwohl es der Taliban-Bewegung in den letzten 15 Jahren gelungen ist, unter verschiedenen ethnischen Minderheiten Afghanistans (besonders bei Usbek:innen, Tadschik:innen, Nuristani) Unterstützung zu gewinnen, stellen Paschtun:innen die Mehrheit der Taliban-Anhängerschaft: Sie kommen aus ländlichen Regionen in Süd- und Ostafghanistan sowie den pakistanischen Grenzprovinzen Khyber Pakhtunkhwa und Belutschistan. Daher stellt die Betrachtung von paschtunischer Stammesstrukturen einen wesentlichen Baustein für das Verständnis der Lebenswelten der Taliban dar. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass – anders als beispielsweise in afrikanischen Kontexten – der Begriff ‚Stamm‘ (*khel*) in Bezug auf die Selbstdarstellung in der afghanischen Gesellschaft positiv konnotiert ist. Ein Grund dafür ist, dass eine Person eine Legitimation im Hier und Jetzt hauptsächlich über die Nennung ihrer tribalen Vorfahren erfährt.

Bemerkenswerterweise stand die Betonung paschtunischer Stammes-traditionen zu Beginn der afghanischen Kriege 1979 zunächst der Ausbreitung islamistischer Ideologien im Wege (Caron 2012; Hartung 2021; siehe als knappen Überblick über die verschiedenen Phasen der Gewalt seit 1979 auch die Zeittafel im Anhang dieses Sonderhefts). So sind der spezifische Kriegskontext, gewaltsame Vertreibung, aber auch zentrale islambezogene Legitimitätsmuster dafür verantwortlich, dass dschihadistische Ideen in die paschtunische Kultur einsickern konnten.

Außerdem ist es wichtig zu wissen, dass die Lebenswelten von Taliban-Anhänger:innen in der afghanischen Gesellschaft eher keine Ausnahme darstellen, sondern – im Gegenteil – insbesondere für große Teile der afghanischen Bevölkerung in ländlichen Gegenden charakteristisch sind. Folgt man den Aussagen der NATO, waren die Taliban anfänglich eine Gruppe von wenigen tausend militanten Islamisten (Bergen 2006), die aus dem pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet heraus operierten, von der lokalen Bevölkerung nur marginale Unterstützung erhielten und das Ziel verfolgten, eine Terrorherrschaft im Namen des Islam zu errichten (Cordesman 2007). In diesem Zusammenhang wird oft auf jährlich veröffentlichte Meinungsumfragen (unter anderem durchgeführt von den Sendern ABC, ARD und BBC) verwiesen, denen zufolge die Taliban kaum Unterstützung in der afghanischen Bevölkerung genossen. Wer jedoch jemals standardisierte Befragungen in Afghanistan durchgeführt hat, wird solchen Erhebungen kaum Glaubwürdigkeit beimessen: So verlangen kulturelle Vorstellungen von Höflichkeit und Gastfreundschaft, dass Antworten gegeben werden, die den Gast, also den oder die Interviewer:in, nicht verärgern. Zugleich hat die weitgehend gewaltlose Rückeroberung Afghanistans durch die Taliban im Sommer 2021 gezeigt, dass viele Afghan:innen – vor allem in ländlichen Gegenden – die Herrschaft der Taliban einem endlosen Krieg vorzogen, in dem jede Unterscheidung zwischen den Guten und den Bösen seit vielen Jahren hinfällig

geworden ist. Dementsprechend wird in diesem Beitrag die These vertreten, dass es sich bei der Taliban-Bewegung keineswegs um eine Art Fremdkörper in der afghanischen Gesellschaft handelt. Die Normen und Werte dieser Bewegung stehen in einer weitaus engeren Beziehung zu denen der ländlichen Bevölkerung Afghanistans als zu denen, die durch die Politik der internationalen Gemeinschaft oder die afghanische Regierung seit 2001 angeboten wurden. Hinzu kommt, dass der Begriff *Taliban* sich häufig gewandelt hat, im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte zunehmend unscharf wurde und sich von der gleichnamigen politischen Bewegung abgekoppelt hat. So bezieht er sich nicht mehr allein auf militante Personen, die sich auf die orthodoxe islamistische Deoband-Schule berufen; stattdessen wird der Begriff geradezu inflationär verwendet.

Schließlich ist anzumerken, dass unsere Wissensbestände über die Taliban sehr lückenhaft sind. Das, was als Wissen über die Taliban angenommen wird, beruht größtenteils auf Informationen aus zweiter oder dritter Hand und kaum auf empirischer Feldforschung. Systematische Interviews mit Mitgliedern der Taliban-Bewegung oder vertiefte Feldforschungen waren kriegsbedingt so gut wie unmöglich. Das stark rezipierte Buch des Journalisten Ahmed Rashid (2000) hat sich als maßgebliche Quelle für politische Analysen über die Taliban etabliert und ist es bis heute geblieben. Beim intensiven Bezug auf Rashids Werk wird jedoch übersehen, dass in den letzten zwei Jahrzehnten eine Reihe von Studien über die Taliban entstanden, die ein differenzierteres Bild ergeben und die ich für diesen Aufsatz herangezogen habe. Insbesondere die Arbeiten von Antonio Giustozzi (2008; 2009; 2019) sowie von Alex Strick van Linschoten und Felix Kühn (2012a) bieten Einblicke in die organisatorischen und politischen Strukturen der Taliban. Daneben haben Strick van Linschoten und Kühn (2012b, 2018) eine Reihe von Dokumenten, Geschichten und lyrischen Texten herausgegeben, die als Primärmaterial im Zusammenhang mit den Taliban und ihren Anhänger:innen wichtig sind. Zudem haben Arbeiten von David Edwards (2002), Thomas Johnson (2017), Jan-Peter Hartung (2020, 2021, 2022) und David Caron (2012) zu einem besseren Verständnis von Gedankenwelten der Taliban beigetragen, die an der Schnittstelle zwischen islamischen und paschtunischen Normen und Werten angesiedelt sind. Diese jüngeren Arbeiten beruhen hauptsächlich auf der Auswertung von Video- und Radiobotschaften und Internetauftritten der Bewegung, sowie auf der Erforschung historischer Dokumente, offizieller Verlautbarungen, Programme oder politischer Manifeste (zum Beispiel des Verhaltenskodex *laiha*).

Dieser Aufsatz ist wie folgt aufgebaut: Ausgangspunkt meiner Argumentation ist die lokale Stammeskultur, die das Leben von Paschtun:innen bereits seit Jahrhunderten prägt. Ich werde zunächst paschtunische Stammes-traditionen und die Rolle des Islam in historischer Perspektive darstellen und die kulturelle Transformation beschreiben, die während der afghanischen

Kriege seit 1979 einsetzte. Im zweiten Teil des Aufsatzes erörtere ich bestimmte Merkmale der Lebenswelten der Taliban und deren Niederschlag in der politischen Taliban-Bewegung. Meine Hauptthese besagt, dass die Wiederherstellung und Aufrechterhaltung (idealisierter) lokaler Gesellschaftsordnungen die Antriebskraft für den Erfolg der Taliban-Bewegung darstellt. Dabei ist die Tendenz, eine (idealisierte) lokale Ordnung im Namen des Islam bewahren zu wollen, nicht spezifisch für die Taliban-Bewegung, sondern findet sich an unterschiedlichen Orten der islamischen Welt und kann als aktuelles Phänomen der Globalisierung angesehen werden.

Paschtunische Stammeskultur

Das akademische Wissen über paschtunische Kultur beruht in hohem Maße auf westlicher anthropologischer Forschung (Nichols 2015), die wiederum auf die bahnbrechende Arbeit von Mountstuart Elphinstone zu Beginn des 19. Jahrhunderts zurückgeht (Hanifi 2019). Dieser Umstand bringt es mit sich, dass für die Beschreibung von paschtunischem Leben in der wissenschaftlichen Literatur ständig die Gefahr eines ‚Othering‘ – also der Konstruktion von radikal ‚anderen‘, die ganz anders seien als ‚wir‘ – besteht, was auch für die Analyse der Taliban-Bewegung gilt (Barkawi und Stanski 2012). Vor diesem Hintergrund ist sowohl gegenüber einer Romantisierung als auch einer Dämonisierung der paschtunischen Gesellschaft größte Vorsicht angebracht.

Paschtunische Gesellschaften werden dadurch zusammengehalten, dass ihre Angehörigen dieselbe Sprache (Paschto) sprechen, die „nicht nur ein Idiom, sondern auch ein spezifisches Gerüst gemeinsamer Normen und Werte“ bildet (Hartung 2020: 174). Darüber hinaus teilen Paschtun:innen die Überzeugung einer gemeinsamen Geschichte. Der Begriff „Afghane“ ist etwa im Persischen gleichbedeutend mit „Paschtune“. Hierin kommt bereits zum Ausdruck, dass auch die nationale afghanische Geschichtsschreibung die ununterbrochene Dominanz von Paschtun:innen über das Land betont, welche auf die Herrschaft von Mir Wais (1673-1715) und Ahmad Schah Durrani (1720-1772) sowie auf den mythischen Ahnherrn aller Paschtun:innen, Qais Abdur Rashid, zurückgeht. Paschtunische Stammesordnungen sind jedoch stark durch Fragmentierung, Widersprüche und Heterogenitäten geprägt (Glatzer 1977; Ruttig 2012). Lokale Unterschiede zeigen sich insbesondere zwischen den stärker feudal organisierten Stämmen mit großgrundbesitzenden Eliten (*khans*) auf dem Land im Süden (Loy Qandahar) und den stärker egalitär organisierten Stämmen in den ländlichen Grenzgebieten des Ostens zwischen Afghanistan und Pakistan (beispielsweise Loya Paktia). Ursächlich für die in einigen Aspekten tiefe Kluft zwischen Stammes- und ‚moderner‘ Gesellschaft in Afghanistan sind somit weniger die eigentlichen tribalen Verwandtschaftsstrukturen oder die sozioökonomischen Verhältnisse, sondern

vielmehr die jeweils zugrundeliegenden Werte- und Normensysteme. Zu beachten ist ferner, dass das konkrete Wechselspiel von Normen und Werten in hohem Maße von dem lokalen Kontext abhängt, in dem es sich manifestiert. Dies kommt im folgenden paschtunischen Sprichwort zum Ausdruck: „Paschtune ist, wer Paschtu macht“ (Rzehak 2011). Vor diesem Hintergrund lässt sich das *paschtunwali*, ein Normen- und Wertekodex aller Paschtun:innen, als eine Art äußerst dehnbares Gefäß verstehen, das mit unterschiedlichen Bedeutungen gefüllt werden kann.

Wenn im Folgenden wesentliche Wurzeln der paschtunischen Gesellschaft dargestellt werden, so ist dies als Konstruktion eines Prototyps zu verstehen, der auf einer gründlichen Sichtung der vorhandenen ethnologischen Literatur basiert, aber nicht beanspruchen kann, sämtlichen lokalen und sozialen Unterschieden gerecht zu werden. Die in der ethnologischen Forschung der 1970er-Jahre formulierte Hauptthese lautet, die paschtunische Gesellschaft sei eine „Welt des Mannes“ (Ahmed 1976: XVIII): Grundvorstellung des paschtunischen Wertesystems ist, dass die Existenz des einzelnen Mannes, der Familieneinheit und des Clans ständig Bedrohungen ausgesetzt ist und gegen äußere Feinde verteidigt werden muss (Chiovenda 2020). Um sich behaupten zu können, muss jeder männliche Stammesangehörige seine Autonomie gegen wahrgenommene Übergriffe schützen (Janata und Hassas 1975: 85). Angriffe werden jeweils mit Gleichem vergolten, was als *badal* bezeichnet wird. Ansonsten riskiert der Mann, sein Sozialprestige zu verlieren; *badal* entspricht sozusagen dem alttestamentarischen ‚Auge um Auge‘. Es zieht Fehden und Akte der Blutrache nach sich, die über Generationen ausgefochten werden (Knudsen 2009). Ein paschtunisches Sprichwort lautet: „Wenn jemand nach hundert Jahren *badal* verübt, hat er sich beeilt“: Vor diesem Hintergrund betrachteten viele Taliban die Stationierung britischer NATO-Truppen im Jahr 2006 nahe der südafghanischen Stadt Maiwand als *badal* der Briten. Denn genau in Maiwand hatte die afghanische Seite am 27. Juli 1880 den Briten im *Great Game* genannten russisch-britischen Konflikt eine schmerzhaft Niederlage zugefügt. In der Vorstellungswelt vieler Paschtun:innen sonnen die Brit:innen seither auf Rache.

Diese Sicht auf die Welt als eine feindliche bildet den Bezugsrahmen, innerhalb dessen jedes männliche Stammesmitglied die Verteidigung seiner Autonomie anstrebt (Chiovenda 2020). Konkret bedeutet dies, dass ein Mann wirtschaftlich unabhängig sein muss, also zumindest über genügend Landbesitz verfügt, um seine Familie zu ernähren. Außerdem muss er sich durch bestimmte Männlichkeitseigenschaften wie *nang* (Aufrechterhaltung seiner Ehre) und *turah* (Tapferkeit, Unerschrockenheit, Kämpferprobtheit) auszeichnen (Janata und Hassas 1975; Steul 1981). Um *nang* zu erlangen, muss ein Stammesmitglied in der Lage sein, sein Eigentum zu verteidigen – sprich: die ihm anvertrauten Frauen, sein Land, sein Haus und seine Be-

sitztümer. Eine volkstümliche Redewendung fasst dies als ‚*zan, zar, zamin*‘ (Frau, Gold, Land) zusammen.

Für diesen Ehrbegriff spielt *namus* eine entscheidende Rolle. *Namus* bezeichnet die Unversehrtheit der weiblichen Stammesmitglieder, die unter allen Umständen verteidigt werden muss. Nach diesem patriarchalischen Ideal werden Frauen als Eigentum von Männern verstanden. Ihr Verhalten kann wiederum die Ehre der Männer bedrohen und sie der Schande (*sham*) aussetzen; Frauen stellen somit den Schwachpunkt in der Aufrechterhaltung der Ehre (*nang*) dar (Barth 1969: 122). Alle Anzeichen dafür, dass ein Mann unfähig ist, die ihm anvertrauten Frauen vor anderen Männern zu beschützen – und sei es nur vor ihrem Blick –, werden als Ehrverletzung wahrgenommen und müssen sanktioniert werden. Andernfalls verliert der Mann seine Ehre.

Um der Idee von *nang* gerecht zu werden, muss ein Stammesmitglied auch denen Schutz gewähren, die um Hilfe bitten. Dieses Schutzspenden wird als *nanawat* bezeichnet. Das Bitten um *nanawat* jedoch bedeutet auch – entsprechend dem hohen Wert, der männlicher Autonomie beigemessen wird – das Eingeständnis der eigenen Schwäche. Durch das Einfordern von *nanawat* verwirkt der Bittsteller seinen Status als Vollmitglied des Stammes und ordnet sich selbst unter.

Diese Prinzipien der ländlichen Stammeskultur – die auf die Autonomie des einzelnen Mannes zielen – erklären auch, warum externe Einflüsse, die die paschtunische Stammesgesellschaft zu verändern drohen, in der Regel auf starken Widerstand gestoßen sind. Jeder männliche Stammesangehörige kämpft für sich selbst und ordnet sich keinem Anführer unter, um seine eigene Autonomie zu wahren (Haroon 2007): Demzufolge waren fremde Eroberer und Invasoren immer mit der Tatsache konfrontiert, dass sich paschtunische Stammesbündnisse und -rivalitäten in ständigem Fluss befanden – ein Alptraum etwa für die Politik der *Indirect Rule* des britischen Empire. Das Streben nach lokaler Autonomie bildete so auch den Rahmen für den oft mythisch überhöhten Widerstand der paschtunischen Stämme gegen äußeren Einfluss – der indischen Moguln und der persischen Safawiden im 16. bis 18. Jahrhundert, des britischen Empire im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, der Sowjets in den 1980er-Jahren und der USA in den letzten zwanzig Jahren. Darum bestimmte etwa der Konflikt „Stamm gegen Staat“ (Tapper 1983) die entstehende Staatlichkeit Afghanistans und Pakistans während des 20. Jahrhunderts mit; ein Konflikt, der verhinderte, dass sich staatliche Strukturen in den Stammesgebieten – vor allem den afghanisch-pakistanischen Grenzgebieten – etablieren konnten (Anderson 1983; Haroon 2007). Selbstverständlich erstrecken sich die Territorien vieler Stämme jeweils über die Grenze zwischen Afghanistan und Pakistan. Bis heute genießen die Stämme – teils formal, teils informell – einen autonomen Status (Schetter 2013).

Traditionelle Rolle des Islam

Neben ethnischen und tribalen Bezügen stellt der Islam den zentralen ideellen Referenzrahmen für alle sozialen Angelegenheiten der paschtunischen Gesellschaft dar. In einer funktionalen Betrachtung dienen islamische Wert- und Rechtsvorstellungen dazu, die tribale Fragmentierung und bestimmte Praktiken (beispielsweise Blutrache oder Inzest) zu überwinden. Andererseits hat Hartung (2021) recht, wenn er die bipolare Entgegensetzung von Stammeskultur und Islam kritisiert und betont, dass „wir gut beraten wären, wenn wir zwischen normativen universalistischen Ansprüchen, lokalen Kontexten und dem Pragmatismus unterscheiden würden, der notwendig ist, zwischen beidem zu vermitteln“ (Hartung 2021: 149). Demzufolge werden in der Alltagspraxis Islam und Stammeskultur nicht als einander ausschließende Referenzrahmen wahrgenommen; Ungereimtheiten und Widersprüche zwischen beiden werden stattdessen oftmals ignoriert, heruntergespielt oder rasch beiseitegeschoben (Steul 1981; Rzehak 2011).

Paschtun:innen orientieren sich seit Jahrhunderten überwiegend an der als ‚moderat‘ geltenden sunnitisch-hanafitischen Rechtsschule. Sie erlaubt eine gewisse Flexibilität und zeitgenössische Anpassung in der Rechtsprechung, und zwar durch entsprechende Argumentation und Ableitungen aus einem Kompendium von Rechtsurteilen. Die hanafitische Rechtstradition verhielt sich daher komplementär zu vorislamischen und Stammestradi-tionen und war in Afghanistan kaum externen Einflüssen unterworfen. Mit ihrer Fähigkeit, offensichtliche Abweichungen und Widersprüche zu absorbieren, beherrschten Sufi-Strömungen den lokalen islamischen Glauben und seine Praktiken bis in die späten 1970er-Jahre hinein (Wieland-Karimi 1998). Der Islam spielt generell in allen Bereichen des paschtunischen Alltags eine zentrale Rolle. Er ist bis heute der gültige Kosmos, über den Interpretationen, Argumentationen und Legitimationen erfolgen. Theologisches Wissen über den Islam ist jedoch in der afghanischen Gesellschaft, in der Lesen und Schreiben bis vor Kurzem den Eliten vorbehalten blieb, nur rudimentär vorhanden: Im Mittelpunkt steht weniger die Auslegung der Schrift als die spirituelle Gotteserfahrung. Das Deuten von Träumen, das Pilgern zu Heiligenschreinen oder das Tragen von Amuletten stellen wichtige religiöse Praktiken im Alltag dar. Im Volksglauben ist die Verehrung von Heiligen bis heute eine weit verbreitete Praxis, ebenso wie die spirituellen Praktiken der Sufi-Orden (Einzmann 1977; Wieland-Karimi 1998). Religiöse Würdenträger, die ihre Herkunft in der Nähe des Propheten verorten – wie die angesehenen Familien Gilani oder Mojaddedi –, genießen unter Paschtun:innen, bei denen die genealogische Herleitung großen Einfluss auf die soziale Position hat, ein hohes Prestige.

Im Gegensatz zu religiösen Würdenträgern, die aufgrund ihrer Herkunft oder spirituellen Fähigkeiten eine herausgehobene soziale Stellung einnahmen, genossen die Mullahs (auch *maulawi* oder *maulan*) vor dem Ausbruch

der jüngeren afghanischen Kriege 1979 kein besonders hohes soziales Ansehen. Der Mullah ist ein Angestellter der Gemeinde und daher auf deren Wohlwollen und Almosen angewiesen. Seine Rolle beschränkt sich auf die Unterweisung von Kindern, was den Koran und das Beten angeht, sowie auf die Durchführung religiöser Rituale. In paschtunischen Stammesvorstellungen standen Mullahs vor Beginn der jüngeren afghanischen Kriege sogar außerhalb der Stammesordnung, weshalb vor allem verarmte und marginalisierte Stammesmitglieder diesen Beruf ergriffen. Nur in Konfliktfällen – gerade dann, wenn es galt, verfeindete Stämme gegen eine äußere Bedrohung zu vereinen – übernahmen Mullahs politische Schlüsselpositionen, da sie – außerhalb der Stammesordnung stehend – tribale Spaltungen überwinden und kurzfristige Allianzen stiften konnten. Viele Rebellionen gegen das britische Empire sowie gegen die afghanische und pakistanische Regierung führten Geistliche an, die die Brit:innen „mad mullahs“ nannten (Edwards 1996; Hopkins 2013). Diese Führungsrolle religiöser Würdenträger bestand jedoch nur situativ während Konflikten: Sobald diese vorüber waren, büßten die Mullahs ihre herausgehobene Stellung wieder ein.

Flüchtlingslager als soziale Katalysatoren

Die relativ ausgewogene Beziehung zwischen paschtunischen Stammesidentitäten und dem Islam wandelte sich mit dem sowjetischen Einmarsch 1979 drastisch. Die sowjetische Besetzung Afghanistans löste eine der größten Vertreibungswellen seit dem Zweiten Weltkrieg aus, in der über fünf Millionen Afghan:innen – ein Drittel der damaligen afghanischen Bevölkerung – zu Flüchtlingen wurden. Während der Großteil der paschtunischen Geflüchteten in Lagern entlang der pakistanischen Seite der Grenze Aufnahme fand, migrierten die Stammeseliten in die Städte Pakistans, nach Europa oder in die USA. Hierdurch schwand ihr Einfluss auf die Stammesbevölkerung Afghanistans. In der Folge übernahmen gewöhnliche Geistliche – Mullahs, *maulawis* – zunehmend Führungsrollen in den Gemeinden (Edwards 2002). Eine der Konsequenzen der afghanischen Kriege war letztlich, dass es den religiösen Würdenträgern gelang, ihre aus ihrer Schlüsselstellung resultierende situative Führungsrolle in der Stammesgesellschaft langfristig zu verankern. Besonders offenkundig machte dies die Herrschaft der Taliban-Bewegung seit der Mitte der 1990er-Jahre. Um den Aufstieg islamischer Würdenträger zu verstehen, ist es notwendig, die sozioökonomischen Verwerfungen zu betrachten, die der langjährige Krieg verursachte.

Die Flüchtlingscamps erwiesen sich als zentrale Katalysatoren für den sozialen Wandel oder, wie Richard Tapper (2013: 236) es ausdrückt, als das „tribal plus“. Der Führungsanspruch religiöser Eliten ließ sich dadurch legitimieren, dass dschihadistische Werte seit Anfang der 1980er-Jahre in den Flüchtlingscamps stetig an Boden gewannen (Malik 1989). Denn gerade un-

ter den widrigen Lebensbedingungen der Flüchtlingslager war die stammeskulturelle Vorstellung von Ehre (*nang*), wie oben beschrieben, kaum noch aufrechtzuerhalten. Die Flüchtlinge in den Lagern verloren ihre Autonomie und wurden zu Leistungsempfänger:innen humanitärer Hilfsorganisationen. So konnten sie kaum die Ideale von *nang* und *turah* erfüllen, und damit der Vorstellung von einem autonomen Stammesmitglied nicht länger entsprechen (Edwards 1986: 320).

Als Ausgleich und zur Aufrechterhaltung eines positiven Selbstbildes propagierten die islamistischen Widerstandsparteien, die in den Flüchtlingslagern maßgeblichen Einfluss hatten, bestimmte mit paschtunischen Stammeskodexen kompatible islamistische Werte. So wurde für manche afghanischen Flüchtlinge niemand anderes als der Prophet Mohammed zum Vorbild. Der Prophet wurde als brillanter militärstrategischer Kopf dargestellt, wobei man darauf verwies, dass ein afghanischer Flüchtling heute genauso handele wie damals der Prophet, als er von Mekka nach Medina floh – als *muhajir* oder eben Flüchtling (Hartung 2020; 2022). Auf diese Weise konnte die Bitte um *nanawat*, sprich: um Obdach in einem Flüchtlingslager, mit dem Verweis auf den Propheten positiv umgedeutet werden. Wenn ein Flüchtling sich dem Dschihad anschloss und gegen die sowjetischen Besatzung und Kommunist:innen kämpfte, wurde er zum *mujahid* und folgte damit dem Beispiel Mohammeds, als dieser die Eroberung Mekkas ins Auge fasste. Hartung resümiert wie folgt:

Erstens wird der jihād zur nie endenden Pflicht des Einzelnen (farḍ ‘ayn), selbstlos und mit allen verfügbaren Mitteln am eigenen ‘Gehorsam (iṭā‘at) gegenüber dem Islam’ zu arbeiten. Zweitens verlangt diese Pflicht, alles, bis hin zur Gesundheit und physischen Integrität, für die Sache zu opfern. Es verwundert daher kaum, dass sämtliche Ausführungen zum jihād mit einer weitschweifigen Rhetorik des Märtyrertums einhergehen, die darauf zielt, in den Zuhörern einen Todeswunsch zu erwecken oder, anders ausgedrückt, den Wunsch danach, sich als für die höhere Wirklichkeit des Jenseits geeignet zu erweisen. (Hartung 2022: 139)

Damit bediente das Konzept des *mujahid* das Stammesideal der *turah*. Der Dschihad gegen die „gottlosen“ Kommunisten verband sich außerdem mit der Idee des *badal* (Ansari 1990: 3-20). Die tribale Männlichkeit kam in dschihadistischen Motiven der leidenschaftlichen Selbstaufopferung und des Märtyrertums zum Ausdruck, die wiederum auf früheren Konstruktionen des Talib-Topos aufbauten (Caron 2012; Chioventa 2020).

Und schließlich bedeutete der Verlust von Haus, Hof und Land für die männliche Stammesbevölkerung eine Katastrophe, weil diese die Voraussetzungen für das tribale Autonomieverständnis waren. In den Flüchtlingslagern

wurde dieser Verlust durch die verstärkte Kontrolle über Frauen – als einzig verbliebenem ‚Gut‘, das von männlichen Stammesangehörigen beherrscht werden konnte – kompensiert (Kreile 1997). Die räumliche Beengtheit in den Flüchtlingslagern und die ständige Anwesenheit fremder Männer führte dazu, dass die Bewegungsfreiheit von Frauen stark eingeschränkt wurde. Somit bediente das persisch-islamische Konzept der *pardah*, also eines strengen Absonerns von Frauen, tribale Ehrvorstellungen. Eine strikte Abgeschiedenheit von Frauen sollte deren *namus* und dadurch zugleich *nang*, die Ehre der Männer in den Flüchtlingslagern, schützen.

	Tribale Konzepte		Islamische Konzepte
Schutz	<i>nanawat</i>	➡	← <i>muhajir</i>
Ehre	<i>nang</i>	➡	← <i>mujahid</i>
Tapferkeit	<i>turah</i>	➡	← <i>mujahid</i>
Weibliche Unversehrtheit	<i>namus</i>	➡	← <i>pardah</i>
Rache	<i>badal</i>	➡	← <i>jihad</i>

Schaubild 1: Kompensation von tribalen durch islamische Konzepte im Kontext von Flüchtlingslagern

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass unter den extremen Lebensbedingungen in den Flüchtlingslagern bestimmte Werte, die sich im tribalen Kontext entwickelt hatten und auf der Idee männlicher Autonomie basierten, durch ein vereinfachtes und militantes Verständnis von Dschihad kompensiert wurden (siehe Schaubild 1). Die zwischenzeitlich erfolgte starke Ausbreitung von *madrasas* oder Medresen – islamischer Religionsschulen – katalysierte die Verbreitung dieses spezifischen Islamverständnisses. Seit den 1980er-Jahren hatte die Islamisierungspolitik der pakistanischen Regierung unter Militärdiktator Mohammed Zia-ul-Haq zur Gründung von weit über tausend Medresen im Grenzgebiet zwischen Afghanistan und Pakistan geführt (Malik 1989). Wenngleich einige Medresen gemäßigt orientiert waren, nutzten militante islamistische Parteien und Strömungen andere Koranschulen gezielt zur Verbreitung von dschihadistischen Ideologien in den Flüchtlingslagern. Unter diesen hatte besonders die Deoband-Denkschule, die sich selbst als verlängerten Arm des Dschihad verstand, eine beherrschende Stellung. So verweist etwa der Begriff „Taliban“ – was gemeinhin als „Schüler [der islamischen Religion]“ übersetzt wird – auf die Ursprünge der Bewegung in den Deoband-Medresen. Die Medresen dienten in erster Linie als Rekrutierungsfeld für den Dschihad: Männlichen Jugendlichen wurde vermittelt, dass der Kampf gegen die Ungläubigen ihre zukünftige Lebensaufgabe sei. Die zentrale Botschaft lautete, dass nur der Mudschahed, der den Islam im Heiligen Krieg gegen die Ungläubigen verteidigt und willens ist, sein Leben als Märtyrer (*schahid*) zu opfern, vor dem Jüngsten Gericht bestehen kann. Vor dem Hintergrund dieser Indoktrination lassen sich auch

die zahlreichen Selbstmordattentate der letzten Jahre erklären (Edwards 2017). Entsprechend verschmolzen in den Genres dschihadistischer Lyrik Romantisierungen von Mudschahedin mit Diskursen über paschtunische ehrenhafte Männlichkeit (Edwards 1993; Caron 2012: 71).

Taliban-Lebenswelten

Das Entstehen der Taliban und ihre derzeitige Akzeptanz durch große Teile der Bevölkerung lässt sich wie oben beschrieben mit der erfolgreichen Verschmelzung tribaler und dschihadistischer Werte und Normen erklären – wobei allerdings anzumerken ist, dass dieses Amalgam in vieler Hinsicht inkohärent und vage bleibt. Aber es gibt drei wesentliche Bezugspunkte, die die Lebenswelten der Bevölkerung mit der Taliban-Bewegung verbinden und die Legitimität letzterer stärken: Erstens die Deutungsmacht und Legitimationskraft des Islam; zweitens die Betonung der autonomen Ordnung auf lokaler Ebene; und drittens die Dominanz von Ungerechtigkeitsdiskursen.

Islamische Deutungsmacht und Legitimität: Wendungen wie „Wie es im Koran steht“ oder „Wie es im Hadith geschrieben ist“ verwenden Menschen in der gesamten Region in ihrer Alltagssprache, um Aussagen einzuleiten. So bildet auch in paschtunischen Gesellschaftskontexten der Islam den gültigen Kosmos, über den verschiedenartige Entscheidungen interpretiert, kommuniziert und legitimiert werden. Dieser Kosmos zeichnet sich jedoch – gerade aufgrund der weitgehenden Mündlichkeit der Gesellschaft – durch ein hohes Maß an Vagheit aus und schafft dadurch Spielraum für Interpretationen, die dann oftmals vom schriftlichen Islam abweichen (siehe oben). Dadurch werden auch Wahrnehmungen und Vorstellungsinhalte, die sich nicht im Kodex des verschriftlichten Islam wiederfinden, dennoch als „islamisch“ etikettiert. Denn es steht zwar eine islamische Rhetorik im Vordergrund alltäglicher Praktiken; es wäre jedoch falsch zu behaupten, dass eine orthodoxe islamistische Ideologie tribale Konnotationen vollständig abgelöst hätte. Zudem spielen im Alltag der ländlichen Bevölkerung, der von landwirtschaftlichen Notwendigkeiten bestimmt ist, ideologische oder religiöse Themen eine untergeordnete Rolle. Folglich stehen hier oft Ideen aus der islamischen Orthodoxie, aus Alltagsglauben und Stammeskultur verbunden nebeneinander. Offenkundige Widersprüche zwischen ihnen werden oftmals nicht diskutiert, nicht wahrgenommen oder gar bewusst ignoriert: Beispielsweise gibt es viele Augenzeugenberichte von Taliban-Wallfahrten zu Sufi-Schreinen (Strick van Linschoten und Kuehn 2012a). Und Mullah Omar, dem Führer der Taliban, begegnete – ganz angelehnt an die Sufi-Tradition – Allah immer wieder in seinen Träumen, in denen der Prophet ihm außerdem Gottes Entscheidungen offenbarte (Schetter und Mielke 2022). Derlei mystische Praktiken und Glaubensinhalte gelten nach orthodoxen Auslegungen des Islam als Frevel und Aberglaube, da sie von der reinen Lehre abwei-

chen. Genauso geht es nach Auffassung vieler Taliban bei der Einführung der Scharia primär darum, lokal geltende Ordnungen zu bekräftigen, und nicht um ein einheitlich angewandtes und sorgfältig durchdachtes Rechtssystem. Folglich ist dort, wo die Scharia im Namen der Taliban eingeführt wurde, oft eine Verschmelzung von islamischem und örtlichem Gewohnheitsrecht zu beobachten – beispielsweise in der Beachtung der Stammesregel der Blutrache (*badal*). Eine islamische Rhetorik dient daher vor allem zur Betonung und Reaffirmation lokaler Identitäten und Praktiken.

Betonung der autonomen Ordnung auf lokaler Ebene: Die Vorstellung männlicher Autonomie – als sinnstiftendes Moment paschtunischer Stammeskultur – bestimmt entscheidend das Weltbild großer Teile der Taliban-Anhängerschaft. Die Bedeutung von Männlichkeit drückt sich insbesondere in der allgegenwärtigen Zurschaustellung von Waffen aus, wie sie in der paschtunischen Stammesgesellschaft bereits vor dem Krieg üblich war (Chioventa 2020). Eine gemeinsame Identität unter Taliban manifestiert sich daher überraschenderweise weitaus weniger in einer symbolischen Repräsentation des Koran oder anderer religiöser Symbole, sondern vielmehr in der Zurschaustellung von Kalaschnikows und Kriegswaffen. Dieses Image von Gewaltbereitschaft verbreiten nicht nur westliche Medien, es entspricht auch der Selbstwahrnehmung und der Selbstdarstellung der Taliban: Das Tragen von Waffen ist ein Symbol der Macht, Autorität und Coolness. Dies verdeutlichen etwa Fotos, die im Dezember 2001 – kurz nach dem Ende der ersten Taliban-Herrschaft (1996-2001) – in Fotoläden in Kandahar gefunden wurden. In Gestik, Mimik und Accessoires lassen sich durchaus Parallelen zwischen den Taliban und der Gangsta-Kultur US-amerikanischer Rapper feststellen (Dworzak 2003).

Ziel vieler Taliban-Anhänger ist es, die Autonomie auf lokaler Ebene gegen äußere Einflüsse zu verteidigen und die eigene Bevölkerung – vor allem die eigenen Frauen – zu schützen (Rubin 2007). Wenngleich die Erinnerung daran mittlerweile verblasst, inspiriert die idealisierte Darstellung eines unverdorbenen gesellschaftlichen Lebens auf dem Land, das es vor den afghanischen Kriegen gegeben haben soll, auch die emotionale Überhöhung einer idealisierten lokalen Ordnung. Denen, die sich selbst Taliban nennen, verschafft es Legitimität, dass sie nach eigenen Verlautbarungen für die Bewahrung der lokalen Ordnung eintreten. Im Gegensatz hierzu werden Ideen wie die Gleichheit von Mann und Frau, Demokratie oder die Trennung von Staat und Religion als ernsthafte Bedrohungen tradierter, örtlicher Normen und Werte angesehen. Besonders die als Ungläubige geltenden NATO-Soldat:innen personifizierten diese Bedrohung. Doch auch der Staat wird als feindlich gegenüber der lokalen Autonomie betrachtet. Hier wird wiederum der Gegensatz zwischen Stamm und Staat aufgegriffen, wie er schon vor Ausbruch des jüngsten Krieges in Afghanistan existierte. Ein afghanischer Interviewpartner umschrieb dies wie folgt: „Wenn die Alternative der Staat ist,

begrüßen die Menschen sogar die Herrschaft von schlechten Taliban“ (zitiert nach Ladbury 2009: 6). Dieses Augenmerk auf die lokale Ordnung bedeutet auch eine deutliche Abgrenzung gegenüber dem al-Qaida-Netzwerk, das einen anderen Ziel- und Aktionshorizont besitzt. Der Aktionsradius der Taliban ist bislang durch das Dorf, das Tal oder bestenfalls Kabul vorgegeben: Was im Gazastreifen, Saudi-Arabien oder Washington passiert, liegt außerhalb ihrer Interessen. In diesem Sinne greift die Taliban-Bewegung in ihrer Propaganda das idealisierte nationale Moment eines freiheitsliebenden Landes auf, sowie das glorifizierte Scheitern aller Eroberungen und Interventionen am Hindukusch seit Alexander dem Großen in der Antike.

Soziale Gerechtigkeit: Eine wichtige Rolle bei der Mobilisierung der Taliban-Bewegung spielt schließlich der Gedanke der sozialen Gerechtigkeit. Viele Anhänger der Taliban sehen sich als Opfer sozialer Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten. Daher machte sich die Taliban-Bewegung eine Reihe sozialer Unterschiede und Konflikte zunutze, die sich im Laufe des jahrelangen Krieges aufgebaut haben. Es gelang den Taliban, sich öffentlich als Vertreter der sozial Benachteiligten, der Ausgeschlossenen und der Entrechteten in Afghanistan zu positionieren. Je nach sozialem Kontext wurden vorhandene Rivalitäten zwischen Paschtun:innen und anderen Ethnien, zwischen Geflüchteten und Zurückgebliebenen oder zwischen der ländlichen und der städtischen Bevölkerung in eine Parteinahme für oder gegen die Taliban-Bewegung übersetzt. Am Beispiel einer volkstümlichen Liebesgeschichte zwischen Talib Jan und einer namensgebenden „Paschtana“, die sich im Gebiet beiderseits der afghanisch-pakistanischen Grenze großer Beliebtheit erfreut, arbeitet James Caron (2012: 76-78) die bedeutsame gesellschaftliche Unterscheidung heraus, die zwischen einer elitären „Khan-Moral“ einerseits und einer subalternen „Taliban-Moral“ andererseits getroffen wird. Diese populäre Geschichte unterstreicht die Selbstdarstellung der Taliban als Beschützer der einfachen, aufrichtig empfindenden Menschen.

Der pakistanische Schriftsteller Asif Ezdi (2009) hebt daher die „...Verbindung aus revolutionärem und religiösem Eifer“ hervor, „die die Taliban zu einer außerordentlich mächtigen Kraft“ macht. Dem Selbstbild der Taliban als Bewegung ‚der kleinen Leute‘ entspricht auch die Organisation der Bewegung: Anführer der Taliban sind nicht etwa *ulama* – Religionsgelehrte, die an Universitäten in Kairo oder Saudi-Arabien studiert haben –, sondern gewöhnliche Mullahs wie Mullah Omar oder Mullah Baradar, die nur eine rudimentäre (theologische und sonstige) Bildung in lokalen Medresen genossen haben. Das unterscheidet die Taliban von den Mudschahedin-Parteien der 1980er-Jahre, in denen *ulama* das Sagen hatten. Das Gefühl, die gewöhnliche Lebenswelt der Bevölkerung zu repräsentieren, ist in der paschtunischen Vorstellungswelt von einer idealisierten egalitären Gesellschaft tief verankert (Caron 2012).

Taliban – ein verwirrender Begriff

Betrachtet man diese drei Elemente zusammen, wird ersichtlich, dass der Begriff *Taliban* sich einer eindeutigen Definition entzieht. Stattdessen dient er als vager Bezugspunkt für sehr unterschiedliche Identitäten und Lebenszusammenhänge, die durch die Identifikation einer gemeinsamen Bedrohung verbunden wurden – nämlich die Bedrohung durch den afghanischen Staat und durch die Präsenz der NATO-Truppen (Giustozzi und Noor Ullah 2006). Beispielsweise begriff Sami-ul-Haq, der verstorbene *spiritus rector* und Leiter der einflussreichen Haqqaniyah-Medrese, in der viele Taliban-Führer ausgebildet wurden, den Dschihad in erster Linie als gewaltsamen Aufstand gegen jede Form des Imperialismus; zweitens sah er darin den paschtunischen Kampf um nationale Selbstbestimmung; und drittens eine grundlegende islamische Einstellung (Hippler 2008). Die Verwendung des Begriffs *Taliban* ist somit weniger Ausdruck einer fest umrissenen religiös-ideologischen Überzeugung als vielmehr von ganz unterschiedlichen Lebenswelten, die vor allem an der Schnittstelle von Stammeskultur und militantem Islamismus angesiedelt sind. Ferner dient *Taliban* nicht nur der Bezeichnung religiöser Eiferer, sondern wird zunehmend auch von verschiedenen Interessengruppen für die eigene Selbstdarstellung in Anspruch genommen. So bezeichnen sich oftmals lokale Kommandeure, Jugendbanden, Stammesmilizen, kriminelle Banden oder Drogenbosse selbst als Taliban, auch wenn einige von ihnen nie eine Medrese von innen gesehen haben. Der inflationäre Gebrauch des Begriffs *Taliban* als Selbstbezeichnung macht auch die hohe damit verbundene Legitimität und Autorität deutlich. Eine von Taliban-Kommandeuren häufig getätigte Feststellung ist: „Jetzt wo ich ein Talib bin, hören die Leute mir zu“.

Aufgrund des inflationären Gebrauchs des Begriffs *Taliban* entwickelten sich zudem unterschiedliche Verwendungsweisen und damit unterschiedliche Konnotationen des Begriffs. Eine im Sprachgebrauch von Afghan:innen häufige Unterscheidung ist die zwischen ‚guten‘ und ‚schlechten‘ Taliban. Nach landläufigem Verständnis sind die ‚guten Taliban‘ diejenigen, die ausländische Soldat:innen und keine Afghan:innen angreifen, die fromm sind, aus der eigenen Gegend stammen, die lokalen Regeln befolgen sowie soziale Gerechtigkeit verkörpern. Darüber hinaus steht der Begriff *Taliban* in lokalen Kontexten – etwa in Südafghanistan – eben nicht für eine einseitige ideologische Zuordnung zum ‚radikalen Islam‘ gegenüber der ‚westlichen Demokratie‘, sondern weitaus stärker für lokale Akzeptanz. So wurde etwa die folgende Ansicht zu Protokoll gegeben:

Sogar die ‚schlechten Taliban‘ respektieren unsere Traditionen und Normen. Es mag sein, dass sie falsche Ziele verfolgen, wie Straßen zu verminen oder Menschen zu entführen, aber sie respektieren unsere Sitten. Nicht so wie die Streitkräfte der Koali-

tion, die bei Frauen Leibesvisitationen machen. (Ladbury 2009: 25)

Die unscharfe Verwendung des Begriffs *Taliban* geht jedoch noch darüber hinaus. Beispielsweise werden auch die Bezeichnungen *Taliban* und *Mudschahedin* heutzutage synonym verwendet. Dies steht im Gegensatz zur zweiten Hälfte der 1990er-Jahre, als die Taliban sich bewusst und ausdrücklich von den Mudschahedin distanzierten: Denn diese hatten durch Gräueltaten während des Bürgerkriegs ihren Ruf verspielt (Schetter und Mielke 2022). In den letzten beiden Jahrzehnten bildeten sich weitere Untergruppen von Taliban heraus: Beispielsweise wurden Milizen, die in der Drogenwirtschaft in Südafghanistan eingesetzt werden, häufig als ‚Staats-Taliban‘ bezeichnet. Somit wurden entgegen dem in westlichen Medien gezeichneten Bild nicht nur die Taliban, sondern auch der afghanische Staat als Hauptnutznießer der Drogenwirtschaft angesehen. Ebenfalls aufgekommen sind auf den ersten Blick überraschende Begriffe wie *Pakistan-Taliban*, *Punjabi-Taliban* oder sogar *amerikanische Taliban*, mit denen militanten Gruppen belegt wurden, die im Verdacht standen, von Islamabad oder Washington finanziert zu werden, und die in den lokalen Gemeinden über keinen Rückhalt verfügten. Zudem halten viele Afghan:innen die Verschwörungstheorie für plausibel, nach der die USA ein Interesse an einem instabilen Afghanistan hatten und deshalb bestimmte Fraktionen der Taliban-Bewegung unterstützten. Allgemein lässt sich sagen, dass der Begriff *Taliban* in der Bevölkerung weitaus diffuser gebraucht wird als im Kontext des offiziellen Freund-Feind-Schemas (Arbabzadeh 2013). Die politische Kategorie *Taliban* hat sich daher im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte zusehends aufgelöst.

Die Taliban-Bewegung

Die Ausweitung dessen, was das Wort *Taliban* bedeuten kann, wirft die Frage auf, wie die politische Führung dieser Bewegung mit den unterschiedlichen Lebenswelten ihrer Anhänger umgeht. Auf der einen Seite lässt sich der Erfolg der Taliban-Bewegung damit erklären, dass sie Diskurse über soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit und das Streben nach lokaler Autonomie befördert hat – dies im Gegensatz zur NATO und der afghanischen Regierung. So konnte die Taliban-Bewegung in den letzten 20 Jahren gerade dadurch wiedererstarben, dass sie in ländlichen Regionen ihre Anhängerschaft mobilisierte (Giustozzi 2019). Auf der anderen Seite stellen die unterschiedlichen lokalen Vorstellungen die Einheit der Taliban-Bewegung und eine zentrale Steuerung der Bewegung in Frage. Vielerorts gelangten Kommandeure, Stammesführer, Kriminelle und Drogenhändler, die Seite an Seite mit militanten Islamisten kämpften, zu Macht und Einfluss. Sie verfolgten häufig – im Namen der Taliban – Ziele, die nicht unbedingt dem Selbstbild der Bewegung entsprachen (Giustozzi 2019). Vielfach waren sie nur an dem Erhalt

ihrer lokalen Macht interessiert und bezogen – unter Wahrung ihrer lokalen Autonomie – eine abwartende Position zwischen der Regierung und den Taliban (Jackson 2021): Ein- und derselbe Mensch schlug sich dann etwa bei einer Gelegenheit auf die Seite der Taliban und bei einer anderen auf die der Regierung. Ein anschauliches Beispiel dafür sind die *lashkar-i Islam* (Krieger des Islam), eine im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet operierende Miliz: Bis in das Jahr 2008 boten sie NATO-Konvois auf dem Khyber-Pass Begleitschutz und kooperierten mit dem pakistanischen Militär. Im Jahr 2009 aber verübten die *lashkar-i Islam* im Namen der Taliban Anschläge auf Polizeistationen (Schetter 2012).

Um nicht von diesen lokalen Strukturen aufgesogen zu werden, bemühte sich die Taliban-Bewegung fortwährend um eine klare Profilbildung und Abgrenzung. Lokale Eliten, die als nicht loyal gegenüber der Politik der Bewegung galten, wurden systematisch beseitigt. Die Beschließung eines schriftlichen Ehrenkodex, der sogenannten *laiha*, die Ernennung eigener Gouverneure und Polizeichefs sowie die wiederholte Erwähnung einer strengen Organisations- und Führungsstruktur (Giustozzi 2019) dokumentierten, dass die Taliban-Bewegung mehr sein wollte als eine bloße Dachorganisation für eine lockere Ansammlung lokaler Widerstandsgruppen. Stattdessen war die Taliban-Bewegung bestrebt, eine durchstrukturierte, parastaatliche Ordnung im Namen des Islam zu errichten. Die Betonung solch parastaatlicher Strukturen lässt sich weit weniger als Ausdruck des politischen Selbstverständnisses der Taliban-Bewegung interpretieren denn als Reaktion auf die Dominanz lokaler Strukturen in den eigenen Reihen.

Trotz aller Bemühungen der Taliban-Bewegung, einheitliche Führungsstrukturen zu schaffen – vor allem seit ihrer Rückkehr an die Macht am 15. August 2021 –, besteht daher weiterhin die Möglichkeit, dass die Bewegung in partikulare lokale Strukturen zurückfällt. Auf regionaler Ebene ist die Taliban-Bewegung durch Heterogenität und innere Spaltungen gekennzeichnet (etwa in die Quetta-Schura, Peschawar-Schura, Haqqani-Schura, Maschhad-Schura). Doch auch eine solche regionale Gliederung der Taliban-Bewegung in vier bis fünf Gruppen bleibt zu undifferenziert, da Führungsstreitigkeiten ebenso wie lokale und Stammesrivalitäten immer wieder für Spannungen sorgen und der Formierung neuer politischer Bewegungen den Boden bereiten (beispielsweise dem Entstehen des sogenannten Islamischen Staats Khorasan seit 2015). Hinzu kommt, dass die Taliban-Führung aufgrund von Konkurrenz und wechselseitigen Zwistigkeiten in sich gespalten ist. Jedes Mal, wenn prominente Taliban eliminiert (Mullah Dadullah oder Akhtar Mohammed Mansur) oder festgenommen wurden (etwa Mullah Baradar), kamen sofort Gerüchte auf, dass interne Taliban-Rivalen ihre Hand im Spiel gehabt hätten und Konkurrenten ans Messer der USA, der pakistanischen oder afghanischen Regierung geliefert hätten (Giustozzi 2019).

Die Globalisierung des Lokalen

Auch wenn ich paschtunische Normen und Werte als Ausgangspunkt meiner Argumentation gewählt habe, ist die Entstehung der Taliban gleichsam eine Blaupause für politische Entwicklungen, die auch in anderen Regionen der Welt zu beobachten sind. Die Taliban lassen sich somit nicht auf ein tribales Phänomen reduzieren, wie viele Autor:innen der COIN-Strategie annehmen (COIN steht für Counter-Insurgency, Aufstandsbekämpfung; siehe Johnson 2007; Kilcullen 2009). Vielmehr stehen die Taliban für einen globalen politischen Trend, in dem Lebenswelten lokaler Gesellschaften mit übergreifenden ideologischen und/oder politischen Konzepten verknüpft werden; in diesem Sinne lässt sich von einer politischen Globalisierung des Lokalen im Namen des militanten Islam sprechen. Militante politische Bewegungen sind gerade dann erfolgreich, wenn traditionelle lokale Ordnungen unter Bedingungen wie anhaltenden Kriegen, Flucht- und Vertreibungssituationen oder rascher Urbanisierung unter Stress geraten, und sich nicht mehr ohne größere Probleme aufrechterhalten lassen. Hier bieten sich militante islamistische Strömungen als neue, staatsfeindliche, antimoderne und antiwestliche Bezugsgrößen an.

Dieses Phänomen der Verschmelzung lokaler und militant-dschihadistischer Ideen lässt sich daher auch anderswo auf der Welt beobachten: Beispielsweise kam es bereits in den 1990er-Jahren zur Gründung stark lokal zentrierter islamistischer Emirate in Barg-i Matal (Nuristan), im Pech-Tal (Kunar) oder im Argo-Bezirk in Badakhshan (Roy 1995: 82). Auch außerhalb Afghanistans, etwa in Tschetschenien, Syrien, dem Irak oder dem Rascht-Tal in Tadschikistan, entstanden seit den 1990er-Jahren immer wieder kleine Emirate, in denen lokale Ideen mit islamistischen zusammenflossen. In ähnlicher Weise zerfallen die pakistanischen Taliban in zahlreiche lokal begrenzte Fronten, beispielsweise im Swat-Tal, in Bajaur oder in Waziristan (Sayers 2007). Doch nicht nur in ländlichen Gegenden, auch in den Vororten großer Städte wie Karatschi, Bagdad oder Mogadischu hat sich diese Verbindung aus lokaler Autonomie und Islamismus seit einiger Zeit als Lebensweise der sozial Entrechteten etabliert, die auf die Errichtung einer lokal verankerten islamistischen Ordnung pochen.

Die Verschmelzung von lokaler Kultur und militantem Islamismus – etwa unter dem Begriff *Taliban* – erscheint jedoch nicht nur als Gefahr für säkulare Zusammenlebensformen, sondern auch als Bedrohung für orthodoxe Islamisten wie etwa den sogenannten Islamischen Staat (IS). Letztere sehen jede Art von tribaler, ethnischer oder nationaler Identität ebenso wie jede religiöse Abweichung von der eigenen Orthodoxie (wie etwa den Sufismus oder den schiitischen Islam) als unislamischen Anachronismus, der überwunden und ausgeremert werden muss.

Fazit

Dieser Beitrag befasste sich mit dem sozialen und kulturellen Hintergrund der Taliban. Das hier entworfene Bild weicht jedoch von der üblichen Betrachtung ab, in der die Hierarchie und Effizienz der Taliban-Bewegung herausgestellt werden (Giustozzi 2019). Ich möchte die von der Taliban-Bewegung in den letzten drei Jahrzehnten erreichten parastaatlichen Strukturen keineswegs bestreiten. Vielmehr geht es mir darum, aufzuzeigen, dass es gegenläufige Tendenzen gibt. Diese lassen sich analytisch wie folgt zusammenfassen: Zum einen ist die Taliban-Bewegung bestrebt, ihre Macht und Herrschaft zu maximieren sowie ihre eigenen Kader zu kontrollieren; zum anderen sind die Lebenswelten der Taliban durch die lokalspezifische Verschmelzung von Stammeskultur und Dschihadismus geprägt. Der einigende gemeinsame Nenner war in der Vergangenheit die Zurückweisung äußerer Einflüsse – ob in Form der NATO-Präsenz, staatlicher Einmischung oder von Entwicklungsprogrammen im Namen der ‚Moderne‘. Die Tatsache, dass ländliche Gemeinden ihre lokale Ordnung gegen sämtliche Versuche verteidigten, eine von außen implementierte Gesellschaftsordnung durchzusetzen, interpretierten westliche Beobachter:innen oftmals als Chaos oder Anarchie. Vor dem Hintergrund der hier beschriebenen lokalen Autonomie erscheint andererseits der ‚Krieg gegen den Terror‘ in Afghanistan als ein von außen hineingetragener Krieg des *State Building*, in dem lokale Macht- und Gesellschaftsstrukturen zugunsten einer Durchsetzung von Staatlichkeit zerschlagen werden sollten.

Es bleibt daher abzuwarten, ob es der Taliban-Bewegung, die seit August 2021 in Afghanistan wieder an der Macht ist, gelingen wird, staatliche Institutionen zu nutzen, zu entwickeln und die lokalen Machthaber in Schach zu halten. Dieser Beitrag wies darauf hin, dass die Taliban-Bewegung ihre Legitimität zum großen Teil daraus bezog, sich als lokalen Widerstand gegen äußere Einflüsse zu positionieren. Es wäre daher folgerichtig, wenn Kabul unter der Herrschaft der Taliban ein schwaches Machtzentrum bliebe und die einflussreichen, lokalen autonomen Strukturen fortbestehen würden. Genauso möglich ist es jedoch, dass die Taliban-Bewegung künftig den zentralen Machtapparat zu stärken versucht. Das würde bedeuten, dass die Taliban nach und nach genau die Lebenswelten und Legitimationen hinter sich ließen, die die Bewegung über fast dreißig Jahre am Leben erhalten haben.

Literatur

Ahmed, Akbar (1976) *Millennium and Charisma among Pathans. A Critical Essay in Social Anthropology*. London: Routledge.

- Anderson, Jon (1983) Khan and Khel. Dialectics of Pashtun Tribalism. In: Richard Tapper (Hg.) *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. New York: St Martin's Press: S. 119-159.
- Ansari, Zafar Ishaq (1990) Hijrah in the Islamic Tradition. In: Anderson, Evan und Nancy Dupree (Hg.) *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London: Pinter: S. 3-20.
- Arbabzadah, Nushin (2013) *Afghan Rumour Bazaars. Secret Sub-Cultures, Hidden Worlds and the Everyday Life of the Absurd*. London: Hurst.
- Barkawi, Tarek und Keith Stanski (Hg.) (2012) *Orientalism and War*. London: Hurst.
- Barth, Fredrik (1969) Pashtun Identity and Maintenance. In: Barth, Fredrik (Hg.) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*. Bergen: Universitets Forlaget: S. 117-134.
- Bergen, Peter (2006) The Taliban, Regrouped and Rearmed. In: *Washington Post*, 10. September 2006. www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2006/09/08/AR2006090801614.html [abgerufen am 7. Juli 2022].
- Caron, James (2012) Taliban, Real and Imagined. In: Bashir, Shahzad und Robert Crews (Hg.) *Under the Drones. Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*. Cambridge: Harvard University Press: S. 60-82.
- Chioyenda, Andrea (2020) *Crafting Masculine Selves. Culture, War, and Psychodynamics in Afghanistan*. New York: Oxford University Press.
- Cordesman, Anthony (2007) *Winning in Afghanistan: The Challenges and the Response. Testimony to the House Committee on Foreign Affairs*. 15. Februar 2007. http://www.csis.org/media/isis/pubs/070215_afghanbrief.pdf [abgerufen am 7. Juli 2022].
- Dworzak, Anderson (2003) *Taliban*. London: Trolley Books.
- Edwards, David (1986) Marginality and Migration: Cultural Dimension of the Afghan Refugees' Problem. *International Migration Review* 22 (2): S. 313-325.
- Edwards, David (1993) Words in the Balance. The Poetics of Political Dissent in Afghanistan. In: Eickelman, Dale (Hg.) *Russia's Muslim Frontier. New Directions in Cross-Culture Analysis*. Bloomington: Indiana University Press: S. 114-129.
- Edwards, David (1996) *Heroes of the Age. Moral Fault Lines on the Afghan Frontier*. Berkeley: University of California Press.
- Edwards, David (2002) *Before Taliban. Genealogies of the Afghan Jihad*. Berkeley: University of California Press.
- Edwards, David (2017) *Caravan of Martyrs. Sacrifice and Suicide Bombing in Afghanistan*. London: Hurst.

- Einzmann, Harald (1977) Religiöses Volksbrauchtum in Afghanistan: Islami-sche Heiligenverehrung und Wallfahrtswesen im Raum Kabul. Stuttgart: Steiner.
- Ezdi, Asef (2009) Opinion: Thank You Sufi Mohammad. In: The News. 29.04.2009 <http://www.thenews.com.pk/TodaysPrintDetail.aspx?ID=174880andCat=9anddt=4/29/2009> [abgerufen am 7. Juli 2022].
- Giustozzi, Antonio (2008) Koran, Kalashnikov, and Laptop: The Neo-Taliban Insurgency in Afghanistan. London: Hurst.
- Giustozzi, Antonio (Hg.) (2009) Decoding the New Taliban. Insights from the Afghan Field. London: Hurst.
- Giustozzi, Antonio (2019) The Taliban at War 2001-2018. London: Hurst.
- Giustozzi, Antonio und Noor Ullah (2006) Tribes and Warlords in Southern Afghanistan. *Working Paper Series 2*. Crisis States Research Centre, LSE. <http://www.crisisstates.com/download/wp/wpSeries2/wp7.2.pdf> [abgerufen am 7. Juli 2022].
- Glatzer, Bernt (1977) Nomaden von Gharijistan. Aspekte der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Organisation nomadischer Durrani-Paschtunen in Nordwestafghanistan (Beiträge zur Südasiensforschung 22). Wiesbaden: Ergon Verlag.
- Hanifi, Shah Mahmoud (Hg.) (2019) Mountstuart Elphinstone in South Asia. Pioneer of British Colonial Rule. Oxford: Oxford University Press.
- Haroon, Sana (2007) Frontier of Faith. Islam and the Indo-Afghan Borderland. New York: Columbia University Press.
- Hartung, Jan-Peter (2020) “He’s Just a Man!”: Pashtun Salafists and the Representation of the Prophet. *Die Welt des Islams* 60 (2-3): 170-204.
- Hartung, Jan-Peter (2021) A Taliban Legal Discourse on Violence. In: Gleave, Robert und Mustafa Baig (Hg.) *Violence in Islamic Thought: From European Imperialism to the Post-Colonial Era*. Edinburgh: Edinburgh University Press: S. 123–159.
- Hartung, Jan-Peter (2022) Taking Lessons from the Prophet in Times of War. Muhammadan Images during the Afghan Resistance (ca. 1978–92). In: Chih, Rachida, Jordan, David und Stefan Reichmuth (Hg.) *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam Volume 2. Heirs of the Prophet: Authority and Power*. Leiden: Brill: S. 419-447.
- Hippler, Jochen (2008) Das gefährlichste Land der Welt. Pakistan zwischen Militärherrschaft, Extremismus und Demokratie. Köln: Kiepenheuer und Witsch.
- Hopkins, Benjamin (2013) A History of “Hindustani Fanatics” on the Frontier. In: Hopkins, Benjamin und Magnus Marsden (Hg.) *Beyond Swat. History, Society, and Economy along the Afghanistan-Pakistan Frontier*. London: Hurst: S. 39-49.

- Jackson, Ashley (2021) *Negotiating Survival. Civilian-Insurgent Relations in Afghanistan*. London: Hurst.
- Janata, Alfred und Reihanodin Hassas (1975) Ghairatmand – der gute Paschtune. Exkurs über die Grundlagen des Pashtunwali. *Afghanistan Journal* 2 (3): S. 83-97.
- Johnson, Thomas (2007) On the Edge of the Big Muddy: The Taliban Resurgence in Afghanistan. *China and Eurasia Forum Quarterly* 5 (2): S. 93-129.
- Johnson, Thomas (2017) *Taliban Narratives. The Use and Power of Stories in the Afghan Conflict*. London: Hurst.
- Kilcullen, David (2009) *The Accidental Guerrilla: Fighting Small Wars in the Midst of a Big One*. Oxford: Oxford University Press.
- Knudsen, Are (2009) *Violence and Belonging. Land, Love and Lethal Conflict in the North-West Frontier Province of Pakistan*. Copenhagen: NIAS Press.
- Kreile, Renate (1997) Zan, zar, zamin – Frauen, Gold und Land: Geschlechterpolitik und Staatsbildung in Afghanistan. *Leviathan* 3: S. 396-420.
- Ladbury, Sarah (2009) *Why Do Men Join the Taliban and Hizb-i Islami*. Independent Report for the Department of Development (DFID). <http://d.yimg.com/kq/groups/23852819/1968355965/name/Drivers%20of%20Radicalisation%20in%20Afghanistan%20Sep%2009.pdf>
- Malik, Jamal (1989) *Islamisierung in Pakistan 1977-84. Untersuchungen zur Auflösung autochthoner Strukturen (Beiträge zur Südasiensforschung 128)*. Stuttgart: Steiner.
- Nichols, Robert (2015) *Reclaiming the Past. The Tawarikh-I Hafiz Rahmat Khani and Pashtun Historiography*. In: Green, Nile (Hg.) *Afghan History through Afghan Eyes*. London: Hurst: S. 211-234
- Rashid, Ahmad (2000) *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Roy, Olivier (1995) *Afghanistan. From Holy War to Civil War*. Princeton: Darwin Press
- Rubin, Barnett (2007) *Saving Afghanistan*. *Foreign Affairs*, January/February: S. 57-78. www.foreignaffairs.org/20070101faessay86105/barnett-rubin/saving-afghanistan.html
- Ruttig, Thomas (2012) *How Tribal are the Taliban?* In: Bashir, Shahzad und Robert Crews (Hg.) *Under the Drones. Modern Lives in the Afghanistan-Pakistan Borderlands*. Cambridge: Harvard University Press: S. 102-135.
- Rzehak, Lutz (2011) *Doing Pashto. Pashtunwali as the Ideal of Honourable Behaviour and Tribal Life among Pashtuns*. *Afghanistan Analyst Network Report* 1/2011. <http://aan-afghanistan.com/uploads/20110321LR-Pashtunwali-FINAL.pdf>

- Sayers, Eric (2007) *The Islamic Emirate of Waziristan and the Bajaur Tribal Region: The Strategic Threat of Terrorist Sanctuaries*. Center for Security Policy: Occasional Papers Series Nr. 19. <http://www.centerforsecuritypolicy.org>
- Schetter, Conrad (2012) *Wer sind die Taliban? Lifestyle zwischen Stammeskultur, Islamismus und Globalisierung*. In: Chiari, Bernhard (Hg.) *Auftrag Auslandseinsatz. Neueste Militärgeschichte an der Schnittstelle von Geschichtswissenschaft, Politik, Öffentlichkeit und Streitkräften*. Freiburg: Rombach: S. 307-320.
- Schetter, Conrad (2013) *The Durand Line: The Afghan-Pakistani Border Region between Pashtunistan, Tribalistan and Talibanistan*. *Internationales Asienforum* 44 (1-2/13): S. 47-70.
- Schetter, Conrad und Katja Mielke (2022) *Die Taliban. Geschichte, Politik, Ideologie*. München: C.H. Beck
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (2017[1969]) *Strukturen der Lebenswelt*. Stuttgart: UTB.
- Steul, Willy (1981) *Pashtunwali. Ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz* (Beiträge zur Südasiensforschung 54). Wiesbaden: Ergon Verlag.
- Strick van Linschoten, Alex und Felix Kuehn (2012a) *An Enemy We Created. The Myth of the Taliban/al-Qaida Merger in Afghanistan, 1970-2010*. London: Hurst.
- Strick van Linschoten, Alex und Felix Kuehn (2012b) *Poetry of the Taliban*. London: Hurst.
- Strick van Linschoten, Alex und Felix Kuehn (2018) *The Taliban Reader. War, Islam and Politics*. London: Hurst.
- Tapper, Richard (Hg.) (1983) *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. New York: St Martin's Press.
- Tapper, Richard (2013) *Studying Pashtuns in Barth's Shadow*. In: Hopkins, Benjamin und Magnus Marsden (Hg.) *Beyond Swat. History, Society, and Economy along the Afghanistan-Pakistan Frontier*. London: Hurst, S. 221.237.
- Wieland-Karimi, Almut (1998) *Islamische Mystik in Afghanistan. Die strukturelle Einbindung der Sufik in die Gesellschaft*. Stuttgart: Steiner.

Conrad Schetter ist Professor für Friedens- und Konfliktforschung an der Universität Bonn und Forschungsdirektor des Bonn International Center for Conflict Studies (BICC). Er forscht unter anderem zu organisierter Gewalt, Interventionspolitik und zur Entwicklung von Kriegstechnologien.

Internationales Zentrum für Konfliktforschung Bonn
E-Mail: conrad.schetter@bicc.de