

3 Theoretischer Rahmen

3.1 ELITEN-THEORIEN

Da sich die vorliegende Arbeit zum Ziel gesetzt hat, die afghanischen Eliten und ihre Netzwerke zu analysieren, wird, ausgehend von den klassischen Denkern und Frühaufklärern, Ibn Rushd (lat. Averroes) (1126-1195) und Baruch de Spinoza (1632-1677), aus theologischer, philosophischer und soziokultureller Perspektive eruiert, wie die Definitionen und letztendlich mit diesen auch die Funktionen der Eliten in den islamischen und christlichen Gesellschaften weiterentwickelt und verändert wurden. Besonders in Hinblick auf die unterschiedlichen Funktionen von Eliten innerhalb einer Gesellschaft wird sich sowohl in der christlichen als auch der islamischen Tradition aus der historischen und politischen Entwicklung heraus zeigen, dass die Definitionen der Elite bis zu einem gewissen Punkt der Geschichte eher ineinander übergangen als sich klar voneinander trennen lassen.

Aus der Fülle der vorhandenen Forschungsliteratur habe ich exemplarisch einige geeignete und plausible Elitenansätze für die Untersuchung der afghanischen Eliten ausgewählt. In der langen Tradition der Eliten-Theorien gibt es die klassischen Theoretiker, wie Geatano Mosca (1858-1894), Vilfredo Pareto (1848-1923) und Robert Michels (1876-1936)¹; sie setzen eine Tradition fort, in der diese Theorien dazu dienten, die politische und moralische Führung über die Bevölkerung zu legitimieren, auch in Hinblick auf die europäischen Staatsgründungen. Diese klassischen Theoretiker, deren Werke rückblickend und vorallem nach dem Zweiten Weltkrieg als Definitionen für Machteliten negativ konnotiert sind, werden in dieser Arbeit nicht dargestellt.² Für das Erkenntnisinteresse der Arbeit sind die nachfolgenden modernen Elitentheoretiker*innen, wie Pierre Bourdieu, Stefan Hradil, Michael Hartmann, Peter

-
- 1 Zu Moscas Hauptwerk gehört *Die herrschende Klasse. Grundlagen der politischen Wissenschaft* (1923/1950), zu Paretos Hauptwerk zählt das vierteilige Traktat *The Mind and Society* (1935a,b) und Michels' meist zitiertes Buch ist *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie: Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (1911).
 - 2 Kurze Originalauszüge aus den Texten Moscas, Paretos, Michels' und der einflussreichsten Elitentheoretiker finden sich bei Etzioni-Halevy (1997: 47-62); eine kritische Reflexion darüber, wie die klassischen Elitentheoretiker Mosca, Pareto und Mills dem italienischen Faschismus von 1922 bis 1943 ein ideologisches Fundament boten, ist bei Nye (1977) nachzulesen.

Imbusch, Eva Etzioni-Halevy, G. Lowell Field, John Higley, Michael G. Burton und Ursula Hoffmann-Lange relevant. Diese modernen Theoretiker*innen werden als Vertreter*innen der Funktionseliten zitiert, die die Komplexität einer vorangeschrittenen, bürokratisierten und industrialisierten Gesellschaftsstruktur kritisch analysieren. Sie haben sich mit der Frage nach der Legitimation von Herrschaft und Macht und dem Einfluss der gesellschaftlichen Verregelungen innerhalb von nationalen und internationalen Institutionen und sozialer Ordnungen auseinandergesetzt. Insbesondere neuere gesellschaftliche Segmente aus den Bereichen der Kultur, der Gewerkschaften, der Wirtschaft und der Zivilgesellschaft wurden mit in die Elitenansätze einbezogen. Hier genügt eine kurze Übersicht über die Entwicklung des Elitebegriffs und die mit ihm verbundenen Erwartungen an die Funktionen innerhalb einer bürokratisierten Gesellschaft, um sich auf dieser Grundlage dem sich perpetuierenden Elitensystem und der Analyse des afghanischen Patronage-Klientel-Systems zu widmen. Denn die bisher angeführten Reformen in Afghanistan zielen auf eine Bürokratisierung des Staates ab, die vom Zentrum ausgeht, um eine bessere Regierungsführung auf allen fünf Ebenen (Gemeinde, Bezirk, Stadtverwaltung, Provinz, Zentrum) realisieren zu können. Um diesen Institutionalisierungsprozess umzusetzen, gibt es Bemühungen, den Staat mit einer gut ausgebildeten, jungen Beamtenschaft zu organisieren.

Diese Arbeit konzentriert sich auf Pierre Bourdieus Analysekonzept des *sozialen Raums*, wobei insbesondere seine *Ökonomie der Praxis* ein Modell für die vorliegende Analyse der Patronage-Klientel-Netzwerke bietet (Krais/Gebauer 2010; Bourdieu 1983; Bourdieu 1979).

3.1.1 Spinozas Freiheit führt zur Exzellenz und Ibn Rushds Vernunftbegriff

„Aber alles Erhabene ist ebenso schwer wie selten.“
(Spinoza 1677/1976: 296)³

Dieser oft zitierte Satz Spinozas steht am Ende seines Werkes *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*⁴ (Papcke 2001: 189). Spinozas Schriften wurden bereits zu seinen Lebzeiten als revolutionär und umstürzlerisch zensiert und dann heimlich weiter verteilt. Seine Schriften werden heute in der Forschungsliteratur im Zusam-

-
- 3 Papcke übersetzt Spinozas letzten Satz aus dem Traktat der *Ethik*: „Alles Exzellente ist ebenso mühselig wie selten.“ (Papcke 2001: 189) Mit dem Wort „Exzellenz“ begibt sich Papcke in die aktuelle Debatte der Exzellenz-Förderung, die nach einigen Kritiker*innen im Vergleich zu anderen Staaten wie Frankreich, USA und Großbritannien in Deutschland nicht ausreichend sei. Dies führe unter anderem dazu, dass Absolvent*innen deutscher Hochschulen dem Ausleseprozess im internationalen Arbeitsmarkt nicht gewachsen seien. Gleichzeitig plädiert er aber auch für eine allumfassende, humanistische Ausbildung von Führungskräften.
 - 4 Zudem ist der zu seiner Zeit umstrittene *Tractatus theologico-politicus* aus dem Publikationsjahr 1670 dann als Gotteslästerung von den Kirchenräten und Synoden im Jahre 1674 verboten worden (Spinoza 1670/1979: VII).

menhang mit den frühauflärerischen Denkansätzen, die ein calvinistisch dominiertes Religions- und Herrschaftsverständnis ablösen, untersucht, die sich in der Französischen Revolution 1789 und ihren politischen Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit entluden, und die in die März-Revolution 1848 in Deutschland mündeten.⁵

Während des 17. und 18. Jahrhunderts unterstanden die Kirche und die Fürsten dem Kaiser. Die jeweiligen Kaiser der unterschiedlichen Dynastien in der Zeit des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* (1410-1806) lernten, ihre Herrschaft durch einen loyalen Beamtenstab zu organisieren und bürokratisieren, um ihre Macht zu stärken und zu etablieren. Mit dem Westfälischen Frieden von 1648 in Münster und Osnabrück wurde das Heilige Römische Reich in kleinere souveräne Territorialstaaten aufgeteilt; den Kriegen zwischen Protestant*innen und Katholik*innen wurde erst nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618-1648) ein Ende gesetzt. Zeitgleich entwickelte sich der Merkantilismus und in Deutschland die Sonderform des Merkantilismus, die landwirtschaftlich ausgerichtete Kameralistik. Dieser Begriff geht auf die von Johann Joachim Becher (1635-1682) entwickelte Idee zurück, die fürstlichen Einnahmen für die „Kammer“ zu steigern. Becher gilt als der Begründer der Kameralistik:

„Aber sein *Politischer Diskurs von den eigentlichen Ursachen des Auf- und Abnehmens der Städte, Länder und Republiken* (1668) fügt der politischen Theorie ein neues Glied ein, indem er erstmals die *societas civilis* als Wirtschaftsgemeinschaft versteht, die sich durch *consumption* selbst reguliert, allerdings ohne dass er zum Gedanken des Wirtschaftskreislaufs vorgestoßen wäre. Grundlage ist der Bevölkerungsreichtum der drei *produktiven Stände*, der Bauern, Handwerker und Kaufleute.“ (Fenske et al. 2003: 358, Herv. i. O.)

Die neue Schicht eines aufstrebenden Bürgertums mit Machtansprüchen, Einfluss und politischen Ideen entstand sukzessive, die Verwaltung der Staatseinnahmen für eine funktionierende Wirtschaft übernahm eine neue Beamtenschaft und die Souveränität des Staates wurde vom Militär als einem neuen, weiteren gesellschaftlichen Stand verteidigt. In diese Entwicklungen fügte sich der niederländische Frühaufklärer Spinoza, der jedwede Bekleidung offizieller Ämter ablehnte, und seine eigenen philosophischen Überzeugungen nicht einer gängigen Schulphilosophie unterordnen wollte, weswegen er die Arbeit als Glaser vorzog (Papcke 20: 189).

Spinozas eingangs zitierter Satz, in dem der Frühaufklärer die in seinem Werk entwickelten Gedanken zusammenfasst, kritisiert die damaligen politischen Verhältnisse, in denen Herrschaft absolutistisch und nach Gottesgnadentum definiert ist. Diese Kritik baute er nach der aristotelischen Logik auf, sie wurde in seinem posthumen Traktat *Ethik* und auch im Traktat *theologico-politicus* (1670) veröffentlicht. Insbesondere im letzteren Buch wird seine skeptische Position gegenüber der dogma-

5 Der ursprünglich jüdisch-portugiesische, aber in den Niederlanden geborene sowie dort lebende Philosoph Baruch de Spinoza (1632-1677) ist in die zeitgenössische Denktradition der Frühaufklärer, wie René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Montesquieu (1689-1755), Gottfried-Wilhelm Leibniz (1646-1716) und John Locke (1632-1701), zu klassifizieren.

tischen Kirchenlehre und der Autorität der heiligen Schrift (Tora) deutlich, da er der eigenen Vernunft Vorrang gibt: „[...] die Vernunft, wie gesagt, das Reich der Wahrheit und der Weisheit, die Theologie aber das Reich der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie ich schon gezeigt habe, nicht so weit, durch den Gehorsam ohne die Erkenntnis der Dinge glücklich zu werden.“ (Spinoza 1670/1979: 455) Die Vernunft, die dem Menschen gegeben ist, ist für ihn ein Argument für eine Demokratie, die es zwar nicht mehr erlauben sollte, die durch den Gnaden Gottes verliehene Herrschaft einigen Wenigen zu überlassen, die aber dennoch vorsah, die Herrschaft einigen Auserwählten, „den Exzellenten“ (Lateinisch: *paucissimi*), vorzubehalten, woraus er seine Demokratie-Definition ableitet: „Recht einer derartigen Gesellschaft heißt Demokratie; sie ist demnach zu definieren als eine allgemeine Vereinigung von Menschen, die in ihrer Gesamtheit das höchste Recht zu allem hat, was sie vermag.“ (Ebd.: 477f) Spinozas Gedanken zum Menschen als vernunftgeleitetem Wesen basieren auf einem Werk des Aristotelikers (Marrone 200: 45) Ibn Rushd mit dem arabischen Titel *faṣl al-maqāl* aus dem Jahre 1179/1180,⁶ obwohl Fraenkel in seinem Aufsatz aus dem Jahre 2009 davon ausgeht, dass die hebräische Übersetzung der *faṣl al-maqāl* jüdischen Intellektuellen während des 17. Jahrhunderts nicht vorgelegen haben kann (Fraenkel 2013: 234; Averroes 2009). Nichtsdestotrotz geht Fraenkel davon aus, dass Spinoza der hebräische Text von Elijah Demedigos (1458-1493), der in der englischen Übersetzung den Titel *The Examination of Religion* trägt, vorlag und ihn beeinflusste. Demedigos hatte seine eigene Interpretation von Ibn Rushds Zusammenhang von Philosophie und Religion entwickelt.⁷ In jedem Fall ist Spinozas Vernunftbegriff und die hieraus resultierende Exzellenzdefinition in diese tradierte aristotelische Tradition einzuordnen.⁸

-
- 6 Schupp schreibt, dass *Der Zusatz, Entscheidende Abhandlung, Die Erklärung der Beweismethoden hinsichtlich der Glaubensvorstellungen der Religion* und *Die Inkohärenz der Inkohärenz* in den Jahren 1179/1180 veröffentlicht worden sind. Die ersten drei Schriften sind eine Trilogie und die letztere ist eine Gegendarstellung zu Al-Ghazalis *Inkohärenz der Philosophen* (Averroes 2009: XXXVI).
- 7 Spinoza ist näher am Gedankenmodell Delmedigos, denn Delmedigos Interpretation nach sollen die Philosophen die Lehren und Gesetze Moses auf Widersprüche untersuchen. Woraufhin Spinoza noch einen Schritt weitergeht, indem er eine allegorische Interpretation vollkommen fallen lässt und von einer dogmatischen Autorität der heiligen Schrift ausgeht. So widerspricht Spinoza seiner früheren Auffassung und auch Ibn Rushds, dass die Wahrheit nicht der Wahrheit widersprechen könne (Fraenkel 2013: 236). Delmedigos Text wurde in seinen letzten Lebensjahren veröffentlicht. Eine genaue Angabe über das Veröffentlichungsjahr war nicht auffindbar (ebd.: 214).
- 8 Die drei wiederkehrenden, kontroversen Punkte der einflussreichsten islamischen Philosophen Abu Ali al Husain ibn Abdullah Ibn Sina (980-1037) und Abu l-Walid Muhammad Ibn Rushd (1126-1198) gegenüber Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) sind: Die Ewigkeit der Welt, Gottes Allwissenheit und die körperliche Wiederauferstehung im Jenseits. Ibn Sina schrieb das Buch der Heilung (Arabisch: *al-ilahiyat min kitab al-shifa*), mit welchem sich Al-Ghazali in *Die Inkohärenz der Philosophen* (Arabisch: *tahafut al-falasifa*) auseinandersetzte und Ibn Rushd verteidigte wiederum Ibn Sinas Abhandlungen in *Die Inkohärenz der Inkohärenz* (Arabisch: *tahafut al-tahafut*).

Gleichzeitig gibt es Parallelen zwischen Spinozas Philosophie und der komplexen Exzellenzdefinition Ibn Rushds und anderen islamischen Gelehrten (Fraenkel 2013; Dethier 2002). Mittlerweile ist zwar Ibn Rushds Trennung von Religion und Philosophie nicht mehr, wie Anfang des 19. Jahrhunderts in Ägypten, *per se* zitierbar, aber sicherlich lässt sich weiterhin eine gehobene Stellung der Philosophen in seinen Texten ausmachen. Ibn Rushds Exzellenzbegriff geht auf die Koranexege zurück: „For Averroes, pointing out in public that the literal sense of the divine Law is false and disclosing its allegorical sense would precisely undermine the intention of the prophet, who concealed the allegorical sense because of the ‚difference in human nature‘.“ (Fraenkel 201: 218) So argumentiert Ibn Rushd, dass die sinnbildliche Deutung oder religiöse Exegese den Philosophen vorbehalten ist: „Philosophical truth, however, is reserved for the elite, and it is to be found in the demonstrative books that examine philosophical questions such as God’s existence, the eternity of the world, the divine decree and predestination, the immortality of the intellect, etc. This truth must be kept away from the common person, who, unable to understand it, would either ridicule it or be led into confusion.“ (Sarrío 2015: 55) Nach dieser Argumentation haben Philosophen die Aufgabe und die religiöse Verantwortung, mit ihrem Intellekt Koranexege zu betreiben. Jedoch bedarf ein Schüler nach Ibn Rushd zweier Eigenschaften: Erstens sollte eine „angeborene Intelligenz“ und zweitens eine „gesetzesentsprechende Gerechtigkeit und sittliche Tugend“ vorhanden sein (Averroes 2009: 15). In diesen Zeiten ging somit die Philosophie weiterhin mit der Theologie einher und mit folgender Interpretation fasst Sarrío in seinem Aufsatz die Eigenschaften prädestinierter Eliten zusammen: „In other words, the would-be student of Ancient philosophy must unite theoretical virtue with specifically Islamic practical and moral virtue.“ (Sarrío 2015: 62)

In seinem Aufsatz verweist er auf die mehrdeutigen Interpretationsmöglichkeiten Ibn Rushds philosophisch-theologischer Texte und bringt somit die ehrgeizigen Interpretationen arabisch-sprachiger Intellektueller, die nach einem Beweis für einen radikalen Säkularismus bei Ibn Rushd suchten, ins Schwanken.⁹ Auf diese Weise entfernt sich Sarrío angelehnt an den Text *faṣl al-maqāl* von einer eher elitären Heran-

9 Implizit sind Elitentheorien auch Tugendlehren und sie stehen für ein deontologisches Verständnis von Handeln. Der Grundgedanke und die Frage blieb seit jeher bestehen: „Hat menschliches Verhalten als sittlich zu gelten, weil es sich hinsichtlich einer bestimmten, vorgegebenen Zielsetzung als zweckentsprechend erweise, bzw. weil es bezüglich eines ‚Telos‘ nützlich ist, oder ist es nur sittlich, wenn es einer übergreifenden Sollensforderung, also einem unbedingten ‚Deon‘, einer absoluten Pflicht Gefolgschaft leistet?“ (Furger 1984: 10) *Per definitionem* sollten Eliten demnach nicht korrupt, verlogen, gewaltverherrlichend oder privilegiert sein. Dieses theologische Verständnis reicht bis heute zum staatlichen Exzeptionalismus, der sich sowohl in der innenpolitischen als auch außenpolitischen Rhetorik Amerikas erkennbar zeigt. Ein prägnanter Aufsatz von Moltmann (2003) verweist auf die Konnotation des religiösen Sendungsbewusstseins und zitiert einleitend den Präsidenten Georg W. Bush: „Mit Missionseifer will er [Bush] die Völker ‚zur Demokratie erlösen‘: ‚Freiheit ist nicht ein Geschenk der USA an die Völker, sondern ein Geschenk Gottes an die Menschheit‘, erklärt er, um seine militärische Strafaktion gegen Saddam Hussein im Irak als göttliche Mission darzustellen.“ (Ebd.: 161)

gehensweise zur Deutung des Koran und von der Deutungshoheit durch religiöse Gelehrte. Die Sure 16, Vers 125 besagt: „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit dir tun) ?).“ (Paret 200: 195)^{10 11} Averroes assoziierte die drei in der Sure genannten Aspekte mit philosophischen Grundgedanken: Weisheit mit Philosophie, Gebete mit Rhetorik und Debattieren mit Dialektik (Sarrió 2015: 61; Averroes 2009: 17f). Der Beweis, dass die Vernunft eines von Gott kreierte und gläubigen Menschen dazu in der Lage ist, den eindeutigen und verborgenen Sinn der Heiligen Schrift zu entziffern, sei in Gottes Wort erbracht. In Sarriós Worten: „Commentators sometimes fail to notice two important implications of Averroes’s claim here: firstly, his insistence that rational assent is part and parcel of the act of faith; secondly, that the ‚divine Law‘ is not only an alternative to philosophy for the uneducated masses, but it addresses all human beings, including those capable of demonstrative knowledge.“ (Sarrió 2015: 61)

Welche Rolle spielen der islamische und der jüdische Frühaufklärer für die Typologie der Eliten in einer islamischen Gesellschaft, in der sich die Bevölkerung zu 99,7 Prozent zum Islam bekennt? Die Legitimation der religiösen Gelehrten (Arabisch: *ulama*) ist weiterhin sehr groß und eine Trennung von Staat und Religion ist in Afghanistan weiterhin nicht öffentlich diskutabel.¹² Die aufklärerischen Ideen Ibn Rushds wurden von den erstarkenden ʿAshariten im 10. und 11. Jahrhundert zugunsten einer bis heute weitverbreiteten islamischen Orthodoxie abgelehnt. Auch die calvinistische Kirche, die im Jahre 1651 den Status einer Staatskirche erhielt, lehnte Spinozas hier dargelegte Interpretationen als häretisch ab. Denn beide Denker erlau-

10 Der hier zitierte Satz ist mit denselben Satzzeichen aus der 10. Auflage der Koranübersetzung Paret wiedergegeben worden. In der englischen Übersetzung lautet der Satz: „Call to the path of your Lord by wisdom, fine preaching, and arguing with them by means of what is finest.“ (Sarrió 2015: 61)

11 Paret schreibt in Vorwort zur Taschenbuchausgabe der Koranübersetzung: „(1) Ein eingeklammertes oder am Schluss einer Einklammerung stehendes Fragezeichen bedeutet, dass das vorausgehende Wort oder die ganze vorausgehende Formulierung fragwürdig ist. (2) Wenn ein Textteil eingeklammert ist und unmittelbar hinter der Anfangsklammer beginnt, handelt es sich um einen den Zusammenhang erläuternden Zusatz des Übersetzers. [...] (4) wenn hinter der Anfangsklammer ‚d.h.‘ (das heißt) steht, wird der vorhergehende Textteil mit einer ihn näher bezeichnenden Formulierung erklärt; [...].“ (Paret 2007: 11f, Herv. i. O.)

12 Im Vergleich zu rechtstaatlich regulierten Verfahren im heutigen Afghanistan, genießt das religiöse Recht für viele unterschiedliche Bevölkerungsschichten weiterhin mehr Vertrauen. Es ist kostengünstiger sowie durch seine schnellen Urteile unmittelbarer und meist kulturell akzeptabler für die gesamte Gemeinschaft. Die schwach organisierten Frauenorganisationen oder die zarten Anfänge einer Zivilgesellschaft finden sich eher in den urbanen Zentren Afghanistans. In der Peripherie jedenfalls können sie sich meist mit ihren säkularen Vorstellungen einer Rechtsstaatlichkeit gegenüber den afghanischen patriarchalischen Realitäten nicht durchsetzen. Darüber hinaus zieht die ländliche Bevölkerung, angesichts der verbreiteten Korruption in Afghanistan, die Autorität der dörflichen Räte bei Rechtsprechungen den staatlichen Gerichten vor.

ben drei wichtige Analogieschlüsse, die heute als Wegbereiter in die moderne Politik bewertet werden:

Erstens wenn allen Menschen die Vernunft gegeben ist, dann bedürfte es eigentlich keiner herrschenden Elite. Jedoch wurde im Sinne des niederländischen Frühaufklärers Spinoza, basierend auf den oben ausgeführten Ideen des andalusischen Philosophen der Vormoderne,¹³ Ibn Rushd, der göttliche Absolutheitsanspruch der aristokratischen Vertreter*innen nach Gottesgnaden hinterfragt und eher einer begabten Minderheit zugesprochen. Zweitens ermöglichte die Analogie es, einem jeden Menschen vernunftorientierte Begabung zu attestieren, so dass die Begabung allen Menschen verliehen wurde und zwar von Gott. Drittens folgt aus den ersten beiden Analogieschlüssen, die Vorstellung von einem freien Menschen, der sich von seiner Vernunft leiten lässt. Diese vernunftorientierte Überzeugung eines Menschen führt Spinoza sogar zu folgender Überzeugung hinsichtlich einer staatlichen Ordnung: „Der von der Vernunft geleitete Mensch ist freier im Staate, wo er nach dem gemeinsamen Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er nur sich selbst gehorcht.“ (Spinoza 1677/1976: 251, Lehrsatz 73)

Mit den wirtschaftlichen Entwicklungen entstand in der Zeit des Merkantilismus eine neue Schicht, die durch – wie wir es heute nennen würden – Qualifikation in der Lage war, die Politik im Interesse eines entstehenden Bürgertums zu führen. Papcke fasst Spinozas Beitrag und die historischen Entwicklungen so zusammen:

„Denn indem Spinoza mit auf das Versagen überkommener Herrschaftsgebilde um deren zeitgemäße Neudefinition rang, begab er sich auf den Boden moderner Politik, deren Wesen durch das Kriterium der ‚Funktion‘ gekennzeichnet ist. ‚Elite‘ geriet schon bei Spinoza zum *Funktionsbegriff*, der aber mit einem besonderen Wertgehalt verbunden blieb. [...] Notwendig, und damit zum Zankapfel, wurde die Eliten-Rekrutierung zu dem Zeitpunkt, als sich die Konturen eines Zeitalters der Massen abzeichneten. Vorher gab es zwar Herrschaftseliten, sie standen aber weder zur Diskussion noch zur Disposition, unterlagen also auch keinerlei Rechtfertigungszwang.“ (Papcke 1986: 464, Herv. i. O.)

Es ist festzuhalten, dass diese, Gott gegebene Autorität durch den Frühaufklärer Spinoza in Frage gestellt wurde, sukzessive eignete sich das aufstrebende Bürgertum diese Autorität an. Die Delegitimation der Herrschaftseliten wurden mit den bereits beschriebenen revolutionären Umbrüchen eingeleitet, die in eine parlamentarische Gesellschaftsordnung mündeten. Bezogen auf heutige Verhältnisse wirft Papcke in seinem Aufsatz die Frage auf, ob Spinozas Verknüpfung von Tugend und Exzellenz einem heutigen Rekrutierungsmechanismus über Bildungseinrichtungen überhaupt noch gerecht werden kann (ebd.: 469), um am Ende seines Aufsatzes wieder auf den Unterschied zu vormodernen Eliten zu verweisen: „Die Chancengleichheit aber, als *Gleichberechtigung zur Leistung* ist der Prüfstein für demokratische Zustände. Soviel steht fest: Vormoderne Gesellschaften bildeten in diesem Verständnis keine Elite aus, weil sich in ihnen keine *Leistungseliten* entwickeln konnten.“ (Ebd.: 476, Herv. i. O.)

13 Renommierete Islamwissenschaftler*innen haben den Begriff des Mittelalters für Europa nicht auf die islamisch regierten Regionen übertragen und bezeichnen die Blütezeit für den Islam stattdessen vom 15. bis 17. Jahrhundert als Vormoderne (Hefner 2010).

Papcke zufolge galt es insbesondere am Anfang des Aufstiegs des Bürgertums, gerechte Verhältnisse für die gesellschaftliche Teilhabe begabter Menschen mit Qualifizierung zu ermöglichen und die Schlüsselpositionen nicht einer Machtelite zu überlassen. Die Genese des Bürgertums hat eine neue Schicht in die gesellschaftliche Arena gebracht, die in sozialwissenschaftlichen Abhandlungen als Subjekt der revolutionären Umwälzungen im 18. Jahrhundert betrachtet wird.

Da sich die vorliegende Arbeit zum Ziel gesetzt hat, den gängigen eurozentristischen Narrativen einen anderen Blickwinkel zu eröffnen, werden der früheste bekannte und wiederentdeckte islamische Historiker Ibn Khaldun und der als dogmatisch bekannt gewordene Philosoph und Theologe al-Ghazali für die Analyse der Elitenkonstruktionen herangezogen.

3.1.2 Ibn Khalduns historisches Verständnis der Staatsbildung und Ibn Rushds versus al-Ghazalis Staats-Religions-Doxa

Neuere Forschungen versuchen, die islamisch geprägten Gesellschaften mit Theorieansätzen aus dem soziokulturellen Rahmen der jeweiligen Gesellschaften heraus zu untersuchen, anstatt „westliche“ Theorien heranzuziehen. In diesem Kontext spielen die Ideen von 'Abd ul-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406) eine relevante Rolle (Alatas 2014: 49-51). Die Forschungen von Alatas bezeichnen Ibn Khaldun aus heutiger Perspektive als Soziologen, von den meisten Forscher*innen wird er weiterhin eher als angesehener Historiker der islamischen Geschichte – insbesondere zur nordafrikanischen Geschichte – geschätzt und zitiert. Nachfolgende Schilderungen Ibn Khalduns zum Zusammengehörigkeitsgefühl in Stammesgesellschaften wird im Laufe des empirischen Teils der Arbeit hilfreich sein, um die jeweiligen Affinitäten im Zusammenhang mit den Macht- und Partikularinteressen während des heutigen Staatsgründungsprozesses in Afghanistan zu verstehen. Auf einen interessanten Punkt weist der Übersetzer Franz Rosenthal in seinem Vorwort zum Hauptwerk Ibn Khalduns *An Introduction to History* hin: „In Ibn Khaldun's vocabulary, the word for both ‚dynasty‘ and ‚state‘ is *dawlah*, [...]. A state exists only in so far as it is held together and ruled by individuals and the group which they constitute, that is, the dynasty.“ (Ibn Khaldun 1967a: lxxx) Alatas hat beispielsweise anhand des Safawidenreiches (1507-1722) mit Ibn Khalduns Theorierahmen untersucht, unter welchen Umständen eine Dynastie zerfällt. Nach Alatas hat sich das safawidische Reich durch drei Elemente stabilisiert und ist daraufhin expandiert: *Die erstellte Ordnung, die Beziehungen zu anderen politischen Mächten und die Gründung einer neuen schiitischen Orientierung (Zwölfer-Schia)* (Alatas 2014: 114).

Diese Elemente weisen Affinitäten zu den von Ibn Khaldun definierten drei Elementen eines möglichen Zusammengehörigkeitsgefühls (Arabisch: *aṣābīya*) auf, die bei einer staatlichen Formierung als Basis dienlich sein können: 1. *Blutsverwandtschaft*, 2. *Klientelverhältnis* und 3. *Allianzen* (ebd.: 31; Ibn Khaldun 1967a: 264f, 276f). Diese drei Staatselemente, die eine verbindende Wirkung haben, werden seit der afghanischen Staatsgründung von unterschiedlichen Stammesführern verwendet. Generell hielt Ibn Khaldun in seinem Werk fest, dass das luxuriöse Leben in den Zentren für Nomaden ein Grund ist, sich in den Zentren niederzulassen und sesshaft zu werden, wonach sich dann ein Stamm gegen die anderen Stämme durch Macht-

kämpfe durchsetzt. Jedoch führt dann die Konzentration auf die Städte dazu, dass sich die jeweilige Dynastie, die ihre Macht befestigt hat, sich von ihrer Klientel aus der Peripherie entfernt und somit von ihr entfremdet. Für den europäischen Kontinent beschreibt Elias, dass die Herzoghäuser im 10. und 11. Jahrhundert begannen, sich selbstständig zu verwalten. Damit konnten sie ihr Territorium als Lehnsfürstentümer etablieren.

„Die Herzoghäuser sind die Abkömmlinge eines der königlichen Dienstleute, den ein König ehemals als seinen Vertreter über ein Territorium gesetzt hat; sie werden allmählich selbst zum mehr oder weniger unabhängigen Lehnsherrn über dieses ganze Territorium [...]. Ähnlich die Grafen oder ‚comtes‘. Die ‚vicomtes‘ sind Abkömmlinge eines Mannes, den ein Graf an seiner Stelle als Vizigraf über ein bestimmtes, kleineres Gebiet gesetzt hat, und der nun über dieses kleinere Gebiet als sein erbliches Eigentum verfügt.“ (Elias 1976/1995: 77)

Auch in Afghanistan haben sich regionale Machthaber, wie der Gouverneur Atta Noor der Provinz Balch, zu Vizefürsten in der eigenen Region entwickelt. In der gegenwärtigen Forschung werden diese modernen Machthaber innerhalb einer Kriegsgesellschaft als „Mezzanine-Herrscher“ bezeichnet, dieses Phänomen wird in Kapitel 7.2 *Mezzanine-Herrschaften innerhalb eines Präsidialsystems in Mazar-e Sharif und Herat* näher beschrieben.

Ibn Khalduns als erste soziologische Abhandlung betrachteten, hier zitierten Thesen, haben jedoch auch die Unterschiede zwischen den arabischen Stämmen und der bereits sesshaften Bevölkerung des persischen Reiches zu Lebzeiten des Propheten festgehalten, und zwar im Zusammenhang mit der Verschriftlichung der Heiligen Schrift und der arabischen Sprache:

„Thus, the sciences came to belong to sedentary culture, and the Arabs were not familiar with them or with their cultivation. Now, the (only) sedentary people at that time were non-Arabs and, what amounts to the same thing, the clients and sedentary people who followed the non-Arabs at that time in all matters of sedentary culture, including the crafts and professions. They were most versed in those things, because sedentary culture had been firmly rooted among them from the time of the Persian Empire.“ (Ibn Khaldun 1967b: 313f)

Die sesshafte Kultur und die antiken Großreiche mit ihren zivilisatorischen Errungenschaften¹⁴, wie das der Achämeniden (559-330 v. Chr.), oder das gräko-baktrische Reich (Mitte des 3. Jh.-1. Jh. v. Chr.), das Kuschan-Reich (45-173) und

14 Ibn Khaldun beschreibt weiter, dass die Gelehrten, die sich mit der Systematisierung der arabischen Sprache und mit den Verschriftlichungen der Prophetenüberlieferungen beschäftigten, und auch Theologen, die an den Koran-Kommentaren und für die Jurisprudenz arbeiteten, alle einen farsisprachigen Hintergrund hatten und in Kontakt mit den Araber*innen im Gebiet des heutigen Iraks standen. In Ibn Khalduns Worten: „Only the non-Arabs (Persians) engaged in the task of preserving knowledge and writing systematic scholarly works. Thus, the truth of the following statement by the Prophet becomes apparent: ‚If scholarship hung suspended at the highest parts of heaven, the Persian would (reach it and) take it‘.“ (Ibn Khaldun 1967b: 313)

das Sassaniden-Reich (226-642), konnte den islamischen Eroberungszügen aus dem Osten nicht standhalten. Mittelasien wurde bereits im Jahre 649 n. Chr. islamisiert. Nach der Islamisierung wurden im Gebiet des heutigen Afghanistans mehrere Dynastien gegründet, wie z.B. die der Samaniden (819-1005), der Tahiriden (821-891), der Saffariden (861-1003), Ghaznaviden (977-1186) und Timuriden (1370-1507).

Die ersten paschtunischen Stammesrebellionen und Konföderationen begannen gegen die türkischstämmigen Mogulherrscher in den Jahren 1667 bis 1672 und gegen die schiitischen Safawiden in Kandahar (1709) und Isfahan (1722) (Schetter 2004). Im Zusammenhang mit den afghanischen Stämmen schreibt Giustozzi vor dem pro-sowjetkommunistischen Putsch im April 1978: „What is known as the Ibn-Khaldunian cycle implies that over time the leader or his descendants distance themselves from their tribal base, lose the ability or interest to reward their tribal followers and end up losing their support. A new tribal elite, or dynasty, emerges and legitimises itself as effective leaders who can cater for the needs of the tribesmen. With their support, it wins control over state power, succeeding for some time to establish a relatively stable regime.“ (Giustozzi/Ullah 2007: 168f) Diese Erklärung ist für die spätere Analyse der afghanischen Elitenkonstruktionen sehr wichtig. Um Spinozas Lebzeiten (1652-1677) existierten im heutigen Staatsgebiet Afghanistans zwei Herrschaftsbereiche. Im Südosten gab es die sunnitische Mogulherrschaft (1526-1858), im Westen und Süden die schiitisch-safawidische Herrschaft (1501-1722). Vergleicht man die bereits geschilderten Verhältnisse Europas mit denen Afghanistans, sieht man, dass an beiden Orten zur selben Zeit jeweils zwei königliche Großreiche mit zwei miteinander verfeindeten Konfessionen existierten, die ihre Imperien verteidigten und versuchten, ihre Einflussphären zu expandieren. Afghanistan begann im Vergleich zu europäischen Staaten, die sich bereits im 18. Jahrhundert einer absolutistisch herrschenden Aristokratie entledigten, erst im Jahre 1923 durch die konstitutionelle Monarchie seinen Modernisierungsprozess (Olesen 1995: 121ff)¹⁵; dies war auch der Zeitpunkt, an dem die Idee einer Staatsnation¹⁶ aufkam.

Es ist nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit, den häufig geäußerten Vorwurf zu verhandeln, dass islamische Gesellschaften sich nicht säkularisieren könnten, da diese Frage den Rahmen und das zentrale Anliegen dieser Arbeit sprengen würde. Diese Kritik kann jedoch zumindest in Bezug auf die Forschungsfrage nach den Elitenkons-

15 Im Unterkapitel 6.4.1 *Historisch paschtunischer Herrschaftsanspruch und Mensch zweiter Klasse*, werden die unterschiedlichen Dynastien und Perioden der Reichsgründungen Afghanistans und die bis heute währenden Rivalitäten erläutert.

16 Die Arbeit folgt einer Definition des deutschen Historikers Meinecke: „Kann man also innerlich Kultur- und Staatsnationen nicht streng und säuberlich voneinander unterscheiden, so kann man es auch äußerlich nicht tun. Denn innerhalb einer echten Staatsnation können – wie das Beispiel der Schweiz zeigt – die Angehörigen verschiedener Kulturnationen leben; und wiederum die Kulturnation kann in sich – wie das Beispiel der großen deutschen Nation zeigte – mehrere Staatsnationen entstehen sehen, d.h. Bevölkerungen von Staaten, die ihr politisches Gemeingefühl zu kräftiger Eigenart ausprägen, die dadurch zu einer Nation werden, oft es bewusst werden wollen, zugleich aber – sie mögen es wollen und wissen oder nicht – auch Angehörige jener größeren umfassenderen Kulturnation bleiben können.“ (Meinecke 1908: 3f)

truktionen und die Frage, aus welchem Wertesystem die Eliten ihre Legitimation herleiten, zielführend sein. Eine Antwort auf diese Frage liefert die Beschäftigung mit al-Ghazalis (1058-1111) Einfluss auf eine durch Religion legitimierte Staatsdoktrin.

Im Folgenden wird untersucht, inwiefern al-Ghazalis Theologie zur heute herrschenden Doktrin, in der Religion und Staat untrennbar verbunden sind, beigetragen hat. Der Ansicht Hassans (2013), dass sich al-Ghazalis frühe orthodoxe Interpretationen des Islam durchgesetzt haben und dann von den jeweiligen Herrschern instrumentalisiert wurden, um ihre Herrschaft zu legitimieren, schließe ich mich an. Bis heute gilt das *din-wa-dawla*-Verständnis (Religion und Staat) in vielen Staaten der islamischen Welt, und wird dazu benutzt, eine moralisierende Lebenspraxis vorzuschreiben. Al-Ghazali war selbst am Hofe des seldschukischen Sultans Malikschah (1071-1092) und seinem Großwesir Nizam al-Mulk (1018-1092), angestellt, sehr wahrscheinlich zuerst in Isfahan, und wurde im Jahre 1091 zum theologischen Gelehrten an der hochangesehenen *Nizamiyya* Madrassa in Bagdad ernannt. Mit dieser Ernennung zum Religionsgelehrten im Auftrag der asch'aritischen Theologie¹⁷ und der schafaitischen Rechtsschule¹⁸ stieg er in kurzer Zeit zu einem wichtigen Hofberater auf (Ormsby 2008: 30).

Der sunnitische Großwesir Nizam al-Mulk verstand es, al-Ghazalis theologische Orthodoxie für seine Staatsführung zu verwenden und er verfasste ein Buch zur Staatskunst auf Farsi mit selbigem Namen. In diesem Kontext ist seine Ansicht zur Regierungsherrschaft zu al-Ghazalis Orthodoxie komplementierend:

„Der erhabene Gott erwählt in jedem Zeitalter einen aus der Mitte der Menschen, schmückt und zeichnet ihn aus mit den Vorzügen eines Herrschers, heftet an ihn das Wohl der Welt und die Ruhe der Gottesknechte und verschließt durch ihn das Tor vor Verderbnis, Verwirrung und Aufruhr.“ (Nizām-al-Mulk 1987: 160)

Relevant für den vorliegenden Forschungskontext ist, dass der religiöse Gelehrte al-Ghazali im seldschukischen Sultanat und dem übergeordneten Abbasiden-Kalifat generell die Möglichkeit sah, religiöses Recht effektiv im Diesseits durchzusetzen. In

17 Al-Ash'ari (873-935) wird von Halm als „der Vollender des islamischen Okkasionalismus“ betrachtet. So steht dieser Okkasionalismus für die Vorstellung, dass ein allwissender Gott auch für die kleinsten irdischen Kausalitäten verantwortlich ist. Al-Ash'ari lehnte den rationalistischen Ansatz der Mutaziliten, bei dem den Menschen mehr Verantwortung zu gesprochen wird, ab (Halm 2001: 37f). Die Mutaziliten argumentierten, dass Gott ein universelles, und kein partikulares Wissen über das weltliche Geschehen verfüge und zogen für diese Analogie all die dazugehörigen Konsequenzen für ein verantwortungsbewusstes Handeln der Menschheit und des Individuums.

18 Muhammad ibn Idris asch-Schafi'i (767-820) stammt aus Palästina und zeichnet sich im Vergleich zu den anderen drei islamischen Rechtsschulen, die, neben der Lehre des Koran und der Prophetenüberlieferungen (Arabisch: *hadith*), auch den Analogieschluss (Arabisch: *qiyas*) für unbekannte Fragen zu bekannten Situationen ziehen und „den Konsens (Arabisch: *ijma'*) der islamischen Gesamtgemeinde (Arabisch: *umma*), die als Ganze nicht irren könne“ vertreten (Halm 2001: 45), durch eine vernunftgeleitete Interpretation dieser vier Rechtsquellen (Koran, *hadith*, *qiyas*, *ijma'*, *umma*) aus.

den wenigen Jahren, die er am abbasidischen Hof (750-1258) verbrachte, beobachtete er jedoch, dass sich die moralische Korruption mit jedem Thronfolger verschlimmerte (Aftab 2014). In den Quellen ist überliefert, dass er über den als tyrannisch geltenden Wesir Mujir ad-Din schrieb: „You should know that none of the four viziers had to confront what you have to confront, namely the kind of oppression (*zulm*) and desolation (*kharāb*).“ (Griffel 2009: 39) Weitere überlieferte Quellen von seinen Schülern und seine Autobiographie weisen darauf hin, dass er nach vier Jahren am Hof im Jahre 1095 der dortigen Dekadenz den Rücken¹⁹ kehrte und sich der eigentlichen, mystischen Ausübung seiner Religion zunächst in Damaskus und dann in Jerusalem widmete.

Da zu Lebzeiten al-Ghazalis die islamische Lehre nach der strengeren schafaitischen Rechtsauslegung herangezogen wurde, um die seldschukische Dynastie (1040-1194) religiös zu legitimieren, litt die Wissenschaft unter der rigide ausgelegten islamischen Jurisprudenz der Sunniten. Absolventen der Bagdader *Nizamiyya* wurden gezielt in Regierungsämter eingesetzt, um das Sultanat auch religiös-argumentativ zu vertreten. Seitdem berufen sich islamische Gelehrte, die die wörtliche Auslegung des Koran befürworten und eine politische Moderne ablehnen, auf al-Ghazalis frühe Schriften. Seine späteren Schriften waren einer staatlichen Legitimierung eines Sultanats mit Großwesiren nicht dienlich, der Islamwissenschaftler Madelung erklärt hierzu:

„As Al-Ghazali emerged from his spiritual crisis, he felt called upon to revitalize the Muslim religion comprehensively and composed his monumental *Revival of the Religious Science (Ihya 'ulum ad-din)* which has secured him wide recognition as the greatest reformist religious scholar of Islam. The book deals primarily with religious practice, ethical conduct with a view to eternal reward in the hereafter, from a distinctly Sufi perspective.“ (Madelung 2015: 27)

In seinem Buch *Die Ziele der Philosophen* (Arabisch: *maqāṣid al-falāsifah*), stimmt al-Ghazali in allen drei Kernpunkten der Philosophie Ibn Sinas zu, denen er in seiner Abhandlung *Die Inkohärenz der Philosophen* (Arabisch: *al-tahafut al-falasifa*) zuvor widersprochen hatte. Ursprünglich hatte er für diese Art der Häresie die Todesstrafe gefordert. Für al-Ghazali gab es bei Ibn Sinas Philosophie drei diskussionswürdige Punkte: Die Ewigkeit der Welt, die nicht-körperliche Wiederauferstehung der Menschen und die Ansicht, dass Gott nicht über partikulares Wissen zu allen weltlichen Vorgängen verfügt (Goodman 2006: 152f). Al-Ghazali hatte die Omniszienz Gottes

19 Griffel weist darauf hin, dass die meist als abrupt beschriebene Abkehr vom opulenten Leben am abbasidischen Hof hin zu einem asketischeren Leben historisch nicht einwandfrei bewiesen ist. Es gibt eine Quelle seines Schülers Abu Bakr ibn al-Arabi (1076-114), der den Sinneswandel al-Ghazalis, auf das Jahr 1093 datiert, Jahre vor den politischen Unruhen und mehreren Machtwechsel der Wesire. Griffel zitiert aus al-Arabis Buch: „Here he writes that when he met al-Ghazali, he had already been a practitioner of Sufism for five years. Ibn al-Arabi specifies that his teacher had ‚accepted the Sufi path (*al-tariqa al-sufiyya*) and made himself free for what it requires‘ in the year 486, which corresponds roughly to 1093. That is when al-Ghazali had put himself in seclusion (*al-'uzla*), Ibn al-'Arabi says, and when he had renounced all groups.“ (Griffel 2009: 42)

in seiner Schrift *Die Inkohärenz der Philosophen* theologisch hergeleitet und sie mit einem wörtlichen Verständnis der von Gott herabgesandten heiligen Schrift, des Koran, zur Doktrin verbunden. Diese theologische Interpretation wird heute von Islamwissenschaftler*innen als Beginn der Legitimation der unzertrennlichen Staats- und Religionstheorie (Arabisch: *din wa dawla*) ausgeweitet. Wobei nun neuere Forschungspublikationen zu seinen späteren Schriften zeigen, dass er kurz vor seinem Tod von dieser dogmatischen Interpretation in den drei Kernpunkten abrückte (Bertolacci 2013; Tamer 2015).

Erstens glaubte al-Ghazali, – basierend auf einer Überlieferung des Propheten Mohammads (Arabisch: *hadith*) – dass die Seele nach dem Tod in die Ewigkeit emporsteigen und sich vom Körper trennen wird. An eine, wie im Koran prophezeite, wörtliche Wiederauferstehung am jüngsten Tag glaubte er nicht mehr. Zweitens betrachtete er die Ewigkeit der Welt als erwiesen an und drittens verstand er die Allwissenheit Gottes universell und nicht partikular (Madelung 2015: 29). Zum Ende seines Lebens haben sich al-Ghazalis mystische Überzeugungen wieder Ibn Sinas Philosophie zugewandt (Goodman 2006). Al-Ghazalis frühe theologische Überzeugung vom Sultanat und den Wesiren, die für die Implementierung des islamischen Rechts im Diesseits benutzt wurde, wird von orthodoxen Theologen und religiösen Eliten weiterhin tradiert. Dieses Verständnis der unbedingten Staats-Religions-Doxa²⁰ verwenden die geistlichen Führer gemeinsam mit ihren politischen Eliten als legitime Grundlage für ihre Staatsform und manifestiert sich in seinem extremsten Fall im saudi-arabischen Königreich durch die wahabitische Rechtslehre. Heute noch wird die Rolle der islamischen Gelehrten oder aber auch allgemein die Rolle der religiösen Ergebenen, die in der Sure 39, Vers 9 folgendermaßen beschrieben wird, von Religionsgelehrten zum Zweck der Legitimation ihrer politischen Führung zitiert:

„Ist etwa einer, der (Gott) demütig ergeben ist, indem er zu (gewissen) Zeiten der Nacht sich niederwirft oder (w. und) (andächtig im Gebet) steht und sich dabei vor dem Jenseits ängstigt, (aber doch) auch auf die auf die Barmherzigkeit seines Herrn hofft (gleich einem, der nur auf das diesseitige Leben eingestellt ist)? Sag: Sind (etwa) diejenigen, die Bescheid wissen, denen gleich(zusetzen), die nicht Bescheid wissen? (Doch) nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.“²¹ (Paret 2007: 323)

Mit diesem Vers erheben afghanische Religionsgelehrte heute den Anspruch, die Gesellschaft zu leiten und zu führen. Ein interviewter gemäßiger Religionsgelehrter, Prof. Kermani sagte: „Die Religion muss regieren: „°Die Herrschaft liegt in der Hand der Religion. (...) Eine islamische Regierung ist das Beste. Religion ist die Regie-

20 Als „Doxa“ definiert Bourdieu „jenes Ensemble von Thesen, die stillschweigend und jenseits des Fragens postuliert werden und die als solche sich erst in der Retrospektive, dann, wenn sie praktisch fallengelassen wurden, zu erkennen geben“ (Bourdieu 1979: 331).

21 Die Islamwissenschaftlerin Krämer weist sowohl auf den Propheten Mohammad als Siegel der Propheten in der Sure 33, Vers 40 hin, als auch auf die Sure 4, Vers 59, in der die Autoritätspersonen und das Rätssystem zwischen den Muslim*innen als Beratungssystem bei Entscheidungsfindungsprozessen involviert werden sollten (Krämer 2005: 27).

rung [Farsi: *din wa daulat hast*].²² Nach dieser Auffassung steht die Religion für eine diesseitige religiöse Rechtschaffenheit im weltlichen Kontext der alltäglichen Unmoral, die nach der Ansicht von religiösen Elitenvertreter*innen und Gelehrten in Afghanistan überhandgenommen hat. Sie verweisen in Debatten auf historische, friedlichere Zeiten und weisen auf den Zusammenhalt der islamischen Gemeinschaft (Arabisch: *umma*) hin.

Die vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali) führten nach dem Tod des Propheten Mohammads den Titel *amiru 'l-mu'minīn* (Anführer der Gläubigen) und versuchten, die eroberten islamischen Gebiete weiter zu regieren und zu erhalten. Alle vier wurden nacheinander, nach kurzer Regierungszeit, ermordet. Krämer fasst diese dreißigjährige Regierungszeit und ihre gegenwärtigen Nachwirkungen pointiert zusammen: „Zumindest die Sunniten sehen die rund dreißigjährige Ära der ‚rechtgeleiteten Kalifen‘ Abu Bakr, Umar, Uthman und Ali (632-661) als Fortsetzung der prophetischen und verklären sie zur goldenen Frühzeit: Alles, was zu dieser Zeit geschah, war ein potenzielles ‚erstes Mal‘ und damit zugleich ein normatives Vorbild für fromme Muslime bis in die Gegenwart.“ (Krämer 2005: 27) Dieses Zitat bestätigt die von den religiös geprägten afghanischen Eliten erwähnten historischen Referenzen. Es sind drei Bezugspunkte, die grundlegend für ein legitimes orthodoxes Regierungsmodell im Sinne der religiös geprägten afghanischen Eliten sind: 1. Das rechtgeleitete Kalifat (Arabisch: *al-khulafā'u ar-rāshidūn*), 2. die Ernennung des ersten Kalifen²³ nach dem Räte- und Stammesprinzip (Arabisch: *shura* und *nasab*), 3. die generelle Idee eines frommen und somit edlen Anführers der Gläubigen (Arabisch: *amiru 'l-mu'minīn*). Im empirischen Teil wird genauer herausgearbeitet, inwiefern diese drei Grundsätze in den Regierungsführungsvorstellungen afghanischer Eliten weiterhin eine Rolle spielen.

Der folgende Vers 13 aus Sure 39 wird in Diskussionen häufig zitiert. Es handelt sich hierbei auch um ein islamimmanentes Argument, das auch im theoretischen Denkkonstrukt Ibn Rushds und Spinoza erwähnt wird: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.“ (Paret 2007: 365) In diesem Vers soll die Gotteshörigkeit und Frömmigkeit als Führungskompetenz der *umma* hervorgehoben werden. Wie Krämer richtig feststellt, spielten damals bereits Stammeszugehörigkeiten und auch Machtinteressen eine Rolle. Diese beiden Aspekte wirken bis heute auf die Regierungsstrukturen in Afghanistan, so dass sich ein Taliban-Repräsentant im Interview für die vorliegende Doktorarbeit auf seine Genealogie zum Propheten berief. Durch diese begründete er im Gespräch seine Verpflichtung – und die seiner Nachkommen – religiöse Studien zu betreiben.²⁴

22 Vgl. Interview Nr. 3, mit Kermani in seinem Büro am 3. April 2013 in Kabul: 45.

23 Der Name des ersten Kalifen war Abu Bakr bin Abi Quhafa und wird oft als der erste demokratisch gewählte Nachfolger des Propheten genannt.

24 Diese Information stammt aus dem Gedächtnisprotokoll des Interviews Nr. 36, mit Rasul am 28. November 2014 in der Türkei.

In Afghanistan gibt es neben den mehrheitlich sunnitischen Muslim*innen auch geschätzte 10 bis 15 Prozent Schiiten. Zu diesem konfessionellen Bruch innerhalb der Muslim*innen kam es unter dem vierten Kalifen, Ali bin Abi Talib, dem Cousin und Schwiegersohn Mohammads. In ihrer extremsten Form hat sich bei den schiitischen Gelehrten im Iran die Regierung der religiösen Gelehrten (Farsi: *velayat-e faqih*) als die legitimierende Staatsdoktrin für die religiöse Führung unter Ayatollah Khomeini nach der Iranischen Revolution im Jahre 1979 entwickelt. Ein auserwählter Ayatollah, gewählt aus den 86 Mitgliedern der Expertenversammlung, repräsentiert den *mahdi* (Der zwölfte rechtgeleitete Imam), der sich noch im Verborgenen befindet (Perthes 2008: 35f).²⁵ Diese religiöse Vorstellung und die Art der Regierungsorganisation bezeichnet Sinkaya als *clerical-elitism* (Sinkaya 2016). In Afghanistan gibt es zwar einen großen politischen, kulturellen und konfessionellen Einfluss der Islamischen Republik Irans auf die afghanische Bevölkerung, aber bisher keine offiziellen Bemühungen schiitischer Ayatollahs, eine *velayat-e faqih* zu gründen.

Der Exkurs über die theologischen Ansichten al-Ghazalis und Ibn Rushds Offenheit für einen vernunftorientierten Diskurs, der auch säkulare Überlegungen zuließ, sollten zeigen, dass es *per se* keine ablehnende Haltung gegen Säkularismus im Islam gab. Jedoch war es al-Ghazalis wörtliches Verständnis des Koran und die rechtgeleitete Legitimität im Diesseits, die den weltlichen gemeinsam mit den religiösen Eliten die politische Herrschaft sichern sollten. Woher dieses Verständnis der Religion als Staatsdoktrin herrührt, sollte der philosophisch-theologische Exkurs zu Ibn Rushd und al-Ghazali erhellt haben. Im Folgenden werden in einer historischen Rückblende die Säkularisierungsversuche in der Geschichte Afghanistans durchleuchtet, deren Nachwehen bis in die gegenwärtige afghanische Politik zu spüren sind.

3.1.3 Säkularisierungsversuche in Afghanistan

In Afghanistan gab es in den 1920er Jahren mit König Amanullah Khan (1919-1922) und der Erklärung der Unabhängigkeit vom Britischen Königreich (1919) Modernisierungs- und Säkularisierungsversuche. Zu den Vordenkern gehörte Mahmud Tarzi (1885-1933) und die Gruppe der sogenannten „Jung-Afghanen“.²⁶ Tarzi trieb als Au-

25 Die Islamwissenschaftlerin Amirpur hat in ihrem Aufsatz die inneriranischen und schiitischen Diskurse zu dem Konzept zur *velayat-e faqih* im Kontext der politischen Reformen und Legitimationen analysiert, wobei sie zum Ergebnis kommt, dass es vielleicht einen reformorientierten und religionskonformen Ausweg zur Demokratisierung des Landes geben könnte. Nämlich eben diese irdische Repräsentanz der erhofften Erscheinung des Erlösers als häretisch zu interpretieren und durch demokratische Repräsentant*innen zu reformieren (Amirpur 2006).

26 Die Jung-Afghanen orientierten sich an dem Modell der Jung-Türken, mit dem Ziel, die afghanische Gesellschaft mit ihren eigenen kulturellen und religiösen Werten, so wie etwa in Japan, zu modernisieren (Olesen 1995: 116-120, 126-133). In Afghanistan wurde die *Mahmud Tarzi Cultural Foundation* im Jahre 2004 gegründet, sie hat einige wichtige Schriften Tarzis dokumentiert und auch wieder unter dem Banner der afghanisch-türkischen Freundschaft seine Schriften aus der Vergessenheit gehoben. Die Gründung dieser Stiftung ist der Versuch afghanischer Intellektueller, ähnlich wie bei den ägyptischen

benminister (1919-1922) die Modernisierung des Landes durch die Einführung der Schulpflicht für Mädchen und Jungen voran, stellte in seinen Schriften Überlegungen zu einem modernen afghanischen Nationenverständnis an und publizierte seit 1911 die Zeitschrift *seraj-ul akhbar-e afghaniya* (Fackel der Nachrichten Afghanistans), die nur einen kleinen Leserkreis, aber große Wirkung hatte (Schinasi 2008).

Olesen schreibt zur Reformbewegung unter dem auch für diese Arbeit wichtigen Blickwinkel der Rolle der unterschiedlichen Eliten folgendes: „This ‚philosophy of Enlightenment‘, of which Tarzi was the foremost exponent in Afghanistan, replaced the learned (*ruhānī*) with the intellectual (*rawshanfikr*), whose ambition is to enlighten the masses (*siraj* also means ‚torch‘).“ (Olesen 1995: 118) Auch hat Tarzi, gemeinsam mit dem Emir Habibullah (1901-1919), ein modernes Bildungskonzept für die gesamte Bevölkerung entwickelt und sich bemüht, ein solches zu realisieren. Diese Bildungsreform richtete sich gegen die *policy* des Emir Abdur Rahmans, die auf der Überzeugung basierte, dass Bildung nur elitären, noblen Geistern vorbehalten sein sollte.

Anfangs war einer seiner wichtigsten Förderer Emir Habibullah, der sich von Tarzis intellektuellem Anspruch, Monarchie und Nationalismus unter dem Banner des Islam zu vereinen, mehr Legitimation für seine Herrschaft versprach (Schinasi 2008).²⁷ Die Alphabetisierungsrate, die heute bei nur 38,2 Prozent liegt (CIA The World Factbook 2016), war damals noch geringer, aber der Ruf nach Modernisierung und Öffnung des Landes gen Westen war unüberhörbar.²⁸ Tarzis Hauptaugenmerk lag darauf, Afghanistan nach dem laizistischen Vorbild der Türkei technologische Fortschritte, europäische Literatur und auch parlamentarische Neuerungen näher zu bringen. Unter der Herrschaft des Emirs Habibullah (1901-1919) während des Ersten Weltkrieges (1914-1918) verschlechterte sich die Beziehung zwischen dem Emir und den Jung-Afghanen, die sich weigerten, dem royalistischen Neutralitätsprinzip zu folgen und sich inhaltlich ein politisch motiviertes, staatliches Diktum in ihrer Zeitung vorschreiben zu lassen. Als Chefredakteure mit einem kleinen Kreis an Journalisten beharrten sie auf ihrer Haltung gegen das afghanische Neutralitätsprinzip während des Krieges und befürworteten in ihren Artikeln die Unabhängigkeit vom britischen Königreich. Wie Sims-Williams schreibt, waren die antibritischen Artikel dem damaligen Gesandten der britischen Krone ein Dorn im Auge, so dass dieser über den Emir Zensur ausüben ließ, und am 19. Dezember 1918 schließlich die letzte Ausgabe der Zeitschrift gedruckt wurde. Auch wenn die Leserschaft eine kleine war, bewertete Sims-Williams die Wirkung als politisch nachhaltig:

Intellektuellen, nach einer dunkeln Taliban-Ära (1996-2001) wieder progressive Denker*innen aus einer friedlichen Zeit aufleben zu lassen und an einen afghanischen Nationalismus zu appellieren.

27 Außerdem waren die Töchter Mahmud Tarzis mit den Söhnen des Emirs verheiratet. Tarzis älteste Tochter, Khairiya Tarzi, mit dem ältesten Sohn des Emirs, Inayatullah Khan, seine jüngere Tochter, Soraya Tarzi, mit dem später reformorientierten Amanullah Khan.

28 Es gibt keine Zahlen zur Alphabetisierungsrate der afghanischen Bevölkerung aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts. Jedoch ist bei mehreren Forschungsarbeiten nachzulesen, dass die Zeitung *seraj-ul akhbar* nur von wenigen Angehörigen der urbanen Eliten gelesen werden konnte (Olesen 1995: 133; Gregorian 1967: 365f).

„Through insisntly pointing out the disadvantages of colonial rule, the benefits of Islam, and by circulating new ideas, Tarzi made the Afghan people resent their semi-independent status. He also helped to condition the British to the idea of Afghan independence with the result that they were not unfavourable when Aman Allah demanded it in April 1919, and a third Anglo-Afghan war alter the same year was concluded with a peace treaty which acknowledged that Afghanistan was from then onwards free and independent in its internal and external affairs.“ (Sims-Williams 1980: 121)

Der Versuch, eine Modernisierung des Landes voranzutreiben, ging hier von den Eliten aus und hatte die Absicht, durch eine zentrale Staatsorganisation die Macht zu sichern. Aus mehreren Quellen ist zu entnehmen, dass sich die Britische Kolonialmacht bedroht fühlte, und verschiedenste traditionelle Stämme in den Grenzgebieten zum benachbarten Britisch-Indien mit Flugblättern und Falschinformationen über das vermeintlich unzüchtige Verhalten und die freizügige unislamische Kleidung von Königin Soraya während ihrer Europa-Reise von 1927 und 1928 informierte.²⁹ Die Aufstände der unterschiedlichen Stämme erfolgten bereits vor der Europa-Reise und standen im Zusammenhang mit der Wehrpflicht für jedes achte Stammesmitglied nach einem Rotationsprinzip im Falle eines Krieges. Durch die Säkularisierung des Rechtssystems und die Gesetzesvorhaben, die eine strukturierte Richterausbildung einführen wollten, fühlten sich die bisherigen religiösen Eliten bedroht.³⁰ In dieser politischen Stimmung traten die Geistlichen nun den Bauern und Stammesführern in ihren Aufständen bei. Nach diesen Gerüchten kam es zu neuen Aufständen, beispielsweise im November 1928 in Schinwar in der nordöstlich gelegenen Provinz Nangahar. Kurz darauf dankte der Modernisierer Amanullah Khan, nur sechs Monate nach seiner Rückkehr aus Europa, im Januar 1929 ab.

Ähnliche Entwicklungen ereigneten sich in Ägypten unter der britischen Krone von 1882 bis 1922, sie begannen mit einem Aufleben der Averroes'schen Aufklärung durch Rifa'a Rafi'a al Tahtawi (1801-1873). Es war der Versuch, Religion und Wissenschaft miteinander zu versöhnen, um auch Ägypten, so wie es Europa gelungen war, den Weg in die Moderne zu eröffnen (Sallah 2005). Al-Tahtawi³¹ diskutier-

29 Ein weiterer, ausführlicher Aufsatz von Gregorian beschreibt Tarzis Argumentationslinie in Bezug auf eine enge Verknüpfung zwischen Moderne und Islam. Gregorian bettet diese politischen und soziokulturellen Reformansätze in die damaligen politischen Umbrüche und Kriege im geographischen und weltpolitischen Umkreis von Afghanistan (Gregorian 1967) ein. Hier sind zu nennen: Der russisch-japanische Krieg, eine anglo-russische Konvention von 1907, die konstitutionellen Bewegungen in Persien, im Osmanischen Reich und in China (1912-1939), der Erste Weltkrieg, die März- und November Revolutionen von 1917 in Russland und die Proklamationen des 14-Punkte-Plans von Wodrow Wilson, der die Gleichheit und Selbstbestimmung aller Völker deklarierte (ebd.: 349f).

30 Eine genaue Auflistung der sozialen, kulturellen, politischen, militärischen, religiösen, ökonomischen und juristischen Reformen unter Amanullah Khans Regentschaft findet sich bei Poullada (1973: 70-79).

31 Sein Einfluss wurde in den 1990er Jahren wiederbelebt; eine im Jahre 1992 gegründete Aufklärungsvereinigung (Arabisch: *jam 'iyyat al-tanwir*) hat ihn mit 58 Schriften als Pionier der Aufklärung der arabischen Welt geehrt und ihm im Jahre 2002 eine Konferenz

te in seiner Abhandlung das wundersame Emporsteigen des Propheten Mohammad in den Himmel und die umgekehrte Entsendung Gabriels. In einem Aufsatz über die säkularen Entwicklungen in Ägypten fasst Sallah zusammen: „The implication of al-Tahtawi’s analysis of this miracle is that the choice is not between Islam and secularism but between Abrahamic religions and atheism. In such a context, interpretation meant for Islamic modernists that irrational elements in religion, such as miracles, must have an explanation that appeals to empirical sensibilities and natural causes as the lesser of evils if these miracles could not be denied altogether.“ (Ebd.: 18)

Der Text al-Tahtawis, auf den oft referiert wird, bezieht sich auf einen weiteren Zeitgenossen Tahtawis, nämlich Farah Antun (1874-1922). Auch sein Buch *Die Philosophie Ibn Rushds* erschien im Jahre 1903.³² Seine Ideen sorgten jedoch dafür, dass sich zwei Gruppen herausbildeten: Zur ersten Gruppe gehörte die liberal-säkulare, da sie nach einer materialistischen Sichtweise eine strikte Trennung zwischen Vernunft und Religion nach Atuns Interpretation von Ibn Rushds Schriften befürworteten. Die ägyptischen Säkularisten orientierten sich an den französischen Aufklärern, die Gewaltentrennung, Konstitutionalismus, Freiheit, Gleichberechtigung, Vernunft, eine unabhängige Justiz und Regierungsverantwortung forderten (Najjar 2004: 196).

Die zweite Gruppe waren Anhänger der traditionellen Reformbewegung von Mohammad 'Abduh (1849-1905). 'Abduh erklärt in seinem Buch *Islam ist die Religion der Wissenschaft und Zivilisation*, dass der Islam und die Moderne, wie der Titel unschwer erkennen lässt, miteinander kompatibel sind (ebd.: 196; 'Abduh 2007). Sein afghanischer Zeitgenosse und Anhänger des Säkularismus, Tarzi, hatte mit seinen zwei Büchern *Was muss getan werden?* und *Islam und Wissenschaft* aus dem Jahr 1912 die Absicht, die islamimmanente Pflicht des Strebens nach Wissen und seine Vereinbarkeit mit der Religion, theologisch und historisch zu beweisen (Gregorian 1967: 358). In Afghanistan ist weiterhin ein Diskurs über den Islam nur islamimmanent zu führen und schnell dem Vorwurf der Häresie ausgesetzt, sobald Ideen über die Trennung der Religion vom Staat öffentlich geäußert werden.

Aus diesem Grund wurde in der afghanischen Verfassung Kapitel 1, Artikel 3 eine Kompromisslösung zur Rolle des Islam gefunden: „In Afghanistan darf kein Gesetz dem Glauben und den Bestimmungen der heiligen Religion des Islam widersprechen.“ (Verfassung Afghanistans 2004: 4) Mit diesem Satz wurde zugleich eine Flexibilität als auch ein islamischer Rahmen in der Gesetzgebung gesichert, mit dem sich schließlich auch die islamischen Gelehrten der Verfassungskommission und die religiösen Kräfte der Gesellschaft identifizieren konnten. Die Ausarbeitung der afghanischen Verfassung erfolgte unter Zeitdruck und entlang verhärteter Fronten zwischen einem liberalen und dem konservativen Lager sowie unter der Einflussnahme der internationalen Gemeinschaft. Die ausgearbeitete afghanische Verfassung spiegelt nicht die generische Entwicklung der afghanischen Bevölkerung oder ihrer Re-

gewidmet (Najjar 2004: 196). Im Aufsatz Najjars findet sich eine gute Übersicht über die Entwicklung der Aufklärungsbewegung seit dem 19. Jahrhundert in Ägypten, er verweist auch auf die fundamentalistischen Widerstände durch Salafisten oder durch andere religiöse Kräfte der *Al-Azhar* Universität, die einen säkularen Staat ablehnen(-t)-en.

32 Atuns Buch erschien im Jahre 1993 im Zuge der islamimmanenten Säkularisierungsdiskurse in Ägypten als Neuauflage.

präsentant*innen wider. Mehrere Autor*innen haben die drei Etappen (*Constitutional Drafting Committee, Constitutional Committee, Constitutional Loya Jirga*) des verfassungsgebenden Prozesses analysiert (Meienberg 2012: 157-165; Rohe 2008; ICG 2003). Perspektivisch ist zu konstatieren, dass die interviewten Eliten es als Chance wahrnehmen, vor den nächsten Wahlen, so wie es im NUG-Vertrag vereinbart worden ist, eine Verfassung zu Gunsten einer*s legitimen Premierministerin*s entwickeln zu können und das gesamte Wahlverfahren mit der IEC und IECC zu reformieren, mit dem Ziel, es transparenter zu gestalten.

Zusammenfassend ist hier festzuhalten, dass die dargestellte europäische Entwicklung eines Bürgertums und einer Zivilgesellschaft das Resultat einer wichtigen Entwicklung von einer landwirtschaftlich orientierten Gesellschaft hin zu einer merkantilistischen Gesellschaftsordnung war. Sie ging in Europa mit der Reformation (1517-1618), der Aufklärung und der Säkularisierung der Gesellschaft einher, die von einigen Sozialwissenschaftler*innen als genuine Errungenschaft Europas bewertet wird; eine Ansicht, die als herrschende Lehrmeinung an vielen Universitäten gelehrt wird.³³ Diese Entwicklung führt einige Kritiker*innen zum Analogieschluss, dass diese aufklärerischen und säkularen Entwicklungen den islamischen Ländern verwehrt blieben und weiterhin bleiben werden, da dort gerade der Prozess von einer feudalen zu einer industriell merkantilistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung hin und die Idee der Aufklärung gefehlt habe. Es dürfte nun durch die vorangegangenen Darlegungen der Philosophen al-Ghazali, Ibn Rushd und Ibn Khaldun, sowie aus den historischen Parallelen aus politischer Perspektive, hervorgegangen sein, dass die Eingriffe in vor-kapitalistische Staatsformen, wie Afghanistan und Ägypten, nicht in einem weltpolitischen Vakuum stattfanden.

Vertretern der postkolonialen Sozialwissenschaftler*innen war es ein Anliegen, den oben beschriebenen akademischen Diskurs aufzubrechen. Zu ihnen gehört beispielweise Alatas, der in seinem Buch zu Ibn Khaldun zusammenfassend und hinsichtlich des hier historisch, politisch und philosophisch-theologisch dargelegten Zusammenhangs schreibt:

„What is often not realized is that the same intellectual and social upheavals that destroyed the European medieval world also destroyed the pre-capitalist political economies of other parts of the world, and that these transformations resulted in bodies of sociological literature attempting to make sense of such changes, urging for reform or revolution, and charting a new social order. The same forces that caused the decline of feudalism and the rise of capitalism in Europe

33 Zu diesem Thema schreibt Alatas, dass neben Max Weber, Émile Durkheim, Alexis de Tocqueville, Karl Marx und weiteren weißen, männlichen Sozialwissenschaftlern aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert auch Sozialwissenschaftler*innen aus den erforschten Kontexten selbst Eingang in die Universitäts-Curricula erhalten sollten (Alatas 2014: 153). In einem Aufsatz beschreiben Alatas und Sinha (2001) anschaulich, wie Studierende in Singapur in einem Soziologie-Seminar zum Thema Eurozentrismus auf das Thema reagierten und welche Reflexionen sie darüber anstellten. Alatas weist in seinem Buch zu Ibn Khalduns Soziologie auf alternative Texte von Autoren wie Benoy Kumar Sarkar (1914/1985), José Rizal (1912), dem indischen Reformier Rammohun Roy (1772-1833) und Harriet Martineau (1832), hin.

were behind the colonization and social transformation of the rest of the world.“ (Alatas 2014: 154)

Mit diesen sehr deutlichen Worten plädiert der Sozialwissenschaftler Alatas dafür, die künstlich erschaffenen Differenzen der historischen und ideengeschichtlichen Entwicklungen durch Studien internationaler Wissenschaftler*innen zum Objekt wissenschaftlicher Analyse zu machen. Denn einerseits habe der Kolonialismus vorhandene vor-kapitalistische Strukturen zerstört, andererseits auch durch einen expansiven Kolonialismus soziale Transformationen verursacht, auf die die Betroffenen und Intervenierten antworten mussten. Diese Antworten spiegeln sich in durchaus vorhandenen Forschungen wider, die aber vom soziologischen und politikwissenschaftlichen Kanon ausgeschlossen sind. Diese neuen Umstände warfen Fragen auf, aber die Antworten sollten nun auch von Gelehrten aus den betroffenen Regionen und auch von Wissenschaftlerinnen untersucht werden. Alatas fordert diesen Ansatz für die Didaktik der Sozialwissenschaften, und sie ist auch explizit in seinem Buch durchweg praktisch zu erfahren.

Spinozas Erkenntnisse, die über islamische Denker weitergegeben wurden, hinsichtlich eines vernunftbegabten Menschen mit einer auserwählten Elite, die anstelle der Aristokraten nun die Massen regieren sollten, schlossen sich die heute als klassische Elitentheoretiker geltenden Mosca, Pareto und Mills³⁴ an, die hier nicht eingehender dargestellt werden. Die nachfolgende Darstellung zeigt anhand der historischen Entwicklung des Elitebegriffs, inwiefern Eliten ein perpetuierendes System zur Machtsicherung geschaffen haben und was dies für den afghanischen Kontext bedeuten könnte. Welche Arten von Eliten in der Gesellschaft existieren und wie sich ihre Rollen und Funktionen in der Geschichte geändert haben, wird im nun Folgenden dargestellt.

3.1.4 Funktionseliten: Elitentheorie nach dem Zweiten Weltkrieg

Es gibt unterschiedliche Definitionen zu den Funktionen von Eliten: Machteliten, Funktionseliten, Deutungseliten, pluralistische Eliten und Wirtschaftseliten (Etzioni-Halevy 2010; Lijphart 1999; Etzioni-Halevy 1997; Keller 1991; Hradil 1987; Bourdieu 1987b). Diese unterschiedlichen Definitionen zu den Funktionen der Eliten werden für den politischen Kontext in Afghanistan fruchtbar gemacht, wobei die Elitentheorien aus dem Kontext der Transformationstheorie für den in der Politik angestrebten Konsolidierungsprozess in Afghanistan äußerst relevant sind und am Ende der Arbeit hypothesengenerierend verwendet werden.

Die modernen Elitentheoretiker*innen haben sich nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges in den 1950er Jahren vom Verständnis einer herrschenden Machtelite abgewandt und ein pluralistisches Verständnis von Funktionseliten im Rahmen eines demokratischen Staatsverständnisses entwickelt (Keller 1991: 4; Mills 1957). Das Wort „Elite“ rief nun eine negative Konnotation mit dem Adjektiv „elitär“ hervor, denn ein hoher Bildungsstatus und eine akademische Ausbildung wurden nach den Erfahrungen des Holocausts nicht mehr selbstverständlich mit aufgrund

34 Das Hauptwerk C. Wright Mills ist *The Power Elite* aus dem Jahre 1957.

humanistischer Bildung erworbener Führungsqualität assoziiert. Auch in Amerika hat Donald Trump während des Wahlkampfes gegen die Eliten und insbesondere gegen das *establishment* eine erfolgreiche politische Rhetorik eingeleitet. In seiner Antrittsrede hat Trump nochmals verdeutlicht: „For too long, a small group in our nation’s capital has reaped the rewards of government while the people have borne the cost. Washington flourished, but the people did not share in its wealth. Politicians prospered, but the jobs left and the factories closed. The establishment protected itself, but not the citizens of our country.“ (Donald Trump 2017) Eine interessante Statistik des *Guardian* verweist darauf, dass es insbesondere sehr gut verdienende Wähler*innen waren, die mit Trump und der republikanischen Partei ihren Wohlstand gesichert sahen: „Of the one in three American who earn less than \$50,000 a year a majority voted for Clinton. A majority of those who earn more backed Trump.“ (Henley 2016) In diesem Artikel weist der Journalist entgegen der gängigen Wahlauswertungen darauf hin, dass neben den neuen Stimmenzuläufen vonseiten der benachteiligten und ärmeren Bevölkerungsschichten auch die etablierte Elite mit großem Vermögen der republikanischen Partei ihre Stimme gab.

Ein ähnlicher Diskurs ist in Deutschland nach einem Gastbeitrag in der Wochenzeitung *Die Zeit* von Jens Spahn, Abgeordneter des Bundestages, über die liberale Elite in bestimmten Stadtvierteln Berlins, entbrannt: „Heute erleben wir in den Biotopen unserer Großstädte eine neue Form dieser höfischen, elitären Kultur. Eine, die die sprachliche Ausgrenzung unter dem Mäntelchen kosmopolitischer Offenheit billigend in Kauf nimmt.“ (Spahn 2017) Der Politiker echauffiert sich über eine liberale Elite, die sich von der Mehrheit der Gesellschaft durch ihren distinguierten Habitus abschottet und nimmt als Angelpunkt die mangelnden Deutschkenntnisse der neuen, kosmopolitischen, „elitären Hipster“-Szene zum Anlass, um sich für das Erlernen und Pflegen der deutschen Sprache zu engagieren.

Für das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit, in der es im empirischen Teil auch um Künstler*innen, Dozenten*innen, Journalist*innen und Studierende geht, wird anhand von zwei Punkten dieser Diskurs zur liberalen Elite weiter kritisch durchleuchtet. Diese Kritik an Eliten und dem *establishment* kommt meist aus dem *establishment* selbst, ohne tatsächlich die Machtstrukturen, Reproduktionsmechanismen und Mobilitätsstrukturen einer starken Machtelite aus Wirtschaft und Politik zu hinterfragen. Es geht um die folgenden zwei Begriffe der Eliten und des *establishments*. Zum letzteren schreibt Daxner: „Das Establishment ist eine Konstruktion. Die Zuschreibung, machtvolle oder ‚unvertretbare‘ Positionen einzunehmen, ist von Interessen getragen, die diesem Machtradius widersprechen: Establishment ist ein[e] zugeschriebene Inflexibilität, die der eigenen Politik widerspricht oder sie behindert. **Establishment bashing ist eine einfache Umschreibung von Interessenpolitik ohne Verhandlungsoffenheit im öffentlichen Raum.**“ (Daxner 2016, Herv. i. O.) Auch müsste es eine Unterscheidung zwischen einer Machtelite und einer Elite geben, die sich nicht so sehr auf einen Kapitalüberhang, sondern eher auf ein soziales und kulturelles Kapital berufen kann. Ein gutes Beispiel bietet die Avantgarde, die einen geringen Teil der Gesellschaft ausmacht und gerade nicht dem sich reproduzierenden politischen Establishment zugehörig ist. Vester beschreibt sie wie folgt:

„Eine Sonderrolle, als *kulturelle Avantgarde* spielen kleine und jüngere Milieus am linken Rand der oberen Milieus (um 5%), bestehend aus hoffnungsvollen Aufsteigern von unten und

mehr noch aus Außenseitern der Nachbarmilieus. [...] Die Avantgardemilieus haben sich lange vorwiegend moralisch artikuliert, in den idealistischen Lebens- und Politikentwürfen des ab 1968 entstandenen und heute geschwundenen ‚Alternativen Milieus‘.“ (Vester 2003: 139, Herv. i. O.)

Ein früherer Angehöriger der österreichischen Avantgarde definierte die Unterschiede bereits 1970, als Sozialwissenschaftler reflektierte er später seine politische Rolle als Teil der Avantgarde wie folgt:

„Elite‘ ist die herrschende, besitzstandswahrende Gruppierung, die zum Zwecke der Beibehaltung ihrer Privilegierungen daran interessiert ist, den Zugang zu ihr so beschränkt wie nur irgend möglich zu halten – beginnt sie zu kooptieren, oder gar zu fusionieren, muss sie damit gleichzeitig die in ihr (und sei es zeitweilig) eingetretene Krise feststellen. Demgegenüber ist ‚Avantgarde‘ eine subkulturelle Gruppierung, die danach trachtet, die Umstände ihrer stratifizierenden Privilegierungen im Laufe der Bewegung auf so viele Personen wie irgend möglich auszudehnen – etwa auch das Streben nach fundamentaler Demokratisierung.“ (Schwendter 1993: 392)

Diese hier zitierten Vertreter*innen eines neuen Verständnisses von Eliten heben hervor, dass es auch gesellschaftliche und milieuspezifische Akteure gibt, die als Eliten über soziales und kulturelles Kapital verfügen: „Ihr wesentliches Merkmal ist eine optimale Verbindung von sozialem Kapital (wer kennt wen?) und kulturellem Kapital (wer kann mitreden?) und oft, aber keineswegs notwendig und immer Geld.“ (Daxner 2016) Umso mehr musste der Elitebegriff der mit ihm einhergehenden Verantwortung und Legitimation neu überdacht werden. Jedoch begann die kritische Elitenforschung erst in den 1960er Jahren und war eng mit den anfänglichen Auseinandersetzungen der Gräueltaten des Nationalsozialismus verknüpft, die es nicht mehr erlaubte, das klassische Verständnis einer erblich prädestinierten und organisierten Elite versus einer ungebildeten und unorganisierten Masse als legitim für die weitere Staatsorganisation aufrechtzuerhalten.

Ein wichtiger und immer noch unterschätzter Einschnitt in dieses Verständnis kam von Hannah Arendt, indem sie im Jahre 1961 ihre Beobachtungen zum Prozess gegen Adolf Eichmann, dem SS-Obersturmbannführer, in Israel zunächst in der amerikanischen Wochenzeitschrift *The New Yorker* in fünf Essays veröffentlichte und dann später zum Buch *Von der Banalität des Bösen* ausarbeitete. Die Kritik an einer Bürokratie, die Menschen zu Rädchen einer Funktionsmaschinerie degradiert, klingt in Arendts Worten so: „Dass es im Wesen des totalen Herrschaftsapparates und vielleicht in der Natur jeder Bürokratie liegt, aus Menschen Funktionäre und bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen und sie damit zu entmenschlichen, ist von Bedeutung für die Politik- und Sozialwissenschaften, und über die Herrschaft des Niemand, die eigentliche Staatsform der Bürokratie, kann man sich lang und mit Gewinn streiten.“ (Arendt 1964/1986: 59, Herv. i. O.)

Natürlich wird aus Arendts Abhandlung und späteren Veröffentlichungen – wie z.B. *Macht und Gewalt* (Arendt 1971) – klar, dass sie die Bürokratie allein nicht verantwortlich für die Verbrechen macht, sondern das jeder Mensch über Richtig oder Falsch selbst entscheiden muss. Jedoch ist es der Staat, der politisches Handeln legitimiert oder sanktioniert. Es wurde in der französischen und deutschen Gesellschaft

im Mai 1968 eine Bewegung freigesetzt, die autoritäre Obrigkeitsstrukturen und Gesellschaftsmodelle hinterfragte, und gegen die Studierende, linksorientierte Bürger*innen und Avantgardist*innen rebellierte; u.a. wurde durch sie eine teilweise Entnazifizierung innerhalb der deutschen Institutionen eingeleitet.³⁵

Die bisher dargelegten klassischen Elitentheorien wurden zugunsten eines pluralistischen und funktionalistischen Elitenverständnisses abgelöst. Die Machteliten wurden nunmehr in der Theorie zumindest von den Funktions- und Deutungseliten abgegrenzt. Münkler und Llanque schreiben über Arendts Sicht zu Macht und Gewalt:

„[...] Macht trägt ihren Zweck in sich selbst und genießt daher in Arendts aristotelischer Definitionsarbeit den Vorrang gegenüber der Gewalt, die nur Mittel zum Zweck sein kann. Macht bedarf daher keiner Rechtfertigung; denn jede politische Ordnung die durch die Verbannung physischer Gewalt aus ihrem Geltungsbereich eine Friedensordnung ist, trägt ihre Rechtfertigung in sich. [...] Damit schließt Arendt für die Politik, der es um die Gründung freiheitlicher Institutionen gehen soll, Gewalt aus, auch wenn sie durch Deutungseliten gerechtfertigt wird.“ (Münkler/Llanque 2002: 1229)

Für Konfliktgesellschaften ist der zweite Analogieschluss des Zitates äußerst relevant: Wenn Eliten ihre Herrschaft über die Gewalt legitimieren, dann kann dies nur über einen bestimmten Zweck aufrechterhalten werden.³⁶ So schrieb Arendt bereits in den 1970ern: „Man kann Macht durch Gewalt ersetzen, und dies kann zum Siege führen, aber der Preis solcher Siege ist sehr hoch; denn hier zahlen nicht die Besiegten, der Sieger zahlt mit dem Verlust der eigenen Macht.“ (Arendt 1971: 55) Aus diesem Grund sei die Dekolonialisierung Indiens von Großbritannien und Algeriens von Frankreich ein richtiger Schritt gewesen. Weiter zitiert Arendt den von Lord Comert verwendeten Begriff des „Bumerang-Effektes“, womit gemeint ist, dass im Zeitalter des Imperialismus eine durch den Westen errichtete Gewaltherrschaft einen Gegenschlag der Bevölkerung auslösen könnte (Arendt 1971: 55). Die Gefahr eines Bumerang-Effektes lässt sich auf die gegenwärtigen Interventionen im Irak (2003) und Afghanistan (2001) übertragen, oder aber auch weiter in die Vergangenheit auf die Grenzziehungen im Nahen Osten durch das Sykes-Picot Abkommen aus dem Jahre 1916. In jedem Fall bereitet das Ende des Zweiten Weltkrieges den Weg zu kritischen Fragen in Bezug auf das Verhältnis der Eliten zu den Massen und hinsichtlich der Rolle der Eliten im Allgemeinen.

Die Elitenforscher der 1950er Jahre widmeten sich überwiegend einer horizontalen Analyse der Machtverteilung, die sicherlich im Rahmen der gegebenen Verhält-

35 Das Auswärtige Amt wurde jedoch unterhalb der Staatssekretärebene bis in die 1980er Jahren weiterhin als nationalsozialistisch geprägte Hochburg beschrieben. Der ehemalige stellvertretende Hochkommissar Frankreichs in Bonn, Arnaud Bérard, schrieb im September 1950, dass mindestens die Hälfte der Beamten des Auswärtigen Amtes ehemalige Nationalsozialisten seien, zu denen „43 ehemalige aktive SS-Mitglieder und 17 frühere SD- und Gestapo-Mitarbeiter“ zählten (Herbert 2010).

36 Wichtig ist die Parallele zum Begriff des Friedens, der genauso wie der Begriff der Macht für sich absolut sei (Arendt 1971: 52).

nisse, insbesondere der politischen, Zeit legitim war. Für die US-amerikanischen Verhältnisse und das Wirtschaftswachstum nach dem Zweiten Weltkrieg in den 1950er Jahren konstatierte C. Wright Mills (1916-1962)³⁷, dass eine Machtelite insbesondere drei Bereiche kontrollierte: Politik, Wirtschaft und Militär. In allen drei Bereichen sind die Schlüsselpositionen von einer Minderheiten-Oligarchie kontrolliert und kooperieren einerseits miteinander, aber sie stehen auch in einer unbequemen Beziehung zueinander (Mills 1957: 276). Mills beschreibt die Machtelite mit seinen Worten wie folgt:

„The conception of the power elite and of its unity rests upon the corresponding developments and the coincidence of interests among economic, political, and military organizations. It also rests upon the similarity of origin and outlook, and the social and personal intermingling of the top circles from each of these dominant hierarchies. This conjunction of institutional and psychological forces, in turn, is revealed by the heavy personnel traffic within and between the big three institutional orders, as well as by the rise of go-betweens as in the high-level lobbying.“ (Ebd.: 292)

Mills Strukturanalyse lässt es zu, Parallelen zur afghanischen Gesellschaftsstruktur zu ziehen. Die politischen, militärischen und ökonomischen Eliten versuchten sowohl innerhalb ihrer Sphären ihren Einfluss voreinander zu behaupten als auch gleichzeitig den Einfluss ihrer jeweiligen Sphären auszubauen.

Diesem Elitentheoretiker folgten Wissenschaftler*innen, die die vertikalen Systemstrukturen analysierten, da versprochene Chancengleichheit nach dem Leistungsprinzip und Erfolg in einem scheinbar egalitären Bildungssystem nicht nur von der eigenen Leistung abhängt, sondern von vielen weiteren Faktoren. Moderne Elitenforscher*innen wie Pierre Bourdieu, Peter Imbusch, Ursula Hoffmann-Lange, Stefan Hradil und Michael Hartmann wenden ein, dass die pluralistischen Funktionselitens keine Garanten für eine egalitäre und gerechte Herrschaftsstruktur darstellen (Hartmann 2004; Hradil/Imbusch 2003). Eine „horizontale gesellschaftliche Integration“ (Hoffmann-Lange 2003) kann nicht als direktes Ergebnis einer pluralistischen Gesellschaft vorausgesetzt werden. „Die Problematik lässt sich theoretisch nur durch das Postulat eines Wertkonsens[es] über die Prinzipien kollektiver Entscheidungsfindung lösen.“ (Hoffmann-Lange 2003: 116) Wie Hoffmann-Lange weiter ausführt, steht im Zentrum der Analyse die Frage, wie die unterschiedlichen Eliteninteressen in Konflikten ausgehandelt werden und wie ein Konsens erreicht werden kann. Hier spricht Hoffmann-Lange in der Tradition der Funktions- und Deutungseliten, er bezieht sich weniger auf Machteliten, um demokratische Entscheidungsfindungsprozesse zu regulieren. Bei der Aushandlung von Interessenkonflikten unter den afghanischen Eliten, die in Kapitel 6 und 7 untersucht werden, sollte ein Minimum an „kol-

37 Zu weiteren wegbereitenden Elitentheoretikern, die die Funktionselitens erklärt haben, zählen beispielweise die deutschen Soziologen Karl Mannheim (1893-1947) und Ralf Dahrendorf (1929-1958), sowie die amerikanischen Soziologen Harold D. Lasswell (1902-1978) und Robert Dahl (1915-2014). In Hartmanns Buch gibt es einen sehr guten einführenden Überblick über die Unterschiede und Gemeinsamkeiten dieser Elitentheoretiker (Hartmann 2004: 43-60).

lektiv bindende[n] Entscheidungen“ (ebd.: 116), die auf einem gewissen Wertekonsens beruhen, vorhanden sein. Hier ist Bourdieus Ökonomiemodell als gesellschaftliche Strukturanalyse für die nachfolgende Analyse der afghanischen Eliten hilfreich (Kap. 5.1 *Ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches Kapital*).

3.1.5 Die islamischen und europäischen Elitentheoretiker im afghanischen Kontext

An dieser Stelle werden die Zusammenhänge der vorgestellten islamischen Theologen Ibn Rushd, al-Ghazali und den westlichen Funktionseleiten, wie Hradil und Hartmann zu den empirischen Fällen in der Arbeit präzisiert und vorab in den Zusammenhang der Hypothesen gestellt. Ibn Rushds Auffassung eines vernunftbegabten Menschen, bezog sich als Philosoph nach neueren Forschungserkenntnissen auf eine auserwählte Elite bzw. im damaligen historischen Kontext auf Schüler der Theologie, die durch drei Eigenschaften bereits prädestiniert seien, die Koranexegese zu praktizieren: Intelligenz, Gerechtigkeitssinn und Tugendhaftigkeit (Averroes 2009: 15). Wie bereits dargelegt hat der islamische Aristoteliker mit seinen Werken und Übersetzungen dem Frühaufklärer Spinoza den Weg zum frühaufklärerischen Menschenbild geebnet.

Im Folgenden wird klarer hervorgehen, inwiefern die aristotelische „Elitentheologie“ für die Untersuchung der afghanischen Patronage-Klientel-Netzwerke relevant ist. Die Überzeugung eines vernunftbegabten Menschen, erlaubt es nach Ibn Rushd einer auserwählten Elite, eine sinnbildliche Exegese der von Gott entsandten Worte zu betreiben und den methaphorischen Sinn der religiösen Schrift innerhalb einer auserwählten Elite zu debattieren.

Im afghanischen Elitenkontext diskutieren die religiösen Eliten eine sinnbildliche Interpretation weder in der Öffentlichkeit noch im Verborgenen, da andersdenkende religiöse Religionsgelehrte direkt dem Vorwurf der Apostasie ausgesetzt sind und mit der Todesstrafe rechnen müssen. Aus diesem Grund wird weiterhin mehrheitlich das konforme Religionsverständnis der hanafitischen, der dschafaritischen oder ismaelitischen Religionsschule – so wie es al-Ghazali zu Anfang seiner Lehrjahre auch vorgegeben hatte – in einem wortwörtlichen Sinne gelehrt. Die von mir interviewten Eliten stehen alle sowohl für die in frühen Jahren von al-Ghazali propagierte und dann an der Nizamiyya-Schule unterrichtete wortwörtliche Auffassung des Koran als auch für die Religions-Politik-Doxa im Diesseits. Die wortwörtliche Wiedergabe mit seinen Vorgaben für das fromme Leben im Diesseits wird bei den primären, über die sekundären und tertiären Bildungsinstitutionen weiterhin unterrichtet und eine säkulare Staatsform wird von der Mehrheit der afghanischen Religionsgelehrten und Mujaheddin-Eliten abgelehnt.

Die Auswertung der Interviews mit den religiös-konservativen Eliten führte zur 4. und 9. Hypothese, die die oben zugespitzten Beschreibungen im Laufe der empirischen Analyse bestätigen: Die Werte, Weltanschauungen und Normvorstellungen der Pre-1978er Eliten werden von der jüngeren afghanischen Generation in ihrer eigenen Interpretation in ihre Lebenswirklichkeit übersetzt *oder* eher als „westlich“ und anti-islamisch abgelehnt und uminterpretiert; Der Theologie-Dozent repräsentiert eine junge Generation einer gut ausgebildeten Elite, die islamkonforme Relevanzstruktu-

ren durch ihre islamisch-theologische Deutungskompetenz an die nächsten Generationen mit identitätsstiftendem Selbstbewusstsein, höchst politisiert durch eine Staats-Religions-Doxa tradiert und sogar in einen internationalen Kontext mit anderen islamistischen Bewegungen setzt.

Nichtdestotrotz existiert bis heute Ibn Rushds Elitenansatz in abgewandelter Form weiter und wurde vom reformorientierten Talib, Juwand, im Interview (in Kap. 6.5.3 *Narrative und Dynamiken der Freund-Feind-Rhetorik*) thematisiert. Als Abkömmling des Propheten Mohammad (Arabisch: *sayyid*) betrachtet er für seine Kinder eine religiöse Ausbildung für obligatorisch. Diese Ansicht weist Parallelen zu den drei bereits zitierten Koranversen³⁸, in denen die religiöse Leitung den Frommsten zugesprochen wird. Aus einem weiteren Interview mit dem Religionsgelehrten Akbar in Kapitel 6.2 *Die habituelle Kleidung als Zündstoff und die feinen Unterschiede* wird auch hervorgehen, dass er die Sure 39, Vers 9 so interpretiert, dass die wissenden Gelehrten als Wegweiser in der Gesellschaft agieren sollten und dies auch heute genau den göttlichen Vorschriften von Staatsführung entspräche. Diese Auffassungen einer auserwählten Elite für die religiösen Interpretationen haben sich jedoch insofern von Ibn Rushds aristotelischer Exegese entfernt, als dass sie nicht von einem vernunftbegabten Menschen ausgehen, sondern einer Religionselite, die sich genealogisch auf den Propheten Mohammad berufen können oder eine klassisch-theologische Ausbildung an der sunnitisch-ägyptischen *Al-Azhar* Universität erhalten haben.

Im gegenwärtigen Afghanistan fordern islamische Gelehrte eine islamische Demokratie und sehen sie zu einem gewissen Grad in der afghanischen Verfassung durch Artikel 3 verankert, der besagt: „In Afghanistan darf kein Gesetz dem Glauben und den Bestimmungen der heiligen Religion des Islam widersprechen.“ (Verfassung Afghanistans 2004, Kap. 1, Art. 3: 4) Jedoch sind säkulare Staatsvorstellungen nach Spinozas frühaufklärerischen Analogieschlüssen zugunsten eines vernunftbegabten Menschen innerhalb demokratischer Strukturen bei den religiös-konservativen Eliten Afghanistans nicht vorstellbar. Nur ein Interviewpartner, der als Ökonom an der Universität Kabul unterrichtet, hat auf Nachfrage zugegeben, dass er sich eine säku-

38 Sure 39, Vers 13: „Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.“ (Paret 2007: 365)

Sure 16, Vers 125: „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit dir tun) ?).“ (Ebd.: 195)

Sure 39, Vers 9: „Ist etwa einer, der (Gott) demütig ergeben ist, indem er zu (gewissen) Zeiten der Nacht sich niederwirft oder (w. und) (andächtig im Gebet) steht und sich dabei vor dem Jenseits ängstigt, (aber doch) auch auf die auf die Barmherzigkeit seines Herrn hofft (gleich einem, der nur auf das diesseitige Leben eingestellt ist)? Sag: Sind (etwa) diejenigen, die Bescheid wissen, denen gleich(zusetzen), die nicht Bescheid wissen? (Doch) nur diejenigen, die Verstand haben, lassen sich mahnen.“ (Ebd.: 323)

lare Staatsform wünscht, aber die Islamisierung innerhalb der akademischen Curricula sicher durchgesetzt hat und der Universitätscampus von der Islamisierung geprägt ist (Kap. 6.4 *Sprache als Teil kultureller und politischer Identitäten*). Dieser Interviewpartner, Jahaangir, ist ein furchtloser Befürworter der Meinungsfreiheit und des Säkularismus, weshalb er von Islamisten mit dem Tode bedroht wird. Von einer Ibn Ruschd'schen, sinnbildlichen oder historischen Interpretation des Korans oder der Prophetenüberlieferungen haben sich die konservativ-traditionellen Eliten weit entfernt und andersdenkende Funktionseliten, wie Journalist*innen, Akademiker*innen riskieren nur selten ihren erlangten sozialen Status oder ihr Leben für ihre säkularen Einstellungen.

Ein Sprung zu den zeitgenössischen, kritischen Elitentheoretikern, wie Hradil und Hartmann, die in komplexen und modernen Gesellschaften von den sogenannten Funktionseliten schreiben, werden bei der Analyse der Sozialstruktur der unterschiedlichen, afghanischen Elitesektoren angewendet. Hradils kritisches Lebensstilkonzept bietet auch für Afghanistan ein umfassenderes Analyseraster für die bisher auf die Klassen- und Schichtkonzepte fokussierten Erklärungsmuster (Hradil 2001: 282). Hradils Untersuchungsmodell eröffnet die Möglichkeit mehrdimensionale soziale Ungleichheitsphänomene innerhalb der sozialen Milieus zu untersuchen und über die zweidimensionalen Untersuchungsstrukturen von Schicht- und Klassenmodellen hinaus der komplexer gewordenen Gesellschaftstrukturen mit ihren Milieuüberschneidungen präziser zu erfassen. Neben den bisherigen vertikalen Untersuchungsmerkmalen sollten nun auch miteinander- und nebeneinander verwobene Lebenslagen untersucht werden. Als Lebenslage definiert Hradil die „Gesamtheit ungleicher Lebensbedingungen eines Menschen, die durch das Zusammenwirken von Vor- und Nachteilen in unterschiedlichen Dimensionen sozialer Ungleichheit zustanden kommen“ (Hradil 1999: 40). Dies bedeutet für den Sozialwissenschaftler Hradil neben dem Einkommen und der Bildung auch die Dimensionen wie Gender, Wohnsituation, ethnische Zugehörigkeit, Freizeitmöglichkeiten, Arbeitsbedingungen, soziale Sicherheit, Gesundheits- und Altersvorsorge und die gesamte Lebensqualität mit in die gesellschaftliche Strukturanalyse und die ungleichen Lebens- und Handlungschancen der Menschen miteinzubeziehen. Diesem Hradil'schen mehrdimensionalen Analyseansatz werde ich im Kernstück der Arbeit zunächst durch die soziokulturelle und anthropologische Beschreibung der Arbeits- und Wohnverhältnisse der interviewten Eliten, und dann durch die Wiedergabe und Analyse der Interviewinhalte gerecht.

Im Vergleich zu Hradils Forschungen könnte eingewendet werden, dass Afghanistan keiner klassischen modernen und industrialisierten Gesellschaft entspricht, jedoch haben bereits moderne gesellschaftliche Phänomene Einzug gehalten, die philosophisch als die bereits zitierte Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen beschrieben werden können. In der vorliegenden Analyse der afghanischen Eliten, wird dieser mehrdimensionale Ansatz auch angewendet und führt insbesondere bei den afghanischen Kultur- und Medieneliten zu interessanten Ergebnissen, da sie mehreren sozialen Milieus angehören und ihre Einschätzungen zu ihrer eigenen Lebensqualität auch Aufschlüsse hinsichtlich ihrer Werte und Weltanschauungen eröffneten. Viele dieser interviewten Elitenvertreter*innen aus Kunst und Medien könnten sich ins sichere, westliche Ausland absetzen, aber wählen gezielt ein Leben in Afghanistan unter erschwerten und gefährlichen Bedingungen. Diese afghanische Wahlheimat bringt die meisten Elitenvertreter*innen in paradoxe Lebensumstände, die anhand der Be-

schreibungen zu ihrer Lebenssituation, den Diskrepanzen zu ihrem dargelegten Handlungsrahmen und ihrer „tatsächlichen“ Handlungspraxis im Laufe der Arbeit immer wieder evident werden und die in der 7. Hypothese zusammengeführt wurden:

7. Hypothese: Die Elitenvertreter*innen aus Kunst und Medien sind als Teil der Mittelschicht ein Bindeglied zwischen den Super-Eliten aus Politik und Wirtschaft und der afghanischen Bevölkerung, weshalb sie federführend dazu beitragen könnten, dass sich pazifizierte Raumfigurationen bilden. Diese Eliten könnten die Mobilitätswege auf horizontaler und vertikaler Ebene öffnen.

Diese für den afghanischen Kontext positive Perspektive einer Mittelschicht mit einer Mittler-Rolle stellt sich jedoch beispielsweise die 10. Hypothese als Entwicklungshemmer entgegen:

10. Hypothese: Die politischen Eliten forcieren konfessionelle Unterschiede, um die Vorwärtsdynamiken der Gewalt für die neopatrimonialen Strukturen über weitere Generationen erhalten zu können.

Beide hier nacheinander zitierten Hypothesen bestätigen Hradils Beobachtungen moderner Gesellschaften, in denen es nicht nur vertikale Unterschiede zwischen den Schichten gibt, sondern auch auf horizontaler Ebene innerhalb der sozialen Milieus:

„Deshalb scheint es angebracht, in einer ‚zeitgemäßen‘ Konzeption des Gefüges sozialer Ungleichheit zwischen Struktur- und Individualebene eine ‚mittlere Ebene‘ vorzusehen, wo milieuspezifische Prozesse anzusiedeln sind, die möglicherweise als ‚Filter‘ oder ‚Verstärker‘ für strukturelle Ausgangslagen wirken, und so die individuelle Relevanz von Strukturbedingungen erst prägen.“ (Hradil 1983: 114, Herv. i. O.)

Die Untersuchungen der Werte- und Normvorstellungen der unterschiedlichen Eliten haben Rückschlüsse auf die Relevanzstrukturen erlaubt, die in den jeweiligen sozialen Milieus, wie bereits oben dargelegt, zum wichtigen Bestandteil der Untersuchung geworden sind, um die diametralen gesellschaftlichen Prozesse in der Kriegsgesellschaft darlegen zu können und analysieren zu können.

An mehreren Stellen des empirischen Teils der Arbeit wird auch hervorgehen, inwiefern Hartmanns Studien, die für Deutschland, Frankreich, Japan und die USA die Korrelation von sozialer Herkunft als prognostizierbaren Indikator für die spätere soziale Position bewiesen, auch im afghanischen Elitenkontext zur Anwendung kamen (Hartmann 2004). In seinen empirischen Untersuchungen untersucht er die Kerneliten aus Wirtschaft, Politik, Verwaltung, Justiz, Militär, Wissenschaft, Medien, Gewerkschaften, Kirche) (Hartmann 2013: 28-33).

Der Elitenforscher Hartmann gilt als einer der zeitgenössischen kritischen Elitentheoretiker, da er weder davon ausgeht, dass eine gerechte Auslese über einen generell, offenen Zugang zu (Elite-)Schulen und (Elite-)Universitäten gibt noch ein gerechter Ausfilterungsprozess über die Leistungen der zukünftigen Eliten in den unterschiedlichen Bereichen eines Staates besteht (ebd.: 48). Hartmann hat für Großbritannien, Japan, Frankreich, den USA und Deutschland einen starken Zusammenhang zwischen der sozialen Herkunft und dem gemeinsamen Bildungsweg für die späteren

beruflichen Perspektiven und das Bestehen der Auswahlprozesse im Wirtschafts-, Justiz-, Regierungs- und Beamtenbereich in unterschiedlichen Schattierungen und Graden der jeweiligen Länder nachweisen können. Die Rekrutierungs- und Auswahlmechanismen gehen je nach Land und je nach gesellschaftlichem Sektor mehr oder weniger über die sozialen Netzwerke der Elterngeneration, die finanziellen Abhängigkeiten der jeweiligen Universität und einen wichtigen klassenspezifischen Habitus.

Auch im afghanischen Kontext bestimmt der sozioökonomische Status der Eltern oder generell die wirtschaftliche Situation der Bewerber*innen um die knappen Universitätsplätze, Stipendien, Regierungspositionen maßgeblich über den beruflichen Erfolg. Hinzu kommen jedoch auch die ethnopolitischen Patron-Klientel-Verhältnisse, die Teil eines lukrativen neopatrimonialen Systems sind, die nach Bourdieu'scher Theorie um die vier unterschiedlichen Kapitalsorten (ökonomisches, kulturelles, soziales und symbolisches) im sozialen Feld miteinander konkurrieren und korrelieren. Diese Beobachtungen führten zur 11. Hypothese:

11. Hypothese: Nach der Bourdieu'schen Ökonomie der Praxis führt dieses Phänomen des erlangten institutionellen Kapitals mit dem Ausbleiben des symbolischen und wirtschaftlichen Kapitals zu hohem Frustrationspotenzial, das von politischen Elitenvertreter*innen leicht für ihre eigenen Interessen mobilisiert werden und zu politischen Radikalisierungen führen kann.

Entgegen Hartmanns Untersuchungen, die im deutschen Kontext das Großbürgertum in vielen gesellschaftlichen Sektoren, vor allem jedoch der Wirtschaft und der Justiz in Führungspositionen sehen, kann in der afghanischen Sozialstruktur weder ein klassisches Großbürgertum, oder Bürgertum noch eine Arbeiterklasse identifiziert werden (Hartmann 2004; Hartmann 2015), um die zunehmenden Ungleichheiten in den sozialen Milieus zu erklären. Die sozialen Milieus sind vielmehr im Entstehen und innerhalb der Kriegsgesellschaft wurden die Hauptprotagonisten der Kriege, wie Kriegsherren, afghanische Vertragspartner der Intervenierenden im Wiederaufbau-sektor und bestimmte ethnopolitische Führungspersonen gefördert und während der ersten Jahre des Staatsaufbaus installiert. Wie diese Netzwerke funktionieren, haben die Eliten selten in den Interviews erklärt, aber sie weisen in ihrer Handlungspraxis durch die Auswahl ihres Personals, die Rekrutierungsmechanismen im Bildungsbereich (Stipendien, Noten- und Studienplatzvergabe) und den gesponnenen Klientel-Patronage-Netzwerken Parallelen zu den Beobachtungen von Hartmann auf (Hartmann 2006). In diesem Zusammenhang ist auch hervorzuheben, dass in einer höchst volatilen Gesellschaft, zu der Afghanistan nun seit dem Einmarsch der Roten Armee sukzessive geworden ist, der Faktor des Vertrauens gegenüber Angestellten und der Vergabe von einflussreichen Positionen in der Wirtschaft, Politik und den Medien eine essenzielle Überlebensstrategie der herrschenden Eliten und dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis mit der jeweiligen Klientel sowie Teil des neopatrimonialen Systems geworden ist. Hartmann zitiert in seinen Untersuchungen einen Topmanager: „Die ausschlaggebende Bedeutung der ‚richtigen Chemie‘ oder des ‚Bauchgefühls‘ hängt wesentlich mit dem Bedürfnis zusammen, sich mit Personen zu umgeben, denen man vertrauen kann.“ (Hartmann 2004: 140) Dieses Vertrauen wird im wirtschaftlichen und politischen Bereich entgegen der gängigen Strategie die ethni-

schen Ressentiments zu schüren, für die eigenen finanziellen und machtpolitischen Partikularinteressen außen vor gelassen. Die zur Kabul-Bank-Affäre nachgezeichneten Verstrickungen zwischen der Politik und Wirtschaft in Kapitel 6.4.2 *Macht- und Geldinteressen* sind wichtiger als ethnische Zugehörigkeiten werden die nachfolgende Hypothese nachvollziehbar machen.

8. Hypothese: Die neopatrimonialen Netzwerke agieren auf den oberen Ebenen ethnopolitisch übergreifend, um ihre Positionen innerhalb einer liberalen Oligarchie zu festigen.

In Afghanistan ist der „klassenspezifische Habitus“ (Hartmann 2004: 140) auch bei der Auswahl des Wohnviertels relevant. Ein liberaler Journalist, Omid, hat zugegeben, dass er sich genau dieses Viertel in Kabul ausgesucht habe, weil die Bewohner*innen seiner Ethnie und seiner Konfession angehören und mehrheitlich seiner eigenen Physiognomie entsprechen. „Wenn zum Beispiel aus ethnischer Perspektive ein Hasara unter den Hasara lebt, fühlt er sich wohl und hat ein Gefühl der Sicherheit, auch wenn er vollkommen andere Ansichten pflegt. Weil er Hasara ist, wegen seines Gesichts, wegen seiner ethnischen Zugehörigkeit, werden sie ihn schützen, auch er wird sie schützen, bei den Tadschiken verhält es sich genauso.“³⁹ Sein indirektes Eingeständnis selbst zur ethnischen Teilung der Hauptstadt Kabul beizutragen ist ein weiteres Indiz dafür, dass sich Hartmanns Beobachtungen zu den Auslesekriterien in gewaltgeladenen Gesellschaften in zugespitzter Weise ausformen können. Dieses Phänomen wird sich auch im Laufe der Arbeit entlang der Interessenkonflikte zwischen den ethnopolitisch motivierten politischen Elitenvertreter*innen zu erkennen geben. Vorweg genommen sei hier die zentrale Hypothese aus dem empirischen Teil der Arbeit, die zu Hartmanns Studien der Wirtschafts- und Politik-Eliten Parallelen aufweist:

1. Hypothese: Aus diesen hier dargelegten instabilen und flexiblen Koalitionen geht hervor, dass in Afghanistan uneinige Eliten mit ethnopolitischen Patron-Klientel-Verhältnissen in einem profitablen neopatrimonialen Netzwerk herrschen. Aufgrund der Interessen einer liberalen Oligarchie werden in dieser Interventionsgesellschaft vornehmlich von politischen und wirtschaftlichen Eliten bewusst Gewaltdynamiken aufrechterhalten.

Vorausblickend und als Verständnisbrücke wurden für die Leser*innen die theoretischen Parallelen an der Oberfläche aufgeworfen, so dass sie über den empirischen Kern und die Forschungsergebnisse aus den drei afghanischen Städten, Kabul, Mazar-e Sharif und Herat in ihrer Tiefe besser zu verstehen sein werden.

Einer der wichtigsten theoretischen Zugänge bietet Bourdieus anthropologische Soziologie, die noch spezifischer und methodisch präziser in die reproduktiven Rekrutierungsmechanismen in einem ökonomisch bestimmten (Macht-)Feld den Blick auf die Lebenswelt auch für afghanische Eliten eröffnen wird.

39 Vgl. Interview Nr. 8, mit Omid in seiner Redaktion am 6. April 2013 in Kabul: 102.

3.2 BOURDIEUS HABITUS-BEGRIFF UND VERSTÄNDNIS DER LEBENSWELT

Bourdieu soziologische Arbeiten begannen Mitte der 1950er Jahre während des algerischen Befreiungskrieges (1954-1962) (Bourdieu 1962). Er wurde als Wehrpflichtiger, kurz nach der Beendigung seines Studiums der Philosophie an der Eliteuniversität *Ecole Normale Supérieure*⁴⁰ in diesen Krieg geschickt.⁴¹ Seine zahlreichen Forschungsergebnisse und Publikationen sind hinreichend bekannt und bereits in der Sekundärliteratur verwertet, erklärt und auch in unterschiedlichsten Fachbereichen (z.B. Archäologie, Betriebswirtschaft) angewendet worden. Dennoch werden hier ein paar Punkte seines wissenschaftlichen Schaffensprozesses, Modelle und grundsätzliche Termini für die nachfolgende empirische Analyse skizziert; u.a., um zu zeigen, warum gerade Bourdieus anthropologische Soziologie für die Konfliktsituation Afghanistans herangezogen wird. Besonders seine anthropologische Soziologie bietet ein Instrumentarium auf der System- und Akteursebene, das es erlaubt, die Lebenswelt⁴² von Akteuren zu analysieren.⁴³

40 Hartmann beschreibt im Kapitel *Nationale Bildungssysteme und Elitenrekrutierung* am Beispiel von Frankreich, Großbritannien und den USA, inwiefern die Auslese bereits in Schulen und Hochschulen durch die soziale Herkunft bestimmt ist und den Schlüssel zu den Führungspositionen in Wirtschaft, Politik, Verwaltung, Justiz und Wissenschaft aushändigt oder eben nicht herausgibt (Hartmann 2004: 109-152).

41 Über seine Zeit als Wehrpflichtiger, seine anfänglichen soziologischen Arbeiten, seine Reflexionen über die Husserl'sche Lebenswelt, insbesondere seine reflexive Position als französischer Wissenschaftler und ehemaliger Wehrdienstleistender während der Bürgerkriegsjahre und der algerischen Freiheitsbewegung hat er zusammenfassend im Aufsatz „Algerian landing“ geschrieben (Bourdieu 2004).

42 Edmund Husserl (1859-1938) definierte den Begriff Lebenswelt in seinem letzten Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* im Jahre 1954: „Es gehört zu den allem wissenschaftlichen Denken und allen philosophischen Fragestellungen vorausliegenden Selbstverständlichkeiten, dass die Welt ist, immer im Voraus ist, und dass jede Korrektur einer Meinung, einer erfahrenden oder sonstigen Meinung, schon seiende Welt voraussetzt, nämlich als einen Horizont von jeweils unzweifelhaft Seiend-Geltendem, und darin irgendeinen Bestand von Bekanntem und zweifelloses Gewissem, mit dem das ev. als nichtig Entwertete in Widerspruch trat.“ (Husserl 1976: 112f) Auch in den posthum veröffentlichten Schriften lassen sich weitere Überlegungen zum Begriff „Lebenswelt“ nachlesen (Husserl 2008). Wichtig sind auch seine Ansichten über anthropologische Untersuchungen im Kongo oder in China. Er war der Auffassung, dass die Lebenswelt der Menschen des jeweiligen Landes als eine eigene Wahrheit und Tatsache bestehen und anerkannt werden sollte (Husserl 1976: 146). Später wurden seine Definitionen zur Lebenswelt von seinem Schüler Alfred Schütz übernommen, die dieser in seinen anthropologischen Studien benutzte, um durch die Phänomenologie dem Handeln und sozialen Beziehungen einen Sinn zu geben.

43 Daxner weist in einer Fußnote darauf hin, dass zwar sowohl Jürgen Habermas als auch Bourdieu den Begriff „Lebenswelt“ von Edmund Husserl (1859-1938) verwenden. Der wahre Husserlianer sei aber Bourdieu, denn er würde keine Unterscheidung zwischen Pra-

Daxner hat bereits in wegweisenden Stichpunkten festgehalten, welche Bourdieu'schen Termini im Zusammenhang von Analysen innerhalb von Konfliktgesellschaften relevant sein können:

„Wenn wir also auf Bourdieu als einen entscheidenden Anreger unserer Überlegungen verweisen, dann wegen der im Folgenden in Stichworten aufgeführten Theoriestücke:

- die Annäherung an die ‚Intervenierten‘,
- die Bedeutung von Körper(lichkeit) für soziale Zusammenhänge,
- das Verhältnis von Empathie und Distanzierung (Objektivation),
- die Habitustheorie, inklusive Hexis und Hysteresis,
- die Theorie der Kapitalien (ökonomisch, kulturell, sozial) und das Prinzip der Relationalität,
- die Fragen der Ungleichzeitigkeit bei Konzepten wie ‚Ehre‘, Geschmack und Modernisierung, [...]“ (Daxner 2010: 92)

Alle von Daxner aufgeführten Termini werden im empirischen Teil zu den afghanischen Elitenkonstruktionen wieder aufgegriffen. Ein paar größere theoretische Denkansätze werden bereits hier kurz zur besseren Orientierung skizziert. Der junge, ursprünglich im Fach Philosophie ausgebildete Wehrdienstleistende und später als Assistent an der Universität Algier angestellte Bourdieu nutzte seine Zeit, die Lebensweise der einheimischen Bevölkerung unter der französischen Kolonialmacht und die politisch unterschiedlichen Schattierungen, beispielweise die der Sympathisanten (Französisch: *Algéries française*), während der damals herrschenden Bürgerkrieges empirisch zu dokumentieren (Fotografien, Notizen, Datensammlungen, Beobachtungen, Interviews) (Bourdieu 2004; Yacine 2004; Bourdieu 1979). Bourdieu erhob Daten zum alltäglichen Leben der Berber*innen in der Kabylei, Nordalgerien, und später untersuchte er auch die Gesellschaftsstruktur in seiner Geburtsstadt Denguin in der Region Béarn in den südfranzösischen Pyrenäen. Womit viele Bourdieu-Expert*innen es als erwiesen ansehen, dass er sowohl in einer für ihn fremden Kultur als auch einer ihm bekannten Umgebung seine anthropologisch-soziologischen Theorien anwenden und weiterentwickeln konnte.

Zu seinen ersten Publikationen aus der Zeit der algerischen Befreiungsbewegung gegen den französischen Kolonialismus (1848-1962) gehören: *Sociologie de l'Algérie* (1958), *Travail et travailleurs en Algérie* (Bourdieu et al. 1963) und *Algérie 60*

xis und Vernunft vollziehen, sondern eine Verbindung bilden. Somit sei die theoretische Auffassung des Vernunftbegriffes nicht mehr zugänglich. Habermas würde die Vernunft als Rationalität und Wissen betrachten und somit einen theoretischen Zugang bewahren (Daxner 2008: 11). In diesem Zusammenhang steht auch die enge Verbindung des Verstehens und Erklärens für Bourdieu: „Ein solches Verstehen ist mehr als ein wohlwollender Gemütszustand. Es äußert sich darin, dass ein Interview auf verständliche, ruhige und motivierende Art und Weise präsentiert und geführt wird, also so, dass der Befragte in dem Interview und generell in dieser Situation einen Sinn erkennen kann.“ (Bourdieu 2005c: 398)

(2000).⁴⁴ Seine Beobachtungen und seine Analysen veröffentlichte er in seinem *Entwurf einer Theorie der Praxis: auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft* (1979). Als akribischer und systematischer Beobachter war es für Bourdieu unumgänglich, auf unterschiedliche Geschlechterrollen bei den algerischen Berber*innen einzugehen und er hat in den ersten drei Kapiteln seines Buches *Entwurf einer Theorie der Praxis* den Ehrbegriff und den Lebensraum der berberischen Männer und Frauen anhand des Hauses beschrieben und sich der Verwandtschaftskonzeption bei ehelichen Verbindungen zwischen Cousins und Cousines gewidmet, um die kulturellen Werte, Normen und die hierdurch bedingte Praxis des Alltags zu beschreiben und zu erklären (ebd.: 11-47). Seine Erklärungen erfolgten aus einer kritischen Distanz, unter Berücksichtigung des französischen Kolonialismus, dessen Ziel es war, die algerische Bevölkerung im Sinne der Kolonialherrschaft zu modernisieren.

Beispielsweise beschrieb er ein heute oft zitiertes Phänomen des Brunnenbaus durch Französ*innen für ein algerisches Dorf, wobei jedoch die Frauen des Dorfes es weiterhin bevorzugten, gemeinsam in einer Gruppe den vier Kilometer langen Marsch zum gewohnten Brunnen auf sich zu nehmen. Es war ein wichtiger Aspekt ihrer Lebenspraxis, der es ihnen ermöglichte, sich zu unterhalten und auszutauschen (Bourdieu/Wacquant 1992/2006: 82; Bourdieu 1987a: 238; Bourdieu 1987b: 116). Ähnlich wie in Afghanistan wird die Bevölkerung nicht als Subjekt des Wandels mitberücksichtigt. Eine sehr ähnliche Erfahrung machten die Menschen bereits im afghanischen Kontext, als die DVPA in den 1980er Jahren versuchte, politische und soziale Reformen auf die Bevölkerung und ohne ihre Partizipation zu oktroyieren.

Dieser von Bourdieu in mehreren unterschiedlichen Kontexten als *Hysteresis* beschriebene Effekt kann auch heute noch bei der entwicklungspolitischen Arbeit der Intervenierenden in Afghanistan einerseits und bei der Haltung unterschiedlich sozialisierten Elitefraktionen Afghanistans andererseits beobachtet werden. Die Kritiker*innen des *social engineering*s und *institutionbuilding*s weisen auf diesen Verzögerungs-Effekt hin, der die althergebrachten Praktiken der afghanischen Bevölkerung im besten Falle weiter fortsetzt. Es kann aber auch passieren, dass die Elitefraktionen, je nach Generationszugehörigkeit, politischer oder religiöser Gesinnung, gegen die institutionellen und sozialen Reformen rebellieren. Im Interview kritisierte ein gemäßigter Elitenrepräsentant, der dem nun amtierenden CEO Abdullah Abdullah nahesteht, Mohsen, im Zusammenhang der Arbeit internationaler NGOs:

„Die Zivilgesellschaft hat Einfluss. Für die Politik ist es die Herausforderung, dass sie das Geld von den Geldgebern braucht. Die wenigen Aktivisten aus der Zivilgesellschaft haben sich von ihrer Gesellschaft entfernt, in den Dörfern muss man Themen, wie die Gewalt gegen Frauen, anders thematisieren. Dort läuft es über die Geistlichen. Es gibt andere Mechanismen, die sie nicht beachtet haben. Traditionelle Institutionen sollten auch miteingeschlossen werden, die Moscheen und die Mullahs müssen auch involviert werden. Es muss einen *outreach* zu den Menschen geben, damit man solche Institutionen bilden kann, auch *capacity building* muss mit

44 Weitere wichtige Arbeiten aus dieser Zeit und das Thema des Geschlechterverhältnisses haben Kraus und Gebauer in ihrer Einleitung systematisch zitiert und in den Schaffenskontext Bourdieus gesetzt (Kraus/Gebauer 2010: 8f).

involviert werden. 80 Prozent wurde in den ein- bis viertägigen Workshops ausgegeben und mit Leuten aus dem Ausland wurden den Teilnehmern etwas eingetrichtert, aber es war ineffektiv. Diese 90 Milliarden US-Dollar haben keinen Unterschied machen können.“⁴⁵

Vielleicht kann die Analyse der 114 Jahre andauernden kolonialen Hegemonie eines europäischen Landes über ein nordafrikanisches und muslimisches Land, wie Algerien, sowie Bourdieus Theorie nicht eins zu eins auf Afghanistan übertragen werden. Aber auch im afghanischen Zusammenhang gibt es eine Parallele zum liberalen Neokolonialismus. Diese Modernisierungsversuche durch eine stark forcierte institutionalisierte Konfliktregulierung oder einige Bildungsprogramme, im Charakter eines Workshops, gehen, wie der zitierte Interviewpartner Mohsen darlegte, an den Realitäten der afghanischen Bevölkerung vorbei und können somit auch dem Nachhaltigkeitsaspekt der Entwicklungshilfe nicht Rechnung tragen.

Für sich allein betrachtet erscheint das Bourdieu'sche Modell der Habitusformen⁴⁶ pessimistisch und könnte einfach als apodiktisches Menschenmodell abgelehnt werden. Eine der wichtigsten Definitionen der Bourdieu'schen Strukturanalyse ist jedoch folgende:

„[...] Die für einen spezifischen Typus von Umgebung konstitutiven Strukturen (etwa die eine Klasse charakterisierenden materiellen Existenzbedingungen), die empirisch unter der Form von mit einer sozial strukturierten Umgebung verbundenen Regelmäßigkeiten gefasst werden können, erzeugen Habitusformen, d.h. Systeme dauerhafter Dispositionen, strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Praxisformen und Repräsentationen, die objektiv ‚geregelt‘ und ‚regelmäßig‘ sein können, ohne im geringsten das Resultat einer gehorsamen Erfüllung von Regeln zu sein.“ (Bourdieu 1979: 164f)

Acht Jahre nach dem einflussreichen Werk *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* aus dem Jahre 1972, publizierte Bourdieu im Jahre 1980 seine ausgereifteren Ideen zum Habitus-Begriff in *Le sens de pratique*, das 1987 in deutscher Übersetzung unter

45 Vgl. Interview Nr. 14, mit Mohsen im Wohnzimmer des Lebensraumes meines Vaters am 3. November 2014 in Kabul: 182f. Da in den afghanischen Medien genau verfolgt wird, wer von den politischen Repräsentant*innen, über wie viele Häuser und Kapital verfügt, habe ich mich hier auf die Beschreibung „im Wohnzimmer des Lebensraumes meines Vaters“ bezogen. Er verfügt über kein eigenes Haus in Kabul. In diesem Interview bezieht sich Mohsen auf den vierteljährlichen Bericht des *Special Inspector General for Afghanistan Reconstruction* (SIGAR) für Januar und Februar (SIGAR 2013: 3). Die USA gaben dort an, bis Ende des Finanzjahres 2013 mindestens 100 Milliarden US-Dollar für Entwicklungsprojekte in Afghanistan investiert zu haben.

46 Kraus und Gebauer weisen darauf hin, dass die Pluralform des Habitus aus dem lateinischen fälschlicherweise als „Habitusformen“ übersetzt wird. In dieser Verwendung werde suggeriert, dass es mehrere unterschiedliche Formen des Habitus gäbe, deshalb verwenden sie das Wort „Habitus“ im Plural mit einem lang gelesenen „u“ (Kraus/Gebauer 2010: 7).

dem Titel *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* veröffentlicht wurde.⁴⁷ Bourdieus flüssiger übersetzte und leserfreundlichere Habitus-Auffassung lautet nun: „Als Produkt der Geschichte produziert der Habitus individuelle und kollektive Praktiken, also Geschichte, nach den von der Geschichte erzeugten Schemata; er gewährleistet die aktive Präsenz früherer Erfahrungen, die sich in jedem Organismus in Gestalt von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen und die Übereinstimmung und Konstanz der Praktiken im Zeitverlauf viel sicherer als alle formalen Regeln und expliziten Normen zu gewährleisten suchen.“ (Bourdieu 1987b: 101) Mit Bourdieus theoretischen Ansätzen wurde die subjektive Erschließung der Welt nicht mehr als nicht-wissenschaftlich gewertet, sondern als Methode, die Akteure mit empathischem Verständnis empirisch zu erforschen, zudem mit Distanz durch die Selbstreflexion als Forscher*in und zugleich durch die alltägliche Praxis in der Lebenswelt erklären und verstehen zu können (Lange-Vester/Teiwes-Kügler 2013: 157).

Im nächsten Schritt ermöglicht diese Theorie des Habitus, des Feldes und des Kapitals, so wie Maurer und Schmidt weiter erklären, die tatsächliche Sozialstruktur⁴⁸ und die für die Arbeit angestrebte Netzwerkanalyse zwischen Elitefraktionen zu erklären: „Zur Lösung der Orientierungsfrage muss also erklärt werden, *wann, wie und welche Deutungs- und Wahrnehmungsmuster* handlungsleitende Wirkungen entfalten, um daraus auf deren Wirkungsweise und konkrete soziale Effekte schließen zu können.“ (Maurer/Schmid 2010: 161, Herv. i. O.) Bourdieus Habitus-Verständnis, hergeleitet aus seinen soziologischen Beobachtungen, haben ein etwas deterministisches und unveränderbares Menschenbild entworfen, mit dem sich die Gesellschaft in milieuspezifische Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata einordnen lässt. Dieses Modell bedeutet jedoch nicht, dass Praktiken immer unveränderbar bleiben. Getreu seinem Husserl'schen Verständnis ist es ein großer Schritt, die Strukturen und die Reproduktion dieser Strukturen und Praktiken erklären und verstehen zu können. Diese Publikationen haben ihn bereits im Algerien-Konflikt als auch in Frankreich als Universitätsprofessor zu einer kontroversen Figur werden lassen. Denn Bourdieus erklärende und verstehende Analysen decken vertikale Ungerechtigkeitsstrukturen und sich vornehmlich zugunsten der Eliten reproduzierende Milieus auf. Andere Milieustrukturen, die sich eher zum Leidwesen des Proletariats entwi-

47 Kraus und Gebauer (2010) weisen in ihrer Einleitung auf die schwierigen und zum Teil immer noch nicht übersetzten Werke Bourdieus hin, zum Teil seien auch die Übersetzungen sehr hölzern und ein Teil der genaueren und feineren Präzision des Französischen sei verloren gegangen. Zur Einführung in Bourdieus Welt empfehlen sie als leserfreundlichere Variante die übersetzten Interviews (ebd.: 7).

48 Hradils folgende Definition des Wortes „Sozialstruktur“ erlaubt es, über nationalstaatliche Grenzen hinweg, gesellschaftliche Strukturen beispielsweise auch einer afghanischen Diaspora, die über mehrere Generationen und Kontinente verteilt ist und dennoch miteinander kulturell, sozial und unter ökonomischen Gesichtspunkten in Verbindung steht, zu untersuchen. In Hradils Worten die Strukturanalyse für „Gesamtheit der relativ dauerhaften sozialen Gebilde (Gruppierungen, Institutionen, Organisationen) einer Gesellschaft, der sozialen Beziehungen und Wirkungszusammenhänge innerhalb und zwischen diesen Gebilden sowie deren Grundlagen“ (Hradil 2004: 14).

ckelt haben, eröffnen den Privilegierten einen kritischen Blick auf einen normativen Wahrheitsgehalt der gesellschaftlichen Missstände. Bei der Analyse der Gesellschaften, in denen die staatlichen Strukturen schwach ausgeprägt sind, haben auch Mielke, Schetter und Wilde bereits aus folgenden Gründen Bourdieus Modell herangezogen: „Most pronouncedly Pierre Bourdieu (1979/1996) elaborated that power is constantly produced and an outcome of social interactions manifest in permanent dialectic interplay between the structuring structure and the structured structure.“ (Mielke/Schetter/Wilde 2011: 14)

Auch wenn Bourdieu von Machtverhältnissen mit einer strukturierenden und einer strukturierten Struktur ausgeht, erklärt Wacquant jedoch, dass Bourdieu im Vergleich zu den italienischen Elitentheoretikern, Pareto und Mosca, nicht von einem Verhältnis zwischen Herrschenden und Beherrschten als festes und notwendiges Ordnungs-Konstrukt ausgeht. In diesem Zusammenhang erklärt Bourdieus Kollege Wacquant:

„Schon deshalb nicht, weil die entwickelten Gesellschaften keinen einheitlichen Kosmos bilden, sondern differenzierte, partiell totalisierte Größen darstellen, bestehend aus einem Ensemble von Feldern, die, auch wenn sie sich überschneiden, zunehmend selbstregulierend sind und ihre jeweils eigenen Herrschenden und Beherrschten haben. [...] Für ihn sind die sozialen Gesetze zeitlich und räumlich begrenzte Regelmäßigkeiten, die solange existieren, wie man die institutionellen Bedingungen bestehen lässt, die ihnen zugrunde liegen.“ (Wacquant 2006: 83f)

Wo der Habitus⁴⁹ die Analyse der sozialen Gesellschaftsstruktur und die handlungsleitende Praxis⁵⁰ der Akteure in ihren Milieus ermöglicht, ergänzen sich hier noch zwei weitere wichtige Komponenten, die noch nicht explizit erklärt wurden und für

49 In Bourdieus detaillierten Untersuchungen werden milieuspezifische bzw. habituelle Dispositionen kategorisiert. Eine tatsächliche Körperlichkeit und Räume der Menschen werden spezifiziert und in vorhandene soziale Differenzen und Gewohnheiten geteilt. Bourdieu beobachtete in den unterschiedlichen Milieus zwischen Bäuer*innen, Arbeiter*innen, Intellektuellen und Aristokrat*innen in Frankreich körperliche Unterschiede in der Gangart, bei der Kleidung, in der Sprache, bei den Essgewohnheiten und den ausgeübten Hobbies. Die Unterschiede manifestierten sich auch zwischen den Geschlechtern, so dass er eine geschlechterspezifische gerade Haltung beim männlichen kabyllischen Bauer und eine krumme Haltung bei der weiblichen Bäuerin sah. Diese distinktierten milieuspezifischen Körperlichkeiten repräsentieren auch die Rolle der jeweiligen Akteure im gesellschaftlichen System und sind für eine*n gute*n Beobachter*in plastisch lesbar. Diese Vorlieben und Gewohnheiten erhob er mit der Korrespondenzanalyse anhand von Fragebögen und wertete diese aus (Bourdieu 1987: 409, 800-810).

50 Nassehis Definition des Bourdieu'schen Praxisbegriffes: „Der soziale Sinn dieses Handlungssettings liegt vielmehr darin, dass die beiden Akteure gerade in ihrer sozialen Relationalität eine soziale Struktur *praktisch* reproduzieren, die in ihren Selbstbeschreibungen womöglich gar nicht auftauchen würde. *Praxis* ist für Bourdieu derjenige Ort, an dem sich Akteure begegnen und an dem sie unhintergebar darauf zurückgeworfen werden, sich innerhalb eines relationalen Geschehens zu positionieren und dieses Geschehen zu reproduzieren.“ (Nassehi 2004: 160, Herv. i. O.)

die Analyse der afghanischen Patronage-Klientel-Netzwerke unabdingbar sind: *Ers- tens der soziale Raum, zweitens das Feld der Macht und drittens die vier unter- schiedlichen Arten der Ökonomie der Praxis*. Der letzte Punkt die *Ökonomie der Praxis* wird in Kapitel 5 *Empirie und das besondere Feld* den gesamten empirischen Komplex einleiten. Zum besseren Überblick wird hier die Theorie Bourdieus in einer vereinfachten Formel präsentiert, um den Zusammenhang seiner Termini für die Un- tersuchung der afghanischen Sozialstruktur vorab vereinfacht sichtbar zu machen: „[(Habitus) (Kapital) + Feld = Praxis.“ (Bourdieu 1987: 175)

Zum ersten Punkt des sozialen Raumes erweitert Bourdieu seine Definition um den Marx'schen Klassenbegriff und bietet gleichzeitig einen erweiternden Lösungs- ansatz über die Relationen zwischen Besitzer*innen der Produktionsmittel und der arbeitenden Klassen ohne Macht über die Produktionsmittel an. Der Soziologe er- möglicht so die komplizierteren Schattierungen einer nicht nur industrialisierten, sondern auch einer stark bürokratisierten Gesellschaft zu erfassen:

„Man kann die Existenz von Klassen verneinen, ohne den Kern dessen zu verneinen, was die Befürworter dieses Begriffs mit seiner Hilfe meinen betonen zu müssen, nämlich die *soziale Differenzierung*, die zum Ursprung von individuellen Antagonismen und mitunter auch kollek- tiven Konfrontationen zwischen den auf unterschiedlichen Positionen im sozialen Raum plat- zierten Akteuren werden kann.“ (Bourdieu 1985a: 49, Herv. i. O.)

Bourdieu ersetzte die Vorstellung der Klassenkämpfe mit denen der umkämpften so- zialen Räume, wobei er den sozialen Raum als Distributionsstruktur der Machtfelder betrachtet. Der hier zu klärende zweite Punkt der Machtfelder kann als kleinere Räume des großen sozialen Raumes mit unterschiedlichen Machtansprüchen defi- niert werden und in Bourdieus Worten klingt dies so:

„Dies ist gemeint, wenn ich den gesamten sozialen Raum als ein *Feld* beschreibe, das heißt zu- gleich als ein Kraftfeld, das für die in ihm engagierten Akteure eine zwingende Notwendigkeit besitzt, und als ein Feld von Kämpfen, in dem Akteure mit je nach ihrer Position in der Struktur des Kraftfeldes unterschiedlichen Mitteln und Zwecken miteinander rivalisieren und auf diese Weise zu Erhalt oder Veränderung seiner Struktur beitragen.“ (Ebd.: 49f, Herv. i. O.)

Diese beiden Begriffe des sozialen Raumes und des Feldes beziehen sich auf die grö- ßere Betrachtungsweise zwischen der Struktur des sozialen Raumes und der Relation zwischen den Machtfeldern. Wobei die *Ökonomie der Praxis*, der dritte Punkt, die Möglichkeit eröffnet, sowohl Strukturen als auch Funktionen „des Kapitals in allen seinen Erscheinungsformen“ (Bourdieu 1983: 184) zu analysieren und sie gewisser- maßen der Deutungshoheit der Wissenschaftstheorie für die Soziologie bereitzustel- len (Kap. 5 *Empirie und das besondere Feld*).

Im nächsten Abschnitt werden aufgrund der hypothesengenerierenden Herange- hensweise der vorliegenden empirischen Doktorarbeit, auch die in der Forschungsli- teratur vorhandenen empirisch gesättigten Theorien und Schemata zur friedenskonso- lidierenden Elitekonstellationen in Transformationsgesellschaften dargelegt.

3.3 ELITENKONSTELLATIONEN IN TRANSFORMATIONSGESELLSCHAFTEN

Die Transformationsforscher*innen haben die Umwälzungen insbesondere in südeuropäischen, lateinamerikanischen und ehemaligen Sowjetrepubliken untersucht (Merkel 2008; Croissant/Merkel 2004; Lijphart 1999; Linz/Stepan 1996; O'Donnell/Schmitter 1986). Die Forschungsergebnisse dieser Transformationsprozesse sind insofern für die folgende Untersuchung interessant, als sie bereits das Instrumentarium für eine analytische Herangehensweise an Gesellschaften, die sich in einem Transformationsprozess befanden, bieten. Insbesondere die Definitionen und bisherigen Modelle und Prognoseaussichten zu einem angestrebten Elitenkonsens neu etablierter Staaten zwischen verfeindeten und opponierenden Elitefraktionen wird im Rahmen dieser Arbeit zusätzlich zum empirischen Fundus mitberücksichtigt (Higley/Burton 2006; Higley/Burton 1998; Burton/Higley 1987).

Die nachfolgenden, kurz aufgeführten Kategorien wirken schematisiert, aber sind dennoch empirisch fundiert und anhand von Ländern Südamerikas, Asiens und der ehemaligen Sowjetrepubliken gesättigt worden. Zu den wichtigsten Transformations-theoretikern gehören Higley und Burton, die bereits in den 1980er Jahren die unterschiedlichen Formationen zwischen Elitefraktionen auch für die europäischen Staaten – während der europäischen Nationengründungen von 1500 bis 1800, des Faschismus im 20. Jahrhundert, nach dem Zweiten Weltkrieg und insbesondere für postkoloniale Staaten untersucht und anschließend kategorisiert haben. Im Idealfall, erklärt Higley in seinem Vorwort, gibt es einen tautologischen Zusammenhang zwischen der Praxis einer liberalen Demokratie, dem von den Eliten eingeführten politischen Verhalten und den Institutionen. Die Eliten müssten die *politics*⁵¹ einer liberalen Demokratie praktizieren, um im Gegenzug die Ergebnisse einer liberalen, demokratischen *politics* zu erhalten (Higley 2007: 3). In diesem tautologischen Wechselspiel würden die Massen sukzessive der neuen liberalen Ordnung zustimmen und sie adaptieren, auf diese Weise entstünde eine *consensually united elite* in liberalen Demokratien.

Wie kamen diese Transformationstheoretiker zu diesem Ergebnis und inwiefern ist es für die vorliegende Elitenanalyse der jeweiligen Elitefraktionen in Afghanistan hilfreich, diese Kategorien auf die afghanischen Elitefraktionen anzuwenden? Die jeweiligen Elitefraktionen, die in der derzeitigen Nachkriegsordnung und Transfor-

51 Die englischen Begriffe, *politics*, *policies* und *polity*, werden auch im deutschsprachigen Raum in der Politikwissenschaft mit den englischen Termini verwendet, da es keine adäquaten Übersetzungen für sie gibt. Hier sind die drei Definitionen von Schubert und Klein: „Politics bezeichnet den aktiven, durch Verhandlung und Tausch, durch Konflikt und Konsens gekennzeichneten Prozess der politischen Gestaltung (z.B. die Politik der Parteien, der Interessenverbände).“ (Schubert/Klein 2016a) „Policy bezeichnet den inhaltlichen (den materiellen) Teil von Politik, wie er im Deutschen üblicherweise durch verschiedene Politikbereiche angegeben wird (z.B. Wirtschafts-, Umwelt-, Verkehrspolitik).“ (Schubert/Klein 2016b) „Polity bezeichnet das institutionelle (z.B. verfassungsrechtlich geschaffene) Normengefüge und die sich hieraus ergebenden Ordnungen, politischen Verfahren etc. (z.B. grundsätzliche Regelungen zum Schutz von Minderheiten).“ (Schubert/Klein 2016c)

mationsphase (2015 bis 2024) um die Repräsentation ihrer jeweiligen Partikularinteressen fürchten und wegen der jahrzehntelangen kriegerischen Auseinandersetzungen Misstrauen gegeneinander hegen, sollten über eine pragmatische Kooptationsstrategie idealerweise zu einer stabilen Version der Staatsorganisation gelangen. Könnte die Transformationstheorie in Bezug auf verschiedene Elitekonfigurationen potenzielle und erfolgsversprechende Strategien auch für Afghanistan anbieten?

Die Transformationsforscher halten insofern weiterhin an Paretos und Moscas Idee der Elitenherrschaft fest, als dass sie die Dynamik zwischen den Elitenvertreter*innen und den Massen als ein interdependentes Verhältnis, das den Bestand und den Grad der Stabilität eines Regimes beeinflusst, begreifen, und für relevant und beachtenswert halten: „There is probably always a broad interdependence between elites and mass publics in the sense that mass interests and orientations constitute *parameters* within which elites can effectively and safely act. Elites who violate these parameters risk coming to grief. But the mass parameters are wide and they leave elites with a range of choices that are decisive for creating and sustaining.“ (Higley 2007: 250, Herv. i. O.) Diese Definition des Verhältnisses ist bereits in der politisch fragilen Situation Afghanistans mit einer schwachen Zivilgesellschaft und einer Atmosphäre der politischen Spannungen entlang der Grenzen zwischen den ethnopolitischen Gruppierungen zu sehen.⁵² Die Dynamiken sind meist darin begründet, dass sie von den ethnischen Führer*innen geschürt werden; u.a. sind diese auch deshalb leicht zu instrumentalisieren, weil der Staat das Gemeinwohl, angefangen bei der Sicherheit über den Zugang zur Bildung bis hin zu einer ausreichenden Anzahl von Arbeitsplätzen nicht in dem Maße, wie es notwendig wäre, garantieren kann.

Die politischen Eruptionen nach den Stimmenauszählungen des ersten Wahlausgangs am 5. April 2014 der Präsidentschaftswahl und dann insbesondere nach dem zweiten Wahldurchgang am 14. Juni 2014 für die Stichwahl zwischen Abdullah und Ghani, sorgten für rhetorisches Säbelrasseln, aber auch zahlreiche Demonstrationen. Die Situation während der Stimmenauszählung wird im empirischen Teil, der sich mit Kabul beschäftigt, behandelt. Sie wurde auch auf institutioneller Ebene diskutiert, insbesondere die umstrittene Rolle der IEC und der IECC stand im Zentrum (van Bijlert 2016b; Suroush 2014). Während der Verhandlungen vor der eigentlichen Vertragsunterzeichnung für die Regierung der Nationalen Einheit wurde die *Special Electoral Reform Commission* (SERC) im Juli 2015 gegründet, auch um das angespannte Verhältnis des Abdullah-Lagers zur IEC zu umgehen. Da diese Thematik auch im Zusammenhang mit der Eliten-Massen-Dynamik steht, sei hier an dieser Stelle zudem angemerkt, dass die Demonstrationen für die jeweiligen Präsidenten

52 Die schlechte Sicherheitslage durch die Bombenanschläge der Taliban, der *da'ish* (IS) und die jeweiligen zurückeroberten Bezirke um die Provinzstädte müssten getrennt und umfassender analysiert werden. Hier sei nur erwähnt, dass im quartalsweise veröffentlichten Bericht des SIGAR vom Juli 2016 sich nur noch 286 der insgesamt 407 Bezirke unter der Kontrolle der Regierung befinden. Es befinden sich 36 Bezirke in 15 Provinzen unter der Kontrolle der Taliban oder der *da'ish* und gefährdet sind 104 Bezirke. In Prozentzahlen bedeutet es, dass 65 Prozent des Landes bei den Datensammlungen am 28. Mai 2016 unter der Kontrolle oder zumindest weiterhin unter dem Einfluss der afghanischen Regierung sind (SIGAR 2016: 86).

schaftskandidaten meist von ethnopolitischen Gruppenzugehörigkeiten gesteuert wurden. Es kam zu realen Drohgebärden der politischen Machthaber von unterschiedlichen bewaffneten Gruppierungen. Hier sind drei *governance*-Dimensionen des SFB700 in Ansätzen angesprochen, denn sie betreffen *die Rechtsstaatlichkeit, die Sicherheit und die Wohlfahrt*, die die Klientel in Konfliktländern aufgrund des essenzielleren Charakters dieser Bereiche mit mehr Nachdruck einfordert.⁵³ Wer kann diese öffentlichen Güter für eine gute Regierungsführung steuern? Für die Transformationsforscher ergibt sich die Antwort aus der Tradition mancher Elitentheoretiker.

Als Eliten definieren die Transformationsforscher, Field, Higley und Burton, Personen die über die höchsten Positionen in ressourcen-reichen, politischen, wirtschaftlichen, militärischen, professionellen, kommunikativen und kulturellen Organisationen und Bewegungen einer Gesellschaft verfügen (Field/Higley/Burton 1997: 175). Diese Tatsache führt sie zu weiteren Rückschlüssen, die in den politischen *outcomes* sowohl auf der Funktions- als auch auf der Strukturebene als zwei parallele Dimensionen zu beobachten sind:

„[...] the extent of structural integration, and the extent of value consensus. Structural integration involves the relative inclusiveness of formal and informal networks of communication and influence among the persons, groups and factions in a national elite. Value consensus involves the relative agreement among these persons, groups and factions about formal and informal rules and codes of political conduct and about the worth of existing political institutions.“ (Ebd.: 175)

Ausgehend von den zwei Dimensionen – über die Spannweite der strukturellen Integration und des Wertekonsenses – zwischen den nationalen Eliten stellten sie nach den Untersuchungen drei Kategorien der Elitenkonfigurationen auf: die konsensual geeinte, die ideologisch geeinte und die uneinige Elite. *Die uneinige Elite*: Bei dieser nationalen Elitenkonfiguration gibt es kaum bis überhaupt keine Überschneidungen zwischen den Netzwerken oder den Kommunikationswegen zwischen den Elitefraktionen, weshalb sich die strukturelle Integration zwischen den unterschiedlichen Gruppierungen und der Durchschnitt des überschneidenden Wertekonsenses auf ein Minimum belaufen. Meist werden sogar der Kampf um die Vorherrschaft und die Differenzen zwischen den Widerstandskämpfern wegen ihres unüberbrückbaren Misstrauens mit Gewalt ausgetragen. Die politischen Verhandlungsprozesse erscheinen als Nullsummenspiel und die Politik als Krieg.

Die konsensual geeinte Elite: Die konsensual geeinte Elite ist in eine gemeinsame vorherrschende Struktur integriert, die unterschiedlichen Fraktionen und Eliten-Sektoren kooperieren miteinander und bilden somit eine Art intersektorales Netzwerk, in dem keine Fraktion oder kein bestimmter Elitesektor (aus der Wirtschaft, der Politik, Religion etc.) die andere dominiert. Im Bereich des Wertekonsenses kön-

53 In ihrem Aufsatz haben sich Daxner und Schrade auf die folgenden drei Bereiche des *governance*-Ansatzes für die Analyse der afghanischen Hochschulpolitik konzentriert: „When using a rough and simple description of the discourse on governance as it is leading research in the SFB 700, we distinguish between the dimension of **rule of Law**, the field of **welfare-governance** and the aspect of **security**.“ (Daxner/ Schrade 2013: 12, Herv. i. O.)

nen in der Öffentlichkeit der jeweiligen unterschiedlichen Elitesektoren und -fraktionen Meinungsverschiedenheiten und sogar ideologische Unterschiede kundgetan werden, aber es besteht ein Grundkonsens über die Austragungsart des politischen Verhaltens und die institutionellen Regulierungsmechanismen werden anerkannt und respektiert. In dieser Idealform der Elitenkonfiguration halten die Eliten Themen, die zum Aufruhr und zu Konflikten führen könnten, in Schach. Insgesamt bleibt der Wettbewerb um politische Macht ein positives Summenspiel und Politik wird als Aushandlungsprozess betrachtet.

Die ideologisch geeinte Elite: Die strukturelle Integration in dieser Form der Elitenkonfiguration ist äußerst ausgeprägt, weil die Kommunikationswege und Netzwerke zentralisiert sind oder über wenige zentrale Eliten laufen. Der Wertekonsens ist äußerst homogen, da keine Elitenvertreter*innen abweichende Meinungen, andere ideologische Auffassungen oder *policy*-Vorstellungen äußern. Stattdessen bestärken sie in öffentlichen Stellungnahmen ihre Konformität zur herrschenden Ideologie, religiösen Doktrin, oder ethnischen Abstammung und sie repräsentieren die *policies* und die Inhalte, die von der obersten Instanz konstruiert werden. Zumindest wird nach außen der Eindruck eines monolithischen Blockes signalisiert, für den keine sichtbaren Aushandlungsprozesse oder kriegerischen Auseinandersetzungen vollführt werden müssen. Im Gegenteil, die Mitglieder dieser Konfiguration nehmen diese Proklamationen und Regulierungsmechanismen eher als ideologische Wahrheiten wahr (Higley 2007: 14). Als Beispiel für eine ideologisch geeinte Elite nennt er die Taliban-Herrschaft von 1996 bis Ende 2001: „[...] Taliban leaders certainly constituted an ideologically united elite until they and their forces were decimated by U.S. air attacks and driven from power by U.S. and U.S. backed Northern Alliance militaries in late 2001.“ (Higley/Burton 2006: 21)

Die empirischen Untersuchungen dieser Elitenkonfigurationen haben folgende idealtypische Regimetypen ergeben:

Tabelle 3: Annahmen zu Regimeformen je nach Elitenkonfiguration

<i>Elite Configuration</i>	<i>Regime Type (and Subtypes)</i>
Consensually united	Stable representative (liberal oligarchy/democracy)
Ideologically united	Stable unrepresentative (totalitarian/theocracy/ethnocracy)
Disunited	Unstable representative (illiberal democracy)
Disunited	Unstable representative (monarchical, authoritarian, sultanistic, post-totalitarian/theocratic/ethnocratic)

Quelle: Higley/Burton 2006: 19

Diese hier dargelegten Schemata von Elitenkoalitionen haben sich nach Higley in der Vergangenheit in seltenen Fällen und nun in noch unwahrscheinlicheren Kombinationen zu einer erstrebenswerten *consensually united elite* innerhalb einer liberalen Demokratie⁵⁴ entwickelt:

- 1) *Settlement*: Wenn verfeindete und sich bekämpfende Eliten ihre grundlegenden Dispute auf eine schnelle, aber wohlüberlegte Weise beilegen, wobei sie sich eigentlich auf eine ungewisse Situation mit den anderen Eliten einlassen. Beispiele sind England von 1688 bis 1689, Schweden im Jahre 1809, Kolumbien von 1957 bis 1958 und Venezuela im Jahre 1958, Mexiko im Jahre 1929, Costa Rica im Jahre 1948, Spanien und die Dominikanische Republik in den späten 1970er Jahren (Burton/Gunther/Higley 1992: 14). Diese Beilegungen waren meist mit hohen und blutigen Verlusten für die jeweils verfeindeten Elitefraktionen verbunden; nach Verhandlungen entschieden sich die opponierenden Fraktionen dann aber relativ schnell zu einer Kooperation (ebd.: 13-24).
- 2) *Colonial opportunities*: In dieser politischen Situation haben lokale Elitenverbände über längere Perioden repräsentative Politik ausgeübt und parallel Gruppierungen zur Erlangung der nationalen Unabhängigkeit geleitet. Zu den positiven Beispielen zählt Higley die Kolonien, die der Britischen Krone unterstanden, wie Indien, Ceylon (Sri Lanka), Malaysia, Jamaika, Barbados und Südafrika (Higley/Burton 2006: 95). Bei den französischen Kolonien kann der Senegal als Beispiel einer erfolgreichen Dekolonialisierung genannt werden, auch hier hat sich eine stabile und konsensual geeinte Elite herausgebildet.⁵⁵
- 3) *Convergences*: Bei dieser dritten Form handelt es sich um eine Konvergenz zwischen den größten gegeneinander opponierenden Elitefraktionen, die jedoch aufgrund der politischen Situation, der institutionellen Verfahren und aufgrund von Wahlergebnissen erkennen, dass sie durch eine Koalition die Mehrheit und

54 Der Begriff der liberalen Demokratie wurde bis zu dieser Stelle in der Doktorarbeit als universal und erstrebenswert für alle Nationalstaaten übernommen. In Kapitel 3.3 *Konflikttheorie* wird über den Begriff des Liberalismus und seinen Wert als Doktrin für die Intervention und die Friedensbildungsmissionen im Rahmen von Staatsbildungsprojekten kritisch reflektiert. Diamond erklärt in seinem Aufsatz zur dritten Welle der Demokratisierung in einer Fußnote, dass er den Begriff „liberal“ nicht nur ökonomisch versteht, sondern auf die individuellen Freiheiten innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft mit Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit etc. ausweitet (Diamond 1996: 10f). Dieser Ansatz, bezogen auf das freie Individuum, sei nicht entgegengesetzt zu kommunitaristischen Auffassungen zu verstehen, und somit auch auf ostasiatische Staaten anwendbar, was bereits in Südkorea und Taiwan empirisch erwiesen ist.

55 Im Detail analysiert Higley auch die historischen und politischen Bedingungen einiger kolonialisierter Länder in Europa, die sich sowohl ihre Unabhängigkeit erkämpfen konnten, als auch eine konsensual geeinte Elite etabliert haben. Als Beispiele führt er Norwegen an, das unter der Herrschaft Schwedens stand, sowie die Niederlande, die unter der Herrschaft Spaniens waren. Norwegen erkämpfte sich seine Unabhängigkeit im Jahre 1566 und Schweden im Jahre 1581 (Higley/Burton 2006: 49f).

somit Regierungsmacht in der Exekutive erhalten können. Daraufhin werden die anderen, nicht-Regierungseliten, um an die legitime Macht gelangen zu können, diese institutionellen Regelabläufe einer *electoral democracy*⁵⁶ anerkennen und im Idealfall versuchen, sich im Rahmen der vorhandenen Institutionen mit demokratischen Mitteln zu überbieten. Bei dieser dritten Transformationsmöglichkeit geht es um eine Konvergenz gemeinsamer politischer Werte zwischen uneinigen Eliten, die um die Gunst ihrer Wählerschaft mit friedlichen Mitteln werben, ohne dass sie den status quo gefährden (ebd.: 4). Als historische Beispiele erklären Burton, Gunther und Higley ausführlich die politischen Konvergenzen zwischen den Eliten in Frankreich von 1986 bis 1988 und in Norwegen und Dänemark im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts; außerdem führen sie die Abnahme des Antagonismus zwischen den Eliten in Japan und Italien in den 1960er bis 1980er Jahren und in Griechenland seit den 1970er und 1980er Jahren an (Burton/Gunther/Higley 1992).

Nach den Untersuchungen dieser Länder kamen Higley und seine Kollegen zu pessimistischen Prognosen. Diese Transformationsforscher schätzen auf der Grundlage der bisherigen empirischen Auswertungen im postkolonialen Zeitalter eine *elite convergence* zwischen uneinigen Eliten zu einer konsensual geeinten Elite eher als unwahrscheinlich ein. In seiner Zusammenfassung in Bezug auf die analysierten internationalen Transformationsländer schreibt Higley: „Our point is that disunited elites do indeed constitute a vicious circle from which escape is exceptionally difficult. Memories of historical misdeed and resentments of recent and current actions concatenate and become edifices of mistrust, fear, and hate.“ (Higley/Burton 2006: 185) Zudem weist Higley, angelehnt an eine von Jack Snyder zusammengestellte Liste von 27 Ländern darauf hin, dass uneinige Eliten auf die ethnopolitischen Zugehörigkeiten rekurren, um ihre kriegerische Politik durchzusetzen. Für diese 27 Länder, zu denen er auch Afghanistan zählt, unterstreicht Higley, dass es schwierig sei, Zeichen einer Konvergenz oder gar einer Übereinkunft zu erkennen (ebd.: 187).⁵⁷

56 Diamond (1999) beschreibt die *electoral democracy* als eine Demokratie mit minimalen Erfordernissen an Freiheit, so dass von einem ernsthaften und bedeutungsvollen Wettbewerb nicht die Rede sein könnte. Zu den grundsätzlichen Freiheiten gehören beispielsweise die Rede-, Presse-, Versammlungs- und Organisationsfreiheit. Jedoch werden diese Grundprinzipien in einer legitimen, lebendigen und vor allem liberalen Demokratie ernster genommen als in Wahldemokratien, in denen lediglich Wahlen ohne eine Parteienlandschaft, eine ernstzunehmende Opposition und ohne Achtung der Menschenrechte durchgeführt werden (Diamond 1999: 8ff).

57 Zu den aufgezählten 27 Ländern gehören: Afghanistan, Äthiopien, Angola, Aserbaidschan, Bangladesch, Bosnien, Burundi, Georgien, Guatemala, Indonesien, der Irak, Kenia, Kroatien, der Libanon, Marokko, Myanmar, Moldawien, Nigeria, Pakistan, Russland, Ruanda, Serbien, Sri Lanka, Sudan, Tschad, die Türkei und Zypern (Snyder 2000). Außerdem würde Higley diese Liste auf weitere Länder, wie Bolivien, Fidschi, die Elfenbeinküste, Peru, Thailand, Tadschikistan und Usbekistan erweitern, denn auch dort gibt es uneinige Eliten,

Jedoch lässt der Transformationstheoretiker die Leser*innen nicht mit diesem pessimistischen Ausblick zurück. Ein Ausweg aus dem Teufelskreis des Misstrauens und der Unsicherheit zwischen den um die Macht kämpfenden Elitefraktionen könnte die Struktur einer liberalen Oligarchie sein, die den einflussreichsten Elitefraktionen einen gewissen Wohlstand verschafft (ebd.: 188). Übertragen auf den afghanischen Kontext wären die Elitefraktionen mit einer *Mittelstands-Klientel*, die bereits bei der Vergabe offizieller Ämter, der Wiederaufbau- und Minenverträge, der Stipendien, der Parlamentssitze nach ethnopolitischer und ethnokonfessioneller Abstammung ein Versorgungssystem aufgebaut haben, in der bereits bestehenden Ordnung eine mögliche Basis für die Entstehung einer liberalen Oligarchie nach Higleys Vorstellungen. Da sowohl die etablierten Eliten als auch ihre jeweilige Klientel Angst um den Verlust ihrer neu erlangten Stabilität und ihres Wohlstandes haben, könnte dieses Patronage-Klientel-Netzwerk als stabilisierende Form einer liberalen Oligarchie fungieren, und schließlich könnte dies die Grundlage für die Transition zu einer stabilen Demokratie bilden. Dass die unterschiedlichen Eliten in dieser Hinsicht ähnliche Ansichten vertreten, begannen beim *status quo* sowie eines wünschenswerten Idealzustandes von der Regierungsführung bis zur alltäglichen Diskriminierung, zeigt sich auch im empirischen Teil.

Die Definition der drei möglichen Elitekonfigurationen (*disunited elites*, *consensually united elites*, *ideologically united elites*) leitet zu den drei Kategorien der Eliteformationen über und verhält sich komplementär zum *governance*-Ansatz und dem akteurzentrierten Institutionalismus, der in Kapitel 2 für die theoretische Herangehensweise an die Eliten-Analyse definiert wurde. Denn auch die *governance*-Theorie geht von einem strukturierenden bzw. institutionalisierenden Phänomen aus und der akteurzentrierte Institutionalismus ermöglicht diese von den Akteuren ausgehende Strukturierung auch auf institutioneller Ebene und sogar als Wechselwirkung zu untersuchen. Zur Erinnerung sei an dieser Stelle nochmal die *governance*-Theorie des SFB 700 zitiert: „[...] we define *governance* as institutionalised modes of coordinating social action aiming at the implementation of binding rules and the provision of public goods. This definition implies that the provision of law, order, and security, public goods and services, as well as development, welfare, and so forth are all *governance* functions.“ (Nijat et al. 2016: 1)

Wie bereits in der Transformationstheorie dargelegt, geht es bei der Kategorisierung der Situation der Eliten u.a. auch um die *Spannweite der strukturellen Integration und den Durchschnittswert des Wertekonsenses* zwischen den verfeindeten Eliten. Bei der Untersuchung der gesellschaftlichen Strukturen und der formellen sowie informellen Netzwerke, in denen über die Partizipationsmöglichkeit der Mitglieder einer Gesellschaft entschieden wird, kann die Permeabilität und Transparenz sowie Teilhabemöglichkeit der Bürger*innen, basierend auf dem Anspruch gleicher und gerechter Aufnahmechancen und basierend auf Entscheidungsfindungsprozessen, hervorgehen, um insbesondere nach Konfliktsituationen und kriegerischen Auseinandersetzungen eine staatliche Repräsentation und Legitimation zu genießen. Im Bereich eines Wertekonsenses kann die Untersuchung der einflussreichsten Eliten einer Ge-

die weiterhin ethnopolitische und ethnoreligiöse Ressentiments anheizen (Higley/Burton 2006: 204).

sellschaft dazu beitragen, die Meinungen und Überschneidungen zu Werten, zu politischen Aushandlungsprozessen und zur Anerkennung der vorhandenen Institutionen zu analysieren. Im afghanischen Kontext scheint ein erster Blick auf das Spektrum der unterschiedlichen Elitefraktionen darauf hinzuweisen, dass dort eher uneinige Elite das Bild dominieren; auch wenn unter Karzais Regentschaft die Strategie unterschiedlicher Kooptationen verfolgt wurde und seit September 2014 nach unblutigen Wahlen erstmals in der jüngsten Geschichte Afghanistans ein Vertrag zwischen zwei Präsidentschaftskandidaten mit dem Namen „Nationale Einheitsregierung“ vereinbart wurde. Zu einem gewissen Grad sind die Merkmale einer Konvergenz hin zu einer konsensual geeinten Elite, aufgrund der Koalitionsbereitschaft der unterschiedlichen Elitenvertreter*innen, erkennbar.

Unter den Herausforderungen, die sich aus der Auswertung empirischer Daten zu anderen Transformationsgesellschaften ergeben, sind zwei auch für Afghanistan enorm wichtig und sollten als Warnzeichen in Hinblick auf eine Hypothesengenerierung im Hinterkopf behalten werden: Erstens gelingt es aufgrund der derzeitigen sozioökonomischen Entwicklungen der bereits instabilen und verarmten Regierung meist nicht, eine exponentiell wachsende Zahl an nicht-Elite Mitgliedern mit Arbeitsplätzen zu versorgen; dieses Dilemma könnte sich zum politischen Hauptproblem entwickeln (Higley 2008). Zweitens kann die Tendenz der uneinigen Eliten, unachgiebige Massenorganisationen oder ideologisch und religiös motivierte Gruppierungen zu rekrutieren, die sich mit unverrückbaren Positionen gegenseitig bekämpfen, zu gewaltgeladenen Unruhen führen, die die Stabilität eines Landes in der heiklen Transformationsphase erodieren lassen (Field/Higley/Burton 1990: 173). Ein einfaches und schnelles Umschwenken, so wie es *per definitionem* bei erfolgreichen *elite settlements* notwendig wäre, würde bei den notwendigen Verhandlungen und Zugeständnissen, bei einer Politik der Versöhnung und Kooptation riskieren, dass die Eliten den Rückhalt ihrer Klientel verlieren.

Diese empirisch gesättigten theoretischen Annahmen der Transformationsforscher werden durch die Beobachtungen der politischen und soziokulturellen Verhältnisse zwischen den Elitenvertreter*innen und der jeweils mit ihnen assoziierten Klientel und anhand der dokumentierten Interviews hypothesengenerierend untersucht. Im nachfolgenden Abschnitt werden soziologisch-anthropologische Konflikttheoretiker für die Analyse des weiterhin bestehenden Konfliktes in Afghanistan und seine mögliche Regulierung vorgestellt.

3.4 KONFLIKTTHEORIE

Für die vorliegende Fragestellung nach den Konfliktodynamiken zwischen den unterschiedlichen Elitefraktionen mit dem Ziel, Hypothesen für einen friedenskonsolidierenden Staatsbildungsprozess zu entwickeln und die zuvor dargelegte Eliten- und Transformationsforschung mit einzubeziehen, erweist sich die anthropologisch-soziologische Konflikttheorie der Berliner-Schule als anschlussfähig (Hüsken 2004). Bereits im vorherigen Unterkapitel wurde mit Bourdieus kritischem Blick auf die Akteure unterschiedlicher Milieus und ihrer fast impermeablen Reproduktionsmechanismen ein pessimistisches, zu interpretierendes Analysemodell der materiellen Konkurrenzen um die ökonomischen, kulturellen, sozialen Kapitalien im Zusammenhang

der symbolischen Macht mit „habituelle[n] Dispositionssystemen als Distinktionsstrategien“ vorgestellt (Imbusch 2010: 168). Die Betrachtungen des französischen Soziologen Bourdieu können aufgrund seines kritischen Blicks auf die asymmetrischen Reproduktionsmechanismen ungerechter Sozialstruktur auch zur Transparenz von Konfliktursachen beitragen, denn überall, wo asymmetrische Verhältnisse zu Ressourcenzugängen und -distributionen und/oder zu Institutionen vorherrschen, besteht erhöhtes Konfliktpotenzial. In Bezug auf die gesellschaftliche Entwicklung haben Soziologen diese Dynamiken unterschiedlich gedeutet (Koehler/Gosztonyi/Böhnke 2013; Bonacker 2006; Elwert 2004; Dahrendorf 1994; Simmel 1992; Coser 1956).

Inwiefern können diese Konflikttheorien im afghanischen Kontext in der Frage nach den Dynamiken sowie der Frage nach den Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, nachdem die größten Konfliktpotenziale zwischen den Elitefraktionen aufgedeckt worden sind, erklärend zur Seite stehen? Ergänzend wird nachfolgend ein tieferer Einblick sowohl in die wichtigsten, miteinander verzahnten anthropologisch-soziologischen Konfliktforschungstheorien als auch ein theoretischer Analyserahmen für die vorliegende Fragestellung nach den bisher genannten Konfliktodynamiken (Werte, Normen, Ressourcen, Macht, Institutionen, Schmuggel, Drogenhandel, Religion, Konfessionen) eröffnet. Entlang dieser Konflikte werden die negativen aber potenziell auch die positiven Dynamiken von Konfliktregulierung im empirischen Teil mit größerer Aufmerksamkeit aufdeckt, um sie mit der hier dargelegten Konflikttheorie verflechten und kontrastieren zu können.

Die Arbeit betrachtet erstens aufgrund des Analyseschwerpunktes der Elitenvertreter*innen die Akteure, die in der Regierung und/oder in der Sozialstruktur (Struktur- und Systemebene) Entscheidungen beeinflussen und dann durchsetzen können. Zweitens werden auch Dynamiken aus der Elitentheorie dargelegt, in denen die jeweilige Klientel den opponierenden Eliten durch die Hypostase lediglich eine Entscheidungshoheit zuschreiben; d.h. eine derartige Handlungsmacht der jeweils gefürchteten oder gegnerischen Elitefraktion wird befürchtet, aber besteht *de facto* nicht (Hartmann 2013: 21f; Dreitzel 1962: 71). Dieses Potenzial ist im Zusammenhang von Collins Theorie der Vorwärtsdynamik im gewaltgeladenen und weiterhin kriegesischen Kontext – sei es von außen importierter Terrorismus oder nicht – ein wichtiges Element (Collins 2011b: 181). Auch die genauere Untersuchung ethnisch motivierter Gewaltdynamiken, die in Afghanistan auch auftreten, haben Münkler und Llanque dazu geführt, eine bemerkenswerte Definition zu entwickeln: Sie gilt spezifisch für die Deutungseliten, die eine Parallele zur zuvor dargelegten Elitendefinition bildet:

„Deutungseliten gelingt es am nachhaltigsten, politisch motivierte Gewalt zu legitimieren, wenn sie die Gewalt in einen Zusammenhang mit dem Thema der politischen Ordnung, ihrer Gründung und ihrer Behauptung bringen. [...] Die Ignoranz gegenüber dem Problem der Opfer führt jedoch zur nachhaltigen Delegitimierung der Deutungseliten selbst, die sich im Zirkel der Selbstrechtfertigung verfangen, wie etwa im Falle der meisten Terrorgruppen. Die Legitimation der Gewalt wird selbstreferenziell zu dem sie Ausübenden, Gewaltanwendung wird zum Mittel der Selbststeigerung, und die vermeintliche Elite wird zur Elite, indem sie sich in der Gewaltanwendung übt.“ (Münkler/Llanque 2002: 1230)

Nun gibt es in der Forschungsliteratur der anthropologischen Konfliktforscher, wie Elwert (2004), Coser (1956) und Collins (2011b) genaue Distinktionen zwischen Gewalt und Konflikten, die es jedoch nicht erlauben, für dieses Verhältnis eine einfache mathematische Gleichung aufzustellen. Elwert fasst einen wichtigen Grundgedanken und die Funktionen von eigentlich omnipräsenten Konfliktsituationen für das soziale Zusammenleben zusammen:

„Weniger destruktive Formen des Konfliktes und insbesondere solche Formen, welche die Interessen beider Seiten in die Form eines Kompromisses gießen, fördern die Bereitschaft, Konflikte auszutragen. Dies wird dadurch ermöglicht, dass das geringere Risiko während der Konflikt austragung die Voraussetzung der Kooperation während oder nach dem Konflikt weniger bedroht. Deshalb kann die Institutionalisierung von Konflikt die Inzidenz von Konflikten erhöhen, weil diese weniger gewalttätig und so auch weniger riskant für andere Lebensziele werden.“ (Elwert 2004: 34)

Daraus folgt, dass Gewalt und Konflikte nicht in einer Gewaltspirale miteinander verknüpft sind, sondern es auf die soziale Ordnung und die Verregelungsmechanismen von Konflikten innerhalb der Gesellschaft ankommt. Eingangs und überblickend seien hier die wichtigsten Vertreter und der gemeinsame Nenner der europäischen Konfliktforscher*innen genannt, die den Begriff des „Konflikts“ definieren, und zwar mit Daxners Worten: „Normally, the public does not argue along the lines of any theory; conflict theory in the tradition of Simmel, Coser, Dahrendorf, Elwert, on the other side, would like to explain social dynamics also by an ongoing emergence and resolution of conflicts.“ (Daxner 2013a: 10) Dieser Satz ist im Kontext der kritischen Friedens- und Konfliktforschung zu betrachten, die die liberalen Friedensbildungsmaßnahmen unter den Stichworten des *institutional engineering*s und *social engineering*s bemängelt und als neuen Lösungsansatz vorschlägt, die Hybridität vorhandener Gesellschafts- und Regierungsführungsstrukturen anzuerkennen. Nach diesen Forscher*innen sei durch die vorgeschlagene Beobachtungsmethode der Politik des Alltäglichen (*politics of everyday*) ein Pfad zur lokalen Eigenbestimmung (*local ownership*) einschlagbar, um auch der Hybridität der Post-Konflikt- und Post-Interventionsländer gerecht werden zu können (Mac Ginty 2011; Tadjbakhsh/Richmond 2011; Richmond 2010: 676).

In der Theorie kann ein postliberaler Frieden hervorgehen und durch eine Zivilgesellschaft mit gleichberechtigten Bürger*innen, die idealerweise ihren eigenen Gesellschaftsvertrag definiert haben, begünstigt werden. Dieser Gesellschaftsvertrag basiert auf ihren Werten, Normen und somit auf ihren Identitäten und Kulturen über die Definition des Weber'schen Staatsverständnisses hinaus. Idealerweise ist ein Gesellschaftsvertrag Ergebnis eines generischen Prozesses vertragschließender Gruppen und dieser Vertrag ist ein Ergebnis eines Verhandlungsprozesses zwischen der Bevölkerung, einer aktiven Zivilgesellschaft (Vereine, Gewerkschaften, Interessengruppen, Parteien etc.) und den Eliten. Um über einen Gesellschaftsvertrag zu einer legitimen Staatlichkeit zu gelangen, muss die Möglichkeit einer Partizipation während der Verhandlungen bestehen. Inwiefern dies auf der lokalen Ebene in subnationalen *governance*-Strukturen in Afghanistan seit 2003 gelingt, wird am Forschungsinstitut des Sonderforschungsbereiches 700 *Governance in Räumen begrenzter Staatlichkeit* im Teilprojekt C9 – *Aid, Minds, Hearts: A Longitudinal Study of Governance Inter-*

ventions in Afghanistan an der Freien Universität Berlin erforscht. In einem aktuellen Forschungsaufsatz wurden die langjährig gesammelten Datensätze von 2007 bis 2015 über dieses Verhältnis zwischen Bevölkerung und Staat, das im Englischen als *social contract* bezeichnet wird, präsentiert. Die Ergebnisse des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft im Detail zu beleuchten, würde etwas zu weit führen, aber die Tendenz der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft lässt sich hier kurz anhand von drei wichtigen Entwicklungen zitieren, um den langwierigen Prozess des *social contracts* zu verdeutlichen:

„The data suggests that slowly rising performance legitimacy is correlated with the progress that has been made in sectors such as health, education, sanitation, electrification and transport infrastructure. [...] The increasingly negative assessment of ISAF is, as we have argued, a result not only of the failure to provide security, but also of an ideological backlash against Western military presence. By contrast, even against the backdrop of a deteriorating security situation, the ANA was still perceived as having a positive effect on security. [...] Finally, our longitudinal data reveal that the process of state formation is fluid and very sensitive to changes in speed and direction triggered by external circumstances. A case in point is the security crisis of 2009-2011, which left clear traces across all our empirical probes (with the exception of the delivery of basic services). As security deteriorated after 2009, the assessment of the legitimacy of the sub-national administration, of ISAF and of the police became more negative and more taxes were paid to the Taliban and to local militias.“ (Boehne/Koehler/Zürcher 2017: 110f)

Aus den Forschungsdaten geht also hervor, dass der initiierte Gesellschaftsvertrag sowohl ein langwieriger, als auch ein von nationalen und insbesondere von internationalen Faktoren sehr stark abhängiger Prozess ist. Wie verläuft der Staatsbildungsprozess in einem Land wie Afghanistan, das über vier Dekaden in verschiedenen *tanzim*-Konstellationen insbesondere während der Bürgerkriegsjahre von 1992 bis 1996 den Krieg erlebt, angefacht, ausgeführt und als Konfliktaustragungsform internalisiert hat und nun mit überwiegend denselben Exponenten des Konfliktes neu aufgebaut werden soll? Ihre Gegensätze hinsichtlich der Staatsform, der Rolle der Religion, Normen und Werte und die zwei Gemeinsamkeiten, nämlich die Angst um den Machtverlust und vor juristischer Verfolgung ihrer Kriegsverbrechen, sowie die dogmatische Überzeugung, das jeweils Richtige für die eigene Nation zu verfolgen, sind in der Atmosphäre des Misstrauens spiralförmig zu gewaltgeladenen Dynamiken geworden.⁵⁸ Die stärksten Elitenvertreter*innen, die momentan in der Opposition

58 Diese Frage erscheint vielleicht zu polemisch, jedoch ist eine gewaltgeladene Sprache in der afghanischen Kultur zum Alltag geworden, so dass Drohgebärden, Einschüchterungen, Beschimpfungen und verbale Angriffe auf das Ehrgefühl (meist weiblicher Familienmitglieder) sowohl zum Alltag gehören als auch im Parlament regelmäßig zu gewaltsamen Ausschreitungen führen. Wichtig wäre auch die Frage nach einer Kultur der Pazifizierung, in der nicht mehr, wie zu Zeiten der *mujaheddin*, Schüler*innen im Mathematikunterricht die Addition mit der Anzahl von Kalaschnikows veranschaulicht wird. Von dieser Art des Schulunterrichts durch den IS berichten nun auch syrische Flüchtlinge (Gramer 2017). Auch Cosers empirisch vergleichende Untersuchung des Grades von Gewalt innerhalb der Sportclubs von Psychologiestudierenden einer *Ivy-League* Universität und italienischen

sind, zeigten in den Interviews, dass sie aufgrund ihrer partikularen Machtinteressen und ihrer Werte nicht bereit sind, sich auf einen Grundkonsens für den Frieden unter den Bedingungen des *status quo* zu einigen. In Afghanistan besteht keine tatsächliche „Post-Ära“ mit den positiven Erscheinungsformen einer zumindest sicheren Alltagssituation, so dass es zielführender erscheint, Konfliktursachen und -dynamiken offenzulegen.

Die geschilderten kritischen und weiterhin liberalen Friedensforschungsansätze beziehen sich in ihrer Analyse auf eine Post-Konflikt- und Post-Kriegsphase, wobei beide Termini im Fall von Afghanistan mit der Präsenz der internationalen RSM angesichts der hohen Zahlen an zivilen Opfern und Militärs sowie der Taliban-Kombattanten eher wie ein Euphemismus wirken.⁵⁹ Kritisch bemerkt Daxner zur *Post-Rhetorik* folgendes über die Beschreibung der Post-Intervention:

„In order to demonstrate how important this aspect is, let us just look at the major part of literature, where we find the terms of *post-war* and *post-conflict* more often applied to an ongoing intervention, while *post-intervention* is used only for completed interventions or attribute the ‚post‘ to a period of time after the moment of intervention, i.e. the arrival of the intervention force. This kind of arguments can be more easily projected on states, governments, and people in power on a *system* level. On the level of life-world, the diverse *post*-notions are less clearly observable. But we can assume that the perception of people on the level of life-world would have genuine terms of describing the effects of an intervention, while that may also consider themselves as ‚non-affected‘: life has not changed for them and will not change.“ (Daxner 2013a: 12, Hervorh. im Orig.)

Die Demarkationslinie einer Post-Interventionssituation kann demnach für die Lebenswelt der Menschen schwieriger zu erkennen sein und soweit gehen, dass sich ihre Lebenssituation nicht geändert hat und nicht ändern wird. Afghanistan befindet sich *per definitionem* durch die Präsenz der internationalen Truppen weiterhin in ei-

Einwanderergruppen in den USA, hat generell eine höhere Gewaltbereitschaft innerhalb von organisierten Gruppen und insbesondere gewaltverherrlichenden Gruppen verzeichnet. Bei letzterer Gruppe war Gewalt zum Teil als kulturelle Norm akzeptiert und anerkannt (Coser 1956: 56f).

59 Da sich die Zahlen ständig ändern und momentan (2016) rapide ansteigen sei es hier erlaubt, auf die Website www.icasualties.org zu verweisen, die die Zahlen der gefallenen afghanischen Soldaten aber auch die der Soldaten der anderen involvierten Nationalitäten nach Monaten und Jahren dokumentiert. Zudem sind auch die Berichte der UNAMA eine vertrauensvolle Quelle mit Zahlen zu zivilen Opfern. Der aktuellste halbjährliche Zwischenbericht zeigt, dass im ersten Halbjahr 2016 mit 1.601 verstorbenen und 3.565 verletzten Zivilist*innen die höchste Zahl an Opfern seit 2009 zu beklagen war (UNAMA 2016b). Nicht zu vernachlässigen sind die Zahlen der Taliban-Kämpfer, denn mit ihnen versucht die NUG Friedensverhandlungen zu führen. Die Vereinten Nationen schätzen die Zahlen auf 10.000 bis 12.000 Taliban, die seit 2001 gefangen und getötet worden sind. Darüber hinaus schätzt die afghanische Regierung, dass die Taliban im Jahre 2012 bis zu 155 Millionen US-Dollar aus dem Opium-Handel in ihre terroristischen Strukturen und Logistik investiert haben (United Nations Security Council 2013b: 5, 13).

ner Interventionssituation und auch durch die politischen Handlungsanweisungen der US-amerikanischen Regierung und internationalen Gemeinschaft wird politischer und finanzieller Druck ausgeübt, um bestimmte Vereinbarungen, Verfahren, Beeinflussungen oder Entscheidungen zu treffen. Diese unveränderte Situation auf der mikrosoziologischen Lebensweltebene schafft insbesondere bei den jüngeren Eliten ein Frustrationspotenzial, das verschiedenste Ausprägungen von Migrationsbewegungen gen Westen, innerhalb des Landes durch die IDPs und die Nachbarländer annimmt und sich in politischen oder religiösen Radikalisierungen sowie einer allgemeinen Grundstimmung von Aussichtslosigkeit äußert (Afghanistan Analysts Network 2016).

Auf der Systemebene lassen sich die Veränderungen im Vergleich zur Lebenswelt jedoch eher beobachten, Nutznießer sind insbesondere Regierungsmitglieder, die innerhalb der Institutionen und der drei Staatsgewalten für sich nützliche Netzwerke zwischen der Exekutive, Legislative und Judikative gründen können. Jedoch wurden diese Netzwerke innerhalb der Institutionen von den Elitenvertreter*innen in den Interviews als Gründe für die schlechte Regierungsführung oder bewusstes Instrument für die Blockade von bestimmten politischen Entscheidungen aufgeführt.⁶⁰ Nachfolgendes Zitat Daxners steht in der Tradition einer anthropologischen Konfliktdefinition: „A society of intervention results from partial interpenetration of elements of the society of the interveners with those of the intervened. [...] As a new society, it will differ in various aspects from its roots, e.g., in values, cultural and life style aspects, but also in a political respect, i.e., in the mode of regulating conflicts.“ (Daxner 2013b: 11) Der veränderte Zustand in den sogenannten Post-Interventionsländern, in die Soldat*innen entsendet wurden, setzt die Entsendungsländer periodisch zu den Wahlterminen unter Erfolgsdruck oder unter einen vorhersehbaren oder sogar endgültigen Abzugszwang, was sich natürlich auf die intervenierten Gesellschaften und die Verhandlungsdynamiken mit sogenannten *spoilern* und auf die Kooptationsstrategien mit starken Elitenvertreter*innen auswirkt (plakativ: Außenpolitik ist Innenpolitik). Da im empirischen Teil der Arbeit auch der Aspekt der Korruption und des Klientelismus thematisiert wird, sei auf den Aufsatz zum politischen Klientelismus und der Korruption von Kobayashi hingewiesen (Kobayashi 2006). In der Analyse zum japanischen Klientelismus und den politischen Beziehungen zu den USA weist der Politikwissenschaftler auf die Beziehung als *international patron-client relationship* hin. Zudem kritisiert er auch, dass während des Kalten Krieges im Zusammenhang mit diktatorischen und autoritären Regimen Machthaber finanziell unterstützt worden sind, um sie den liberalen Staaten gewogen zu halten. Unterstützend kommen internationale Hilfsorganisationen hinzu, dieses Konzept bezeichnet er als *international political corruption*. Nach seinen Ausführungen kommt er zum Schluss, dass innenpolitischer Klientelismus mit außenpolitischem Klientelismus durchaus ergänzend fungiert, was er als *inner and outer dual clientelism* bezeichnet. Die zweite Schlussfolgerung ist, dass politische Korruption sowohl innenpolitisch als

60 Interviewte Parlamentarier*innen kritisierten den Stimmenkauf bei wichtigen Gesetzesverabschiedungen oder Bestätigungen für Minister*innen. Sie zeigten sich empört über die klaren Preisstufen, die sich nach der Relevanz der zur Debatte stehenden Gesetzesentwürfe richten, aber geben gleichzeitig zu, dass sie das Geld annehmen (Kap. 7.2 *Mezzanine-Herrschaften innerhalb eines Präsidialsystems in Mazar-e Sharif und Herat*).

auch außenpolitisch komplementär auftreten kann und sich als *inner and outer dual political corruption* benennen lässt (ebd.: 19f).

Das bevorstehende Abzugsszenario kam in den Interviews sowohl vor dem geplanten Abzug im April 2013 als auch im November 2014, während des zweiten Feldforschungsaufenthaltes, zur Sprache und die Positionen beleuchten die unterschiedlichen Wertvorstellungen und Erwartungen der Elitefraktionen an die internationale Gemeinschaft. Daxners Beobachtung über die Unterschiede, wie Konflikte nach Interventionen reguliert werden, spiegelt sich auch in Afghanistan wider, womit an den soziologisch-anthropologischen Aspekt der Dynamik von Konflikten angeknüpft wird.

3.4.1 Strukturfunktionalistische Konfliktforschung in institutionellen Regulierungsmechanismen

In diesem Zusammenhang kann Georg Simmel, der heute von vielen als einer der ersten Konflikttheoretiker betrachtet wird, mit seiner Interpretation von funktionalen und disfunktionalen Konflikten zitiert werden (Koehler 2013: 19). Konflikte sollten nicht nur im Zusammenhang von Gewaltdynamiken betrachtet werden, sondern als Teil des gesellschaftlichen Zusammenlebens: „Wie der Kosmos ‚Liebe und Hass‘, attraktive und repulsive Kräfte braucht, um eine Form zu haben, so braucht auch die Gesellschaft irgendein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Missgunst, um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen.“ (Simmel 1992: 286) Nach Simmels Definition wird klar, dass Konflikt (Streit, Kampf, Konkurrenz) nicht nur als gewaltgeladene destruktive Dynamik gewertet wird, sondern ein elementarer und auch omnipräsenter Bestandteil des gesellschaftlichen Zusammenlebens mit positiver Dynamik ist (ebd.: 284-382). Simmel verwendet die Worte Divergenz und Konvergenz, um unterschiedliche Erwartungshaltungen, Reaktionen und unabsichtliche Wirkungen und die Konfliktursachen zwischen Menschen erklären zu können (ebd.: 295). Als destruktiv werden Konflikte so eingestuft: „Kant behauptete, jeder Krieg, in dem die Parteien sich nicht irgendwelche Reserven in dem Gebrauch möglicher Mittel auferlegten, müsste schon aus psychologischen Gründen ein Ausrottungskrieg werden.“ (Ebd.: 296) Es entstehe das Moment der „gemeinsamen Feindseligkeit“ der jedwede Möglichkeit eines Friedens gegenüber dem Anderen abgesprochen wird. Diese Situation stellt die destruktive Seite des Konfliktes im kriegerischen Ausmaß dar. Jedoch eröffnete Simmel zwei relevante Forschungshorizonte, dass Konflikte ubiquitär, für die gesellschaftliche Konsistenz und soziale Ordnung nicht nur negativ sind, sondern sogar konstituierend für die Gesellschaft sind. Zudem ist diese Theorie der Konflikte ein strukturfunktionalistischer Ansatz, der es ermöglicht, andere Konfliktparteien auch als legitim anzunehmen (Imbusch 2010: 161).

Mit Lewis Coser erfuhr diese strukturfunktionalistische Konflikttheorie in der Tradition Simmels durch seine positive Konnotation des Konfliktes für die Gesellschaftsdynamik nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges wieder Aufwind, da Konflikten nicht mehr nur destruktive und pathologische Elemente zugesprochen wurden (ebd.: 162; Coser 1956). Cosers Beobachtungen und auch empirische Erhebungen sozialer Konflikte und auch das Verhalten von Kombattant*innen im Krieg

hat ihn zu einer stärkeren, positiven Verbindung von Konflikt und Gesellschaftsstruktur geführt, in der er den Institutionen eine besondere Regulierungsrolle zuspricht:

„The hypothesis has been suggested that the need for safety-valve institutions increases with the rigidity of the social structure, i.e., with the degree to which it disallows direct expression of antagonistic claims. [...] Our discussion of the distinction between types of conflict, and between types of social structures, leads us to conclude that conflict tends to be dysfunctional for a social structure in which there is no or insufficient toleration and institutionalization of conflict.“ (Coser 1956: 156f)

Weiter fasst Coser am Ende seines Buches zusammen, dass es eben diese rigorose Inflexibilität einer gesellschaftlichen Struktur ist, die es erlauben würde, Feindseligkeiten anzusammeln bis sie sich dann in einem offenen Konflikt entladen. Daher hat Coser, angelehnt an Simmels Theorie, unter dem Einfluss der Schrecken des Zweiten Weltkrieges und der damals innovativen psychoanalytischen Deutungen des menschlichen Strebens und Verlangens, neben drei relevanten Variablen von Gewaltausbrüchen von Bronislaw Kasper Malinowskis – Menschen *qua* Mensch, soziale Position, kulturelle Normen – die Sozialstruktur, in denen Gruppen und Menschen agieren, hervorgehoben.

3.4.2 Akteurfunktionale Konflikttheorie

Ein scharfer Kritiker dieses strukturfunktionalistischen Ansatzes ist Ralf Dahrendorf, der alternativ einen akteurfunktionalistischen Konfliktansatz entwickelt hat. Dahrendorf kritisiert insbesondere die Definition eines „disfunktionalen Konfliktes“, denn für den deutschen Soziologen sind alle Konflikte, jedenfalls in den westlich-industriellen Ländern mit kapitalistischen Produktionsverhältnissen, ein elementarer Bestandteil der dynamischen Gegensätze einer freien Gesellschaft (Dahrendorf 1986: 273). In Dahrendorfs Worten liest sich die Kritik an dem Begriff der dysfunktionalen Konflikte, den Coser von Robert K. Merton übernommen hat, wie folgt: „Ist es eine ‚Krankheit‘ der Gesellschaft, eine Abweichung von der sozialen Norm? Oder ist es auf seine Weise wiederum ein ‚Normalzustand‘, in dem nun allerdings ganz andere Gesetze herrschen?“ (Ebd.: 269) In der analogen Kritik gegenüber der strukturfunktionalistischen Konflikttheorie schreibt Dahrendorf, dass Konflikte als belebender Bestandteil einer demokratischen Grundordnung zu betrachten sind.⁶¹ Meist bezieht sich Dahrendorf auf zivilgesellschaftliche Elemente, die in einer demokratischen Grundordnung die Meinungsbildung und Entscheidungsfindungsprozesse für eine höhere

61 In der Dissertation von Kiss sind anhand von vier Grundaxiomen die Unterschiede zwischen Parsons (Stabilität, Gleichgewicht, Funktionalität und Konsensus) und Dahrendorf (Geschichtlichkeit, Explosivität, dysfunktionale Produktivität und Zwang) aufgeführt (Kiss 1977: 216).

Legitimationsdynamik innerhalb einer funktionierenden Sozialstruktur hervorrufen können (Dahrendorf 1962: 125).⁶²

Der strukturfunktionalistische Ansatz Parsons hingegen werte, so Dahrendorf, die Konflikte eher als pathologische Erscheinungsform ab und in finaler Form besteht die Gefahr eines illiberalen und dogmatischen Gesellschaftsmodells, das sich durch seine Rigidität jeglichem notwendigen und fruchtbaren Gesellschaftswandel verschließt (ebd.: 124f). Coser bewegt sich zwischen den rigiden strukturfunktionalistischen Theoretikern Parsons und Simmel und dem akteurfunktionalistischen Konflikttheoretiker Dahrendorf. Beide Theorien ergänzen sich und haben sich dann unter Dahrendorf zu einer Konflikttheorie entwickelt:

„Die Konflikttheorie entwickelt sich in kritischer Auseinandersetzung mit dem Strukturfunktionalismus. Sie will den Strukturfunktionalismus nicht ersetzen, sondern ihn dort ergänzen, wo Phänomene des sozialen Wandels, wo Herrschaft, Zwang, soziale Konflikte und Interessenausinandersetzungen Gegenstand soziologischer Untersuchungen sind. Dies wird damit begründet, dass der Strukturfunktionalismus einseitig auf Konsens hin orientiert sei, also die funktionale Bedeutung von Dissens und Konflikt für die gesellschaftliche Entwicklung nicht erfassen könne.“ (Brock 2009: 224)

Jedenfalls betrachtet auch Dahrendorf Konflikte als omnipräsent, indem er schreibt: „Konflikt und Wandel, Vielfalt und Geschichte beruhen in diesem Sinn auf der konstitutionellen Ungewissheit der menschlichen Existenz.“ (Dahrendorf 1986: 276) Mit dieser Vorstellung nähert sich Dahrendorf einer Konfliktdefinition, die auch im Kriegskontext Afghanistans mit der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ (Kühn 2010: 189, 280-288; Bloch 1935/1962: 104-126), der der derzeitige soziale Wandel unter dem Einfluss globaler Wirkmächte zugrundliegt, zu finden ist:

„Wenn hier von Konflikten die Rede ist, so sind damit alle strukturell erzeugten Gegensatzbeziehungen von Normen und Erwartungen, Institutionen und Gruppen gemeint. Entgegen dem Sprachgebrauch müssen diese Konflikte keineswegs gewaltsam sein. Sie können latent oder manifest, friedlich oder heftig, milde oder intensiv auftreten. Parlamentarische Debatte und Revolution, Lohnverhandlung und Streik, Machtkämpfe in einem Schachklub, einer Gewerkschaft und einem Staat sind sämtliche Erscheinungsformen der einen großen Kraft des sozialen Konflikts, die überall die Aufgabe hat, soziale Beziehungen, Verbände und Institutionen lebendig zu erhalten und voranzutreiben.“ (Dahrendorf 1986: 273)

Hieran schließt sich die zeitgenössische Theorie des „agonistischen Pluralismus“ von Mouffe an, in der sie die Konsens-Orientierung der deliberativen Demokratien kritisiert und sogar als einen Grund für die momentan erfolgreiche Identitätspolitik auführt (Mouffe 2010: 105). „Ein wichtiger Unterschied zum Modell der ‚deliberativen

62 Zu diesen zivilgesellschaftlichen Elementen gehören soziale Organisationen, in denen sich Bürger*innen in Vereinen, Gewerkschaften, Parteien, Interessenverbänden zusammenfinden und sie sich beispielsweise über Demonstrationen, Streiks, Volksentscheide, öffentliche Diskurse und Medien, Gehör verschaffen und politische Entscheidungen mitbeeinflussen können.

Demokratie‘ ist, dass für den ‚agonistischen Pluralismus‘ das Hauptziel demokratischer Politik nicht in der Eliminierung von Leidenschaften aus der Öffentlichkeit besteht, um einen rationalen Konsens möglich zu machen, sondern in der Mobilisierung dieser Leidenschaften in Richtung auf demokratische Modelle.“ (Ebd.: 104) Mit diesem Gegenmodell ihres agonistischen Pluralismus kritisiert sie den politischen Antagonismus, der die politische Opposition oder politische Andersdenkende als Feinde betrachtet. Mouffe stellt die Forderung, einen Dissens als demokratiefördernd zu akzeptieren und, mehr noch, „die Institutionen, in welchen er manifestiert werden kann, zu stärken [...]“ (ebd.: 106).

Dahrendorf betont, genau wie Simmel und Coser, die positive Rolle des Konfliktes in unterschiedlichsten Ausprägungen, ob als Streit, Diskussion, Konkurrenz oder Debatte, mit seinem Verweis auf diese Konfliktformen, auch die regulierende und schlichtende Funktion von Institutionen. „Es gibt soziale Gegensätze, die zu politischen Konflikten führen. Doch statt zunehmend gewaltsam und zerstörerisch zu werden, sind diese Konflikte von Organisationen und Institutionen gebändigt worden, durch die sie innerhalb der verfassungsmäßigen Ordnung Ausdruck finden können.“ (Dahrendorf 1994: 162) Die zwei fundamentalen Unterschiede zwischen Dahrendorfs Konflikttheorie und dem Strukturfunctionalismus bestehen zum einen in der Kritik zum Funktionalismus an sich, und zum anderen in der mit dem ersten Punkt verknüpften Überzeugung eines akteurfunktionalistischen Ansatzes. Erstens weist Dahrendorf in Bezug auf Talcott Parsons, den Begründer des Funktionalismus, auf die grundsätzliche Problematik hin, dass sämtliche sozialen Phänomene auf ihre Funktion hin für die Gesellschaft untersucht und bewertet werden. „Etwas hat eine Funktion, wenn es das Funktionieren des Systems fördert“, so kondensiert Dahrendorf den Parsons’schen Grundsatz, dass alle sozialen Phänomene nicht neutral, sondern auf ihre „Erhaltung des Gleichgewichts im System abgeklopft“ werden (Dahrendorf 1986: 264f).

Der zweite herausragende und somit relevantere Punkt für die vorliegende Arbeit, ist die Untersuchung der Beziehung zwischen den Beherrschten und Herrschenden, diese Untersuchung wird hilfreich sein in der empirischen Analyse, um die Interessen und Konfliktodynamiken zwischen den Elitenvertreter*innen und den Netzwerken der Patron*innen und Klientel besser herauszukristallisieren. Dahrendorf schreibt:

„Die Explosivität von mit widersprüchlichen Erwartungen ausgestatteten sozialen Rollen, die Unvereinbarkeit geltender Normen, regionale und konfessionelle Unterschiede, das System sozialer Ungleichheit, das wir Schichtung nennen, und die universelle Schranke zwischen Herrschenden und Beherrschten sind sämtlich soziale Strukturelemente, die notwendig zu Konflikten führen. Von solchen Konflikten aber gehen stets starke Impulse auf das Tempo, die Radikalität und die Richtung sozialen Wandels aus.“ (Ebd.: 273)

In seinem späteren Essay formuliert Dahrendorf treffender für die vorliegende Forschungsfrage die Dichotomie zwischen einer saturierten und der fordernden Gruppe, weiter schreibt der deutsche Soziologe: „Der moderne soziale Konflikt ist ein Antagonismus von Anrechten und Angebot, Politik und Ökonomie, Bürgerrechten und Wirtschaftswachstum.“ (Dahrendorf 1994: 8) In diesem Antagonismus gibt es einen dynamischen Wettstreit, der sich in Parteien, Organisationen, der Zivilgesellschaft oder Verbänden organisiert. Die zwei Arten von Gruppen sind auch in der afghani-

schen Gesellschaft zu finden. Einerseits sind es die Elitenvertreter*innen der unterschiedlichen Ethnien, die sich in der Regierung nicht vertreten und strukturell in bestimmten Bereichen ihres Lebens diskriminiert fühlen. Sie können der fordernden Gruppe zugerechnet werden. Andererseits fühlt sich die ethnische Majorität dazu berechtigt, die existierende Situation zu bewahren, womit sie eher der saturierten Gruppe zugerechnet werden kann. Im empirischen Teil wird evident, dass die Termini der Ethnie, somit auch die Aufteilung in eine saturierte und fordernde Gruppe nur ein theoretisch sinnvolles Konstrukt ist, weil die Realität der ethnischen Minderheiten und Mehrheiten, komplexer ist. Auch die in vielen Ländern bereits bestehenden Gewerkschaften und die Zivilgesellschaft sind in den Anfängen und Parteien werden aufgrund der sowjetischen Vergangenheit eher misstrauisch beäugt.⁶³

Jedenfalls überwog bei den meisten Elitenvertreter*innen, die ihrer Gesinnung nach eigentlich der fordernden Gruppe zugerechnet werden können, die Überzeugung und aus pragmatischer Einsicht heraus, sich eher auf Reformen und politische Stabilisierung zu konzentrieren als auf radikale und bürgerkriegsähnliche Zustände zu drängen. Da die Auswahl der Eliten für die Befragung aufgrund eines der drei Merkmale der Merkmale der Deutungs-, Wirkungs- und Entscheidungshoheit vorgenommen wurde, hat die Arbeit einen akteurzentrierten und einen strukturanalytischen Schwerpunkt, um das Datenmaterial analysieren zu können. Die hier angeführten sozialwissenschaftlichen Vertreter der Konfliktforschung, die entweder einen strukturfunktionalistischen oder einen akteurfunktionalistischen Analysezugang bieten, wurden ausgewählt, weil sie die Analyse heterogener Konflikte sowohl auf ihren Ursache-Wirkung-Zusammenhang hin als auch auf der mikro-, meso- und makrosozialen Ebene ermöglichen. Die oben nur grob konstatierte Tatsache des Wettstreites zwischen saturierten und fordernden Gruppen mit der Anmerkung, diese auch im konflikt- und weiterhin gewaltgeladenen afghanischen Kontext vorzufinden, leitet zu einem weiteren anthropologischen Konflikttheoretiker, Georg Elwert, über, mit dessen empirisch gesättigten Theorien auch für gewaltgeplagte Bürgerkriegssituationen ein zusätzliches theoretisches Rüstzeug geboten wird. In diese Tradition fügen sich dann auch seine Schüler Köhler und Gosztonyi mit ihren Forschungen ein, wie sich zeigen wird, bereichern sie diese fortwährend.

Alternativ zu den hier in diesem Unterkapitel beschriebenen Konflikttheorien für industriell oder gar klassisch-kapitalistische westliche Gesellschaftsformen, wird im nächsten Abschnitt gezeigt, inwiefern sich für die Realitäten Afghanistans Elwerts, Bonackers, Köhlers und Gosztonyis theoretischen Ausführungen anschlussfähig erweisen.

3.4.3 Die Lawinen-Theorie in der anthropologischen Konflikttheorie

Ohne die Analyse der empirischen Daten der beiden Feldforschungsaufenthalte, dürfte für die Leser*innen noch nicht hervorgegangen sein, warum die Konflikttheorie auch aus anthropologischer Perspektive für die nachfolgende Analyse hilfreich ist.

63 Jedoch sei hier auch vermerkt, dass Daxners Forschungen zur afghanischen Mittelschicht darauf hinweisen, dass eine Parteienlandschaft durchaus von den urbanen Eliten (im Sinne einer Bildungsschicht) befürwortet wird.

Damit die nachfolgende Diskussion zur allgemeinen Konfliktdefinition, den vier kategorisierbaren Austragungsmodi nach Elwert (Gewalt, Meidung, Verfahren, Krieg) und die Verwertbarkeit für die afghanischen Konfliktregulierungen und -dynamiken in einem sinnvollen Rahmen nachvollzogen werden kann, sei hier darauf hingewiesen, dass sich im afghanischen Kontext die bestehende soziale Ordnung mit unterschiedlichen Formen von Institutionen und Konfliktregulierungs-, Schlichtungs- und sozialen Versorgungsmechanismen im Zusammenspiel mit nicht nur sich im Aufbau befindenden Institutionen, sondern auch mit einem sich im Aufbau befindenden Staat ausbalancieren muss.

Da sich mein Vorhaben auf die Eliten und ihre Netzwerke konzentriert, ist ein erster Blick auf die Kooptationspolitik Karzais, auch *big tent approach* genannt, und der Führungsstils Ghanis der als Mikro-Management und technokratischer Ansatz beschrieben wird, hilfreich (Maley 2016). Zu Ghanis ersten Amtshandlungen gehörte es, opulente Mittagessen mit wichtigen Entscheidungsträger*innen und der traditionellen Elite aus der Peripherie des Landes vollkommen abzuschaffen und die Staatsausgaben für die aus seiner Sicht nicht notwendigen Treffen einzusparen. Diese und viele kleinere Einsparungen stoßen in einem Land wie Afghanistan, in dem die Gastfreundschaft unterschiedliche soziale Funktionen, wie z.B. Austausch, Schlichtungen, Vertrauensbildung, Aushandlungen von Interessen etc. beinhaltet, gegen kulturelle Gepflogenheiten, die ihn sowohl die Unterstützung der Stammesführer als auch seine unmittelbaren Informationsquellen gekostet hat.

Wenn diese Maßnahme als Schritt zu moderner Staatsführung interpretiert werden könnte, muss an dieser Stelle jedoch konstatiert werden, dass es keine Parteien oder Vereine mit starken Strukturen gibt, die die Interessen des Landes mit den jeweils infrastrukturell und sicherheitspolitisch schlecht erreichbaren 34 Provinzen repräsentieren könnte. Nunmehr gehen die weiterhin wichtigen Stammesführer in einer nicht zu unterschätzenden Zahl zu Karzais Haus, um ihre Anliegen vorzutragen. Solche Beispiele, in denen der Versuch zum Ausdruck kommt, den Staat zu modernisieren und effizienter zu gestalten, spielen eine wichtige Rolle in den Interviews. Für die Auswertung sind die Beispiele interessant, da einige Elitenvertreter*innen diese Politik befürworteten, und andere wiederum als zu radikal und modern betrachteten.

In Afghanistan herrschen seit der Intervention durch die OEF, als Reaktion auf den 11. September 2001, immer noch unterschiedliche Entscheidungsmechanismen vor, in denen die unterschiedlichen Elitenvertreter*innen für ihre eigenen regionalen und ethnopolitischen Partikularinteressen und die ihrer Klientel agieren. Um es prägnanter zu formulieren: Unterschiedliche Elitefraktionen haben eine bestimmte Klientel, sowohl aus der regional-politisch wichtigen Peripherie als auch aus den urbanen Zentren, denen sie mit Wohlwollen gegenüber ihrer Position begegnen müssen, um ihre eigene Position zu sichern. Dieses System bettet sich ein in ein traditionelles und gleichzeitig fragmentiertes Regierungsführungssystem aus den Kriegs- und Besatzungsjahren von 1979 bis 1989 und den Bürgerkriegsjahren von 1992 bis 2001. In einem Aufsatz zu Konflikttheorien des 21. Jahrhunderts, in dem innerstaatliche Konflikte, Kriege und Auseinandersetzungen zugenommen haben, weist Bonacker darauf hin, dass neben den klassischen, nationalstaatlichen Konflikten auch eine subnationale und transnationale Komponente hinzugekommen ist:

„Darüber hinaus lassen sich aber zwei weitere Konfliktdynamiken in der Weltgesellschaft beobachten, die es rechtfertigen, von einer postnationalen Konfliktkonstellation zu sprechen: zum einen transnationale Konfliktdynamiken oberhalb des Nationalstaats, zum anderen subnationale, etwa ethnopolitische Konflikte unterhalb des Nationalstaats. [...] Zugleich lässt sich aber festhalten, dass sich diese Konfliktdynamiken zwar analytisch trennen lassen, empirisch aber häufig miteinander verwoben sind.“ (Bonacker 2006: 49)

Auch im Falle Afghanistans trifft diese Aussage Bonackers zu und weist Affinitäten zur Ära des Kalten Krieges auf, wobei nun die regionalen Mächte und die USA miteinander rivalisieren. Auch die ethnopolitischen Antagonismen haben über die Bürgerkriegsjahre immer wieder an Dynamik hinzugewonnen und werden nach den jeweils machtpolitischen Koalitionen neu geschmiedet und geschnürt. Da das zentrale Anliegen dieser Arbeit nicht auf transnationale Komponenten des Konfliktes gerichtet ist, werde ich nur darauf hinweisen, welches Land beispielsweise welche *tanzims* unterstützt hat oder weiterhin unterstützt oder welche Großmacht auf politische Entscheidungsprozesse Einfluss genommen hat. Wie bereits aus dem japanischen Kontext zitiert, gibt es auch im afghanischen Staatsbildungsprozess eine innere und äußere duale politische Korruption, sozusagen eine nationale und internationale Ebene des politischen Klientelismus (Kobayashi 2006).

Nun dürften die zwei folgenden Fragen *als interdependente Teilantworten* betrachtet werden:

- 1) Inwiefern ist das bestehende Patronage-Klientel-Netzwerk dem *nation-building-lite*⁶⁴ der Intervenierenden geschuldet, mit dem die Installation alter Kriegsherren, gepaart mit einigen im Westen ausgebildeten Politiker*innen, einherging?
- 2) Inwiefern ist es die pragmatischste Lösung, aufgrund des seit 1979 herrschenden Krieges mit den verfeindeten politischen Eliten die bestehende ethnopolitische und religiös-ideologische Fragmentierung durch ihre Machtteilhabe zu überbrücken und so zu stabilisieren?

Diese Fragen nach dem Erfolg der bisherigen teilweisen Kooptationsstrategie mit ihren unterschiedlichen Schattierungen entlang der Ethnien und deren Fraktionen, können u.a. mit einer Theorie zu Gewaltdynamiken und Konfliktverläufen besser reflektiert werden.

64 Als eine Reaktion auf die Anschläge vom 11. September 2001 war die US-Administration an einem kurzen Vergeltungsschlag gegen *al-Qaida* und die Taliban interessiert. Die USA hat nicht berücksichtigt, wie ein kriegerschüttertes Land, das politisch und sozial segmentiert ist, wieder mit einer langwierigen und nachhaltigen Strategie in seinem konfliktreichen geopolitischen Umfeld aufzubauen ist. Vor dem militärischen Schlag hat Präsident Georg W. Bush am 26. September 2001 gesagt: „We are not into nation building, we are focused on justice.“ (Rashid 2008: 74) Rashid zitiert auch Richard Haass, den damaligen Leiter des US-Außenministeriums des *Departments of Policy Planning*: Haass hat Powell empfohlen, dass die politische Transition von den Vereinten Nationen geführt wird, während die USA und ihre Verbündeten eine Agenda des *nation building lite* verfolgten (ebd.: 75).

Der Berliner Anthropologe und Begründer der Berliner-Schule, Elwert, bietet einen systematischen Zugang zu den Konflikten in nicht industrialisierten Ländern. Seine Theorie zu bestehenden kulturellen Codierungen von Gewalt und Konflikt eröffnet einen unverzichtbaren emischen Zugang zu den afghanischen Realitäten. Auch nach Elwerts Auffassung sind Konflikte im gesellschaftlichen Zusammenleben omnipräsent und sie „sind ein Grundmerkmal jedes menschlichen Zusammenlebens“ (Eckert 2004: 7). Elwert beschreibt den Kern zwischenmenschlicher Konflikte und ihre möglichen Relationen zur Kultur wie folgt: „Konflikt ist soziales Handeln, das auf der Wahrnehmung von teilweise inkompatiblen Interessen oder Intentionen zweier oder mehrerer Personen basiert. Die Wahrnehmung der unvereinbaren Interessen muss nicht notwendigerweise von beiden Seiten geteilt werden. Formulierungen von Interessen und Intentionen sind notwendigerweise kulturell gebunden und können auch innerhalb einer Kultur Gegenstand der Auslegung sein.“ (Ebd.: 26) Mit dieser Ubiquität von Konflikten im gesellschaftlichen Zusammenleben hat der Soziologe eine Theorie entwickelt, wonach Konflikte gleich einer Lawine zwar zeitlich und in ihrer Vehemenz nicht genau vorhersehbar, aber die Verläufe und die Orte, an denen sie auftreten können, berechenbar werden (ebd.: 29). Dieses Schema nennt Elwert die *soziale Einbettung* von Konflikten, nach der Konflikte eine bestimmte kulturelle Codierung aufweisen. Er beschreibt soziale Einbettung wie folgt: „Unter Einbettung versteht man das Ensemble von moralischen Werten, Normen und institutionalisierten Arrangements, die bestimmte Handlungstypen begrenzen und gleichzeitig das Ergebnis dieser Handlung berechenbar machen.“ (Ebd. 2004: 29)

Diese kulturelle Codierung von Konflikten muss nicht direkt mit zerstörerischer Gewalt gleichgesetzt werden, sondern sie kann konstituierend helfen, sozialen Wandel zu analysieren und die mit ihnen vorhandenen Werte zur regulieren und in Institutionen zu implementieren. Noch wichtiger ist der zusammenfassende Gedanke zu den vier bestehenden Austragungsmodi mit ihren vier Kriterien, und dass der eine nicht besser ist als der andere, sondern in seinem jeweiligen sozialen Umfeld betrachtet werden sollte. Elwert bettet sie in die jeweiligen politischen, geopolitischen und insbesondere kulturellen Kontexte ein, um sie dann auf die „Konfliktverarbeitungskapazität“ zu untersuchen (ebd.: 36). Anhand mehrerer Beispiele weist er auch auf die positiven Effekte der „Meidung“ in der Sahelregion (Bénin) hin, wo der Sklavenhandel durch die Konfliktmeidung bzw. die Streusiedlung dazu beigetragen hat, dass die Jagd nach neuen Sklaven wegen der kleineren Kommunen unrentabel geworden ist und somit ihre Mitglieder der Gemeinschaft durch kleinere Kommunen und einer zerstreuten Fluchtstrategie vor Sklavenjägern besser schützen konnten (Elwert 1997: 96).

Jedoch gibt es auch die Komponente des kriegerischen Habitus, der durch einen wortwörtlichen Trommelschlag der männlichen Dorfbewohner bei einem Angriff abrufbar sein muss und bei heldenhaften Siegen dann in der oralen Tradition durch Lieder und Geschichten besungen wird. Diese Bereitschaft der Baseda in der Stadt Bassila in Bénin zur Verteidigung gegen die Dahome kann zu heldenhaften Ruhm bis über den Tod hinaus führen und ist für die Bewohner*innen der umzingelten Stadt überlebensnotwendig (ebd.: 96). Als weitere Beispiele zieht Elwert auch die imperialistischen Expansionsbestrebungen rings um die Staaten des Balkans und Kaukasus für die Möglichkeit eines abschreckenden Gewaltpotenzials durch Fehden heran (Elwert 2004: 36). Bei der Fehde besteht eine stärkere soziale Einbettung, das Ver-

fahren des Anspruches auf eine Fehde wird durch den Tod eines der Beteiligten eingeläutet, es endet mit dem Tod eines Beteiligten. Die Zerstörung, die sich in Genoziden veräußern kann, hat die Vernichtung des feindlichen Gegenübers zum Ziel und folgt keiner „bindenden Übereinkunft“ der Konfliktparteien, ihr liegt die kulturelle Codierung der vollendeten Auslöschung und Tötens zugrunde (ebd.: 36). So könne auch die Meidung als Konflikttyp in die Kategorie der Zerstörung übergleiten, wenn Meidungsgesellschaften wegen ihrer schwachen Konfliktlösungsmechanismen scheitern, dann können sie in den zerstörerischen Austragungstyp fallen.⁶⁵ Elwert stellt sein anthropologisches Schema vom Grad sozialer Einbettung in Relation zu Gewalt wie folgt dar:

Tabelle 4: Das Feld der vier Pole für die möglichen Austragungsmodi von Konflikten

	mehr Gewalt	weniger Gewalt
stärkere Einbettung	Kriegerisch	Verfahren
schwächere Einbettung	Zerstörung	Meidung

Quelle: Elwert 2004: 30

In Konflikten mit einem kriegerischen Austragungsmodus besteht eine stärkere soziale Einbettung, die Elwert in den Dynamiken der Gewaltmärkte analysiert hat (Elwert 1997). Die innerstaatlichen Auseinandersetzungen, wie in Zentralafrika und im ehemaligen Jugoslawien, die meist irrational erscheinen, verfolgen gerade diese Strategie unberechenbarer Dynamiken, denn letztendlich ist sie den vorherrschenden Gewaltmärkten sehr dienlich (Elwert 1999: 85). In Elwerts Worten: „To state in two sentences: there is a group of conflicts which we will call markets of violence. These markets of violence exhibit a self-stabilised structure and owe their reproduction to a profit-oriented economic system which combines violence and trade as a means of access to commodities.“ (Ebd.: 85) Eine Strategie dieser Gewaltmärkte ist es, Emotionen, wie Hass gegen Andere, das Misstrauen der bereits langjährigen Bürgerkriegsparteien gegeneinander, weiter zu schüren, das Gefühl der Unsicherheit und des Chaos aufrecht zu erhalten. Diese irrationale Art der Politik scheint für Außenbeobachter*innen als irrational, aber Elwert beschreibt diese Irrationalität an sich für das System als plausibel und zweckrational (Elwert 1997: 87f). Elwert, geht nicht *per se* von ethnopolitischen Konflikten zwischen Menschengruppen aus, sondern er beschreibt sie anhand mehrerer Länder als eine „endostrategische Mobilisierung“ von aufstrebenden Eliten, um an die Macht zu gelangen. Denn das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe über eine gefühlte oder tatsächliche Gefahr durch einen Außenkonflikt wird weiter angefacht, um „neue Normen oder neue Machtstrukturen“ zu forcieren (ebd.: 88). Ähnlich beschreibt der amerikanische Soziologe Collins dieses Spannungsverhältnis:

65 Nachfolgende Abbildung Elwerts bietet einen Überblick zu den vier Austragungsmodi von Konflikten und den jeweiligen, möglichen vier Merkmalen.

„Gewaltsituationen sind durch ein emotionales Feld aus Anspannung und Angst geprägt. Damit der Gewalt Erfolg beschieden ist, müssen diese Anspannung und Angst überwunden werden, etwa durch die Umwandlung emotionaler Anspannung in emotionale Energie. Üblicherweise gelingt dies der einen Konfrontationspartei auf Kosten der anderen. Erfolgreiche Gewalt nährt sich insofern von gegenseitiger Konfrontationsanspannung und -angst, als eine Seite den emotionalen Rhythmus beherrscht und die andere als Opfer darin gefangen ist. Allerdings sind nur wenige Menschen dazu in der Lage. Denn es handelt sich dabei um eine strukturelle Eigenschaft von Situationsfeldern, nicht um eine Eigenschaft von Individuen.“ (Collins 2011b: 35)

Auch nach Collins ist es nicht die menschliche Eigenschaft an sich, die sich einem Hobbes'schen Menschenbild gleich, durch Ruhmsucht, Konkurrenz und Misstrauen gegen die Anderen im ständigen Wettstreit befindet, sondern es ist die Sozialstruktur, die Gewaltdynamiken fördern. Nach Elwert ist es die Abwesenheit eines Gewaltmonopols, das es einer Ökonomie der Gewalt in gewaltoffenen Räumen erlaubt, sich zu entwickeln und zu lukrativen Systemen auszuwachsen. Elwert entwirft ein Dreieck, in dem durch die drei Komponenten der Gewalt, Zeit und Handel mit Gütern (Schmuggel, Waffen, Menschenhandel, Drogen, Edelsteinhandel etc.) zugunsten der Kriegsherren miteinander korrelieren. Die nachfolgende Definition einer allgemeinen Ökonomie der Gewaltmärkte kann auf das sich momentan perpetuierende Patronage-Klientel-Netzwerk in Afghanistan schablonenhaft übertragen werden:

„Auch wenn Kriegsherren in ihrer subjektiven Wahrnehmung keine ökonomischen Ziele verfolgen, brauchen sie, um ihre Handlungen zu reproduzieren, Waffen und Soldaten. Die Gewinne aus Raub, Erpressung, Geiselnahme, Zöllen und Handel (in besonders teuren Gütern, wie wertvollen Metallen und Steinen, Drogen und Waffen) müssen die Ausgaben decken und Profit abwerfen.“ (Elwert 2004: 33f)

Zwar schreibt Elwert über die Konfliktaustragungsmodi bereits, dass diese nicht immer klar voneinander zu trennen sind und oft in Mischformen auftreten, aber Köhler und Gosztonyi haben anhand ihrer Forschungen im Kaukasus, Zentralasien und Afghanistan detaillierter und empirisch gesättigt beweisen können, dass diese soziale Einbettung der kulturell-kodierten Konflikte nicht statisch ist (Koehler/Gosztonyi/Böhnke 2013; Koehler 1998). Die zuvor beschriebene Elwert'sche Vorstellung der sozialen Einbettung, die sich auf Werte, Normen und Institutionen als Relevanz-Ordnung für die Handlungslogik(en) der Akteure versteht, kann zwar den jeweiligen Konfliktaustragungsmodi zugeordnet werden, aber die von Köhler beobachtete Verhandlungbarkeit von Konfliktregulierungsmechanismen auf subnationaler Ebene hilft, Flexibilität bei den Formen von Konfliktregulierungen systematisch zu erkennen (Koehler 2004: 223). Im selben Band haben Zürchers Untersuchungen der informellen Schatteninstitutionen in der ehemaligen Sowjetunion die Kausalzusammenhänge der Austragungsmodi von Konflikten innerhalb der Vierfeldmatrix aufdecken können (Zürcher 2004; Koehler/Zürcher 2003). Zu Regelungsmechanismen in Gewaltmärkten, die eigentlich eher eine niedrige Stufe von institutionell vorhandenen Regelungen vorsieht, konnte Zürcher das Gegenteil konstatieren: „Je mehr Effizienz und Legitimität der formalen Institutionen abnehmen, desto höher wurde die Legitimität der Schatteninstitutionen.“ (Zürcher 2004: 104) Beide Forscher, Köhler und Zürcher, haben mit ihren empirischen Untersuchungen durch die unkonventionelle Kultur- und

Institutionendefinition die flexiblen Übergänge zwischen Konfliktregulierungsmechanismen innerhalb einer sozialen Ordnung aufgedeckt.

Zum einen ist Köhlers Definition von Kultur und aufgrund seiner für Politikwissenschaftler*innen unkonventionellen Definition von Institutionen nicht statisch zu betrachten. Köhler und Zürcher wenden beide die Definitionen des Neoinstitutionalisten North an: „Unter Institutionen verstehen wir jegliche Art von Beschränkungen, die Menschen zur Gestaltung menschlicher Interaktion ersinnen. Sind Institutionen formgebunden oder formlos? Sie können das eine wie das andere sein, und mich interessieren sowohl formgebundene Beschränkungen – wie von Menschen erdachte Regeln – als auch formlose Beschränkungen – Gepflogenheiten oder ein Verhaltenskodex.“ (North 1992: 4) Auch Norths Kultur-Begriff ist ein weitgefaster und steht für die Tradierung von Werten, Wissen und sozial akzeptierten Verhaltensregeln. North selbst zitiert:

„Kultur lässt sich definieren als die ‚Übertragung von Wissen, Werten und anderen verhaltensrelevanten Faktoren vermittels Lehre und Nachahmung von einer Generation auf die nächste‘ (Boyd/Richerson 1985: 2). Kultur bietet ein sprachgebundenes begriffliches Bezugssystem zur Verschlüsselung und Deutung der Information, welche die Sinne dem Gehirn liefern.“ (North 1992: 44)

Köhler kritisiert an dieser weit gefassten Definition, dass nicht alles als kulturell codierte und somit informelle Institution betrachtet werden sollte, stattdessen schlägt er vor: „[...] den Begriff der informellen Institution einzuschränken auf ungeschriebene Regeln, die folgenreich sind, weil ihre Einhaltung durch soziale Kontrolle überwacht wird und durch die glaubwürdige Androhung von Sanktionen geschützt wird.“ (Köhler 2004: 274) Dieser informelle Institutionenbegriff ermöglicht es, Regulierungsmechanismen außerhalb konventionell sichtbarer Staatlichkeit innerhalb hybrider und auch transformatorischer Ordnungen zu analysieren.⁶⁶ In diesem Zusammenhang kann Zürchers an Norths angelehnte und dann weiter entwickelte Definition von formellen und insbesondere informellen Institutionen zitiert werden, um den neuen Rahmen eines akteurzentrierten Institutionalismus für die Analyse von Konflikten deutlicher in den Mittelpunkt zu rücken:

„Institutionen sind informelle und formelle Regeln, welche die wiederholte Interaktion von Akteuren verregelt. Dadurch verringern sie Unsicherheit und senken Transaktionskosten. [...] Formale Institutionen sind staatsnah, das heißt, sie werden durch die Autorität des Staates geschützt. Informelle Institutionen sind staatsfern und stabilisieren sich durch nichtstaatliche

66 In Zürchers Untersuchungen zu postsowjetischen Transformationsprozessen stellt dieser den Begriff der Hybridität wie folgt in den Kontext der Definition der sozialen Einbettung: „Unter Einbettung versteht man das Ensemble von moralischen Werten, Normen und institutionalisierten Arrangements, die bestimmte Handlungstypen begrenzen und gleichzeitig das Ergebnis dieser Handlung berechenbar machen. Die Tatsache, dass Konflikte sowohl über kontrollierte und vorhersagbare Aspekte als auch über ein Element von Überraschung verfügen, gibt ihnen eine hybride Struktur.“ (Zürcher 2004: 102) Dieses Zitat weist darauf hin, dass durch sozialen Wandel hybride Strukturen entstehen.

Sanktionspotenziale, durch die Gewinnerwartung der Akteure oder durch geteilte kulturelle Normen.“ (Zürcher 2004: 107)

In Bezug auf Afghanistan unterscheidet sich an einem Punkt des Elwert'schen Modells der Gewaltmärkte meine Position in dieser Studie. Die Macht- und Herrschaftskonflikte sind sicherlich einerseits den informellen Schatteninstitutionen geschuldet, für die sie in beschriebenen Gewaltmärkten perpetuierende soziale Strukturen durch unterschiedliche Strategien weiterhin ernähren müssen. Andererseits wurden seit der offiziellen Interimsregierung im Dezember 2001 die Weichen für einen demokratischen Staat mit einer Verfassung und den dazugehörigen Institutionen gelegt. Über diese Machtkonflikte hinaus werden in meiner Dissertation auf der Grundlage der unterschiedlichen Werte und Normen, die von den interviewten Elitenvertreter*innen hervorgehobenen Interessenkonflikte als „reale Konflikte“ analysiert. Als reale Konflikte bezeichnet Coser Konflikte, die nicht nur zweckrational stilisiert werden, sondern tatsächliche, weltanschauliche Differenzen sind, die die Konfliktparteien als nicht verhandelbar betrachten. Diese realen Konflikte können dann zu dissensualen Konflikten mit einem hohen Eskalationspotenzial übergehen (Coser 1956). Bonacker interpretiert Cosers reale Konflikte jedoch als konstruktive Diskurse innerhalb einer Gesellschaft und eben diese als reale Konflikte. Jene Konflikte, die eher einen destruktiven Aspekt haben, betrachtet er „als ein Anzeichen gesellschaftlicher Desintegration“ (Bonacker 2009). Vorausgesetzt, die (konfessionell-)religiösen, politischen und ethnischen, Orientierungen und die beobachtete Handlungspraxis der Elitenvertreter*innen stimmt miteinander überein, sollte nun hier an dieser Stelle dennoch über den theoretischen Umgang mit unterschiedlichen Wert- und Normvorstellungen als nicht nur zweckrationales, sondern auch als reales Konfliktpotenzial gerade aufgrund der omnipräsenten Gewalt diskutiert werden.

Für eine profundere Analyse der unterschiedlichen Weltanschauungen erweisen sich Bonackers und Imbuschs Überlegungen zu teilbaren und unteilbaren oder konsensualen und dissensualen Konflikten (Aubert 1963) zwischen den afghanischen Eliten als anschlussfähig an die bisherige Konflikt- und Transformationstheorie. In der Transformationsforschung besteht die Aufteilung zwischen konsensualen und uneinigen Eliten nachfolgende Definition kann Aufschluss über die Gründe geben, denn diese liegen in den Konflikten.

„Konsensuale Konflikte wären dann jene, bei denen zwischen den Konfliktparteien Einigkeit über die zu erreichenden Ziele besteht, aber in der Umsetzung eine Konfliktpartei doch eher gewinnt als die andere. Als dissensual könnte man Konflikte bezeichnen, in denen die Zielorientierungen der Parteien unterschiedlich sind oder sich aus ihren unterschiedlichen Normen, Werten und Weltanschauungen inkompatible Zielsetzungen oder Austragungsformen ergeben.“ (Bonacker/Imbusch 2010: 73)

Diese dichotome Unterscheidung kann Hinweise auf Konflikte geben, die Elitenvertreter*innen als nicht verhandelbar betrachten und die nicht nur einen „strategischen Interessenkonflikt“ darstellen. Jedoch sind sie nie allein als idealtypische Erscheinungsformen zu identifizieren, sondern sind meist als Identitäts- und Ressourcenkonflikte verbunden (Dubiel 1997: 437).

Mit diesem theoretischen Fundament wird die Möglichkeit eröffnet, die herrschenden Patronage-Klientel-Netzwerke Afghanistans, die bereits Teil der staatlichen Maschinerie innerhalb eines konfliktreichen *institutional engineerings* und Staatsbildungsprozesses sind, systematisch zu erschließen. Wie ich dieser Aufgabe in der vorliegenden Doktorarbeit methodisch nachgegangen bin, wird im nächsten Kapitel beschrieben.

