Archiv für Völkerkunde

45

Herausgegeben vom Verein
„Freunde der Völkerkunde"
1014 Wien
Museum für Völkerkunde
im Selbstverlag 1991

GESELLSCHAFTLICHER WANDEL IN ZENTRALAFGHANISTAN:

Sozio-ökonomische Entwicklung und kulturökologische Folgen

Lucas-Michael Kopecky

Sonderdruck

GESELLSCHAFTLICHER WANDEL IN ZENTRALAFGHANISTAN:

Sozio-ökonomische Entwicklung und kulturökologische Folgen

Lucas-Michael Kopecky

Der von Kopecky und Langheiter (1991) skizzierte Wandel von Hausbauformen und Wohnstruktur bei den Hazāra Zentralafghanistans wurde erst durch die zu Zeiten der Jahrhundertwende militärisch bei ihnen erzwungenen politisch – ökonomischen Veränderungen ermöglicht. Bis dahin lebten „die Hazāra" als bekanntermaßen kriegerische Volksgruppen im bis über 5000 m hohen zentralen Gebirgsmassiv und seinen südlichen bis östlichen Ausläufern. Von ihrer soziokulturellen Umwelt unterschieden sie sich äußerlich durch ihren turko-mongolischen Phänotypus, geistig durch ihre schiitische Religion und sprachlich durch ihren Hazāragi genannten und von vielen Turkwörtern und einigen mongolischen Begriffen geprägten Farsi-Dialekt. Doch das, was wir heute die „Ethnie" der Hazāra nennen, war bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts wohl eher ein Etikett für das bunte Sammelsurium verschiedenster schiitisch-oppositioneller Bevölkerungsgruppen, die bis zum Bürgerkrieg unter dem Emir Abdur Rahman auch nie kollektiv auf externe Übergriffe ihrer Umwelt reagiert haben und intern stets in Kriegshandlungen verwickelt waren.

Zum Begriff „Hazāra" vermerkt Schurmann (1962), daß dieser bis ins 16. Jahrhundert keine ethnische Bezeichnung war, sondern vom Iran bis nach Indien als Fremdbenennung die nomadische Wirtschaftsform und Lebensführung einer Anzahl von Gruppen unterschiedlichster, v.a. aber turco-mongolischer Herkunft ansprach. Er stellt weiters den Aspekt einer mongolischen Überlagerung tadschikischer Volksgruppen heraus und eine gemeinsame Ethnogenese der verschiedenen Hazāra-Gruppen Afghanistans in Abrede (26ff., 118ff.). Letzteres entspricht den historischen Erkenntnissen von Bacon (1951: 238 – 241) und auch von Janata (1983: 320ff.), der zum einen die ethnische Heterogenität der daselbst

---

Lucas-Michael Kopecky, geb. 1953 in Wien, Studium der Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft in Wien und Heidelberg, 1 1/2 Jahre Feldforschungen in Zentralafghanistan in den Jahren 1975 – 1977. Anschrift des Verfassers: A-1050 Wien, Bräuhausgasse 46/13.

ehemals herrschenden Nikudari und andernorts die der gesamten Hazāra (Janata und Jawad 1983: 161ff.) thematisiert. Analog resümiert auch Ferdinand (1964: 177), daß die heutigen Hazāra in einem langen und komplizierten Prozeß entstanden sind. Über große Zeiträume hinweg hätten nicht nur mongolische und turko-mongolische Invasionen von verschiedenen Seiten, sondern zwischenzeitlich auch Eingliederungen von kleineren oder größeren Gruppen unterschiedlichster Herkunft stattgefunden, was bis in die Gegenwart andauere.

Diese „Gesellschaft" von „Hazāra" genannten Gruppen bestand aus mehr oder weniger eigenständigen patrilinearen Abstammungsverbänden unterschiedlicher Herkunft, deren affinale Beziehungsmuster von einer ausgeprägten Endogamie-Präferenz gekennzeichnet waren. Deren Neben-, Mit- und Gegeneinander war vom Wechselspiel zwischen den Deszendenzgruppen ihrer weltlichen und geistlichen Elite bestimmt, in deren Eigentum sich der Großteil der agrarischen Produktionsflächen befand und unter deren Herrschaft sie standen.

Die weltlichen Potentaten dieser „Hazāra-Stämme", die Mīr (bisweilen auch Beg oder Sultān) genannt wurden, legitimierten ihren Anspruch auf die politische Führung unter Bezug auf ihre Herkunft und ihre in der Patrilinie vererbten Qualitäten. Ungeachtet der jeweiligen Herkunftstradition eines Mīrs, beanspruchte dieser „Abgaben und Arbeitsleistungen von der abhängigen Bauernschaft sowie Tribute von abhängigen Nachbarfürsten. Er sprach Recht und stützte seine Herrschaft auf eine Miliztruppe, die auf Kosten der Bauernhaushalte ausgerüstet und unterhalten werden mußte. Die Miliz wurde zu Raubzügen gegen benachbarte Gruppen, zur Ausplünderung bzw. zur Erhebung von Wegzöllen bei durchziehenden Karawanen eingesetzt, doch auch zum Schutz der Bevölkerung gegen feindliche Überfälle benötigt" (Bindemann 1982: 31).

Die geistliche Führung der schiitischen Hazāra-Gruppen wurde jeweils von einem Pīr, der führenden Autorität einer Sayyed-Lineage, wahrgenommen.[1] Die Sayyeds leiten ihre Abstammung vom Propheten Mohammed her, weswegen ihrer Patrilinie eine besondere Nähe zu Gott und deshalb ein heiliger Status zugesprochen wurde (und wird). Man verehrt sie, bittet sie um ihre segensreiche Vermittlung zu Gott und zwischen den Menschen, schätzt und fürchtet sie zugleich ob ihrer magischen Fähigkeiten, die nicht nur Segen sondern auch Unheil bringen können, und entrichtet an sie regelmäßig religiöse Abgaben (*khums*). Diese *khums*-Abgaben bilden nicht nur einen ideologischen Grundpfeiler des Glaubens imāmitischer Schiiten, sondern auch einen wesentlichen Teil des Fundaments ihrer sozio-politischen Organisation (s. Kopecky 1982, 1986). Sie sind einesteils für bedürftige Nachkommen des Propheten bestimmt (*sahm-e sayyed*) und andernteils für den entrückten Imām (*sahm-e imām*), der sich aus eben dieser Linie rekrutiert. Die Legitimitätsgrundlage des religiös-politischen Führungsanspruches dieser Sayyed-Autoritäten ist somit ihre Herkunft und die daraus abgeleiteten spirituellen Qualitäten, die gleichfalls patrilinear vererbt werden. Die erforderliche genealogische Reinheit ihrer Patri-Linien gewährleisten sie durch die mehr oder weniger strikte Befolgung der Hypergamieregel, die ihnen die Verheiratung ihrer Frauen mit Mitgliedern aus Gruppen niedrigerer Statuspositionen untersagt (z.B. mit Hazāra-Männern), nicht aber das Einheiraten von Frauen aus solchen Gruppen. Letzteres entspricht zwar nicht dem Endogamie-Ideal, ermöglicht

dafür aber die Verfestigung von weitreichenden politischen Allianzen, ohne der ererbten Qualitäten und der superioren Statusposition verlustig zu werden.

Aufgrund ihrer durch vielfältige Symbolhandlungen stets im Bewußtsein gehaltenen Abgrenzung von dem alltäglichen profanen Geschehen kommt den Sayyeds in der islamischen Gesellschaftsordnung die Position von strukturell Außenstehenden zu, über die sich alle islamischen Volksgruppen in diese Gesellschaft einordnen können. Ihre Pīrs galten den Hazāra als spirituell besonders qualifizierte Autoritäten, denen eine intuitive Einsicht in den Willen Gottes zugesprochen wurde. Ihnen kam die gesellschaftliche Rolle zu, zwischen den potentiell rivalisierenden und sich permanent befehdenden profanen Abstammungsgruppen zu siedeln, zu vermitteln und Frieden zu stiften. Entsprechend bildeten die Pīrs daher die Brennpunkte von Netzwerken, in denen sich die potentiell konkurrierenden Hazāra-Mīrs an „Pirkhanas oder geistlichen Führer des Khans" (Masson 1843: 309) banden. Ihr Verhältnis zueinander war von wechselseitiger Abhängigkeit geprägt. Abgesehen von der Notwendigkeit der grundsätzlichen Übereinstimmung in zentralen politischen Angelegenheiten erwarteten die spirituellen Führer ihre religiösen Abgaben, Eherechte an Frauen aus hohen profanen Statusgruppen und statusgemäße Schenkungen (z.B. an Grundbesitzrechten); die weltlichen Potentaten ihrerseits erwarteten von dieser sakralen Instanz eine ihre Herrschaft legitimierende Interpretation der göttlichen Ordnung und der Rechtslage, sowie konkrete friedensstiftende Vermittlung zwischen Konfliktparteien (Fig. 1).

Die von den Pīrs initiierten und geleiteten Allianzen waren in ihrer Zusammensetzung – gemäß den jeweiligen Interessenslagen der Teilnehmer – einem ständigen Wandel unterworfen. Schon die sich stets verändernden Außenbeziehungen der einzelnen Hazāra-Verbände und die daraus resultierenden Hazāra-internen divergenten Interessen und Differenzen geben eine Vorstellung von der internen politischen Heterogenität der Hazāra und der politisch heiklen Position der Pīrs. Die traten nicht nur innerhalb ihrer Gefolgschaft als Vermittler auf, sondern hatten auch, quasi als Koalitionsführer, die externen Interessen des Bündnisses wahrzunehmen. Abgesehen von der inner-schiitischen Konkurrenz einiger isma^celitischer Pīrs, (Canfield 1973a, 1980), mußten sie sich auch gegenüber ihren zumeist entfernt verwandten imāmitischen Kollegen behaupten, denen sich die eigene Gefolgschaft auch anschließen hätte können und zwischen deren Handlungssystemen deshalb eine entsprechende Differenz erhalten werden mußte. Sie überbrückten so zwar einerseits die interne genealogische und politisch-ökonomische Heterogenität der Hazāra, schufen dafür aber neue Barrieren auf einer höheren Vergemeinschaftungsebene, auf der sich somit sakrale Konföderationen in Form von Pīr-Netzwerken gegenüberstanden, die ihrerseits konkurrierten und kommunikative Schranken errichteten.

Der Handlungsspielraum dieser Heiligen war erheblich und es lag v.a. an der jeweiligen politischen Situation und dem taktischen Geschick des Heiligen, wieweit er seine Gefolgschaft mobilisieren und seine Machtposition ausbauen konnte. Da auch das Charisma von Erb-Heiligen stets durch erfolgreiches Handeln aufs neue bestätigt werden muß, hing der Grad der Mobilisierungsbereitschaft wesentlich vom Erfolg der vergangenen politischen Handlungen der Heiligen (ihrer Allianzen, Interventionen, Entscheidungen, etc.) ab. Zu diesen Erfolgskriterien gehörte jedoch nicht nur die Gewährleistung des inneren

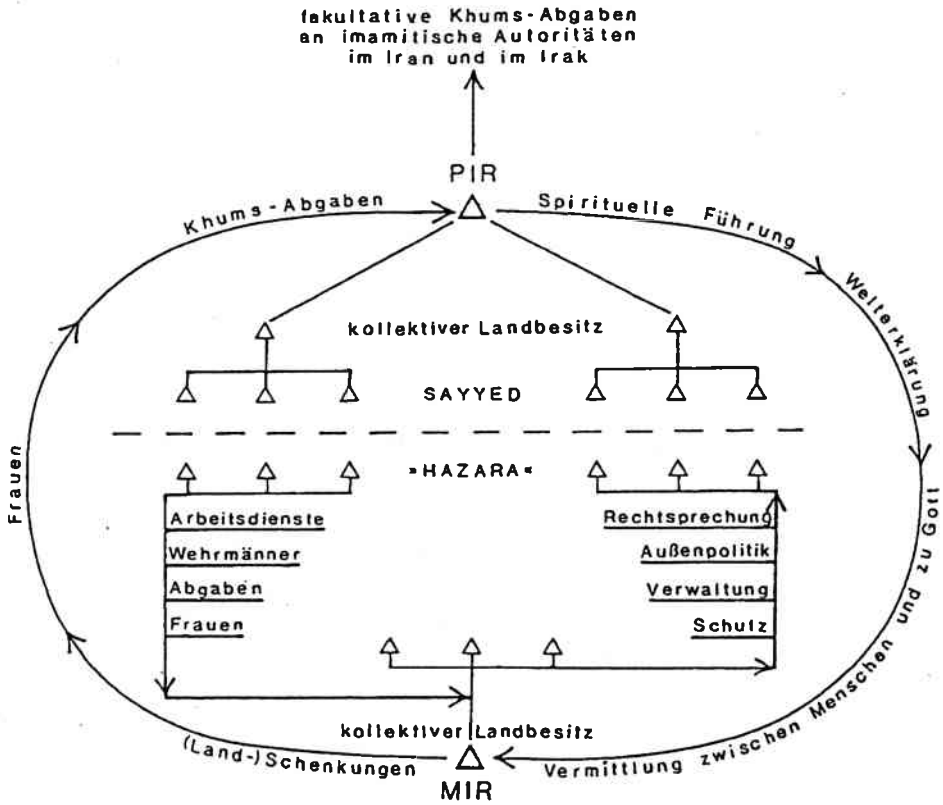

Fig. 1 Pīr/Klienten-Beziehungen im 19. Jahrhundert.

Friedens durch Vermittlung, sondern u.U. auch dessen Schaffung oder Festigung durch eine einigende Abgrenzung von einer feindlichen äußeren Umwelt, weswegen ihre Rolle als Friedensstifter auch in die Rolle von Kriegsstiftern und bisweilen sogar von Kriegsführern umschlagen konnte.

Zu dieser feindlichen Umwelt gehörte auf jeden Fall die immer stärker werdende paschtunisch-sunnitische Zentralmacht. Mit deren Konsolidierung im 18. Jahrhundert erhöhte sich der Druck auf die als Hazāra bezeichneten schiitischen Bevölkerungsgruppen. Unter der Herrschaft des Nadir Shah Afshar (1736–1747) wurde das in der Gegend von Kandahar gelegene Hazāra-Gebiet erobert. Es folgte eine „Verwandlung von staatlich zugewiesenen Steueranteilen in Eigentumsrechte auf Kosten der ursprünglichen Kultivatoren und Eigentümer" zugunsten paschtunischer Bevölkerungsgruppen (Bindemann 1978: 81), was eine neuerliche Rückzugswelle in die Berge des heutigen Hazāraǧats auslöste. Bis ins 19. Jahrhundert standen dann die Hazāra-Bevölkerungsgruppen unter dem politisch-ökonomischen Druck einer dominanten royalen und tribalen sunnitisch-paschtunischen Clique im Osten und Süden des Landes, und souveräner sunnitischer Uzbekenherrscher im Norden, auf deren Sklavenmärkten sie als billige Arbeitskräfte gehandelt wurden (104ff.).

In ihrem kargen Rückzugsgebiet konnten sich diese aus sunnitischer Sicht ungläubigen schiitischen Bevölkerungen bis zur Jahrhundertwende eine relative Autonomie bewahren. Während die am südöstlichen Rande dieses Gebietes residierenden Hazāra-Mīre stärker dem Herrschaftsdruck der paschtunischen Zentralmacht und der Paschtunenstämme ausgesetzt waren, was sich in regelmäßigen Tributzahlungen niederschlug, blieben die martialischen Hazāra-Gruppen des zentralen Hochlandes weitgehend unbehelligt, zumal sich Vertreter der Staatsmacht dorthin nur unter dem Schutz eines massiven Armeeaufgebotes begeben konnten. Doch unter dem Emir Abdur Rahman wurde der politisch-militärische und steuerliche Druck auf alle Hazāra-Gruppen erheblich verstärkt. Dies führte schließlich dazu, daß sowohl die weltliche als auch die geistliche Elite der Hazāra immer weniger gewillt war, den wachsenden ökonomischen Druck steigender Tributforderungen hinzunehmen (vgl. Bindemann 82: 30f.). Der innenpolitische Machtkampf um die Autonomie der Hazāra-Gruppen einerseits und um die bedingungslose Souveränität des Staates und die entsprechende Kontrolle der Ressourcen des Landes andererseits, polarisierte sich schließlich entlang der gegensätzlichen muslimischen Identitätsebenen und stets präsenten Feindbildern von Sunniten und Schiiten und mündete in einen Krieg, der von beiden islamischen Parteien als „heilig" erklärt worden ist.

Dieser grausame Bürgerkrieg fand um die Jahrhundertwende statt. Mit der Unterstützung anderer sunnitischer Völker gelang dem Emir Abdur Rahman die totale „Befriedung" der Hazāra in Form ihrer militärischen Entwaffnung, politischen Entmachtung, ökonomischen Zerstörung und letztlich kollektiven Entehrung, die sie ans untere Ende der nationalen Skala ethnischer Stratifikation verbannte. In Folge dieser Vernichtungsfeldzüge waren u.a. nahezu die gesamten aktiven Exponenten der grundbesitzenden weltlichen und geistlichen Elite liquidiert, geflohen oder inhaftiert, deportiert oder in die Sklaverei verkauft worden. Die konfiszierten Ländereien wurden größtenteils zum Staatsland erklärt und von Hazāra-Bauern in Zwangsarbeit bewirtschaftet (Bindemann 1982: 32) oder als Kriegslohn an Paschtunen vergeben, die obendrein verbriefte Weiderechte für das gesamte Hazāraǧat erhielten. Wenngleich jedoch in weiterer Folge ein Großteil der Bodenbauflächen zurückerstattet worden war, so hatten sich die sozio-ökonomischen Bedingungen doch entscheidend geändert. Die ehemaligen Machtblöcke der Mīrs und Pīrs hatten definitiv die ökonomische Grundlage ihres politischen Handelns verloren. Ihr Besitzstand wurde zum einen an Teile der ehemals abhängigen Bauernschaft umverteilt und zum anderen innerhalb der Mīr-Familien aufgesplittert. Bis der Nachwuchs dieser Lineages wieder politisch handlungsfähig war, hatten sich bereits kleinere Verwandtschafteinheiten die Eigentumsrechte an Grund und Boden angeeignet. All diese nunmehr grundbesitzenden kleineren Verwandtschaftsverbände waren jetzt nicht mehr gegenüber ihren Patrimonialherren, sondern gegenüber dem Staat abgaben- bzw. steuerpflichtig. Wenngleich später vielfach wieder die Nachkommen der ehemaligen Grundherren (aufgrund ihrer abstammungsbedingten Prädestination) das politische Leben dominierten, so war ihnen doch definitiv die ökonomische Basis einer unumschränkten Herrschaft entzogen.

Der radikale Wandel der Besitzverhältnisse traf selbstverständlich auch die alten Pīr-Familien. Da jedoch die ökonomische Position der Pīrs nicht vorrangig von den Besitz-

verhältnissen an agrarischen Produktionsmitteln, sondern von der Verfügungsgewalt über regelmäßige religiöse Abgaben, und somit von der Kontrolle einer dieses Handlungssystem definierenden Güterzirkulation abhing und durch diese gesichert war, konnten sie durch diesen Wandel nicht eliminiert, sondern nur zur Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Gegebenheiten genötigt werden. Die allgemein veränderten ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen erzwangen ein neues Arrangement der Beziehungen zwischen sakraler Führung und profaner Klientel, da – im Gegensatz zu vorher – nicht mehr ganze Talschaften via ihren Mīr eine Bindung an einen Pīr eingingen, sondern kleinere soziale Einheiten sich ihre spirituellen Führer selber erkoren. In der Folge verlagerten sich die Pīr-Klienten-Netzwerke auf eine niedrigere Ebene vieler kleiner Netzwerke, die dann jedoch auch keine territorialen Einheiten mehr bildeten und entsprechend an Einfluß und Bedeutung verloren.

Heute noch wird dieses Verhältnisses als Pīr/Murīd-Beziehung benannt, was bisweilen die Vermutung einer ordensmäßigen mystischen Vergemeinschaftung aller Hazāra weckt (z.B. Edwards 1986: 204ff.). Abgesehen von eventuellen persönlichen Ordensbindungen einzelner Hazāra gibt es außer dieser Terminologie weder in der Literatur noch in persönlichen Gesprächen für die jüngere Vergangenheit des Hazārağats konkrete Anzeichen von solch mächtigen Orden. Diese Terminologie scheint eher Ausdruck der Gottnähe und damit der Legitmität eines genuin islamischen Herrschaftsmusters zu sein, in dem sich profane Abstammungsgruppen an sakrale Instanzen binden (wie der Murīd an den Pīr) und sich mit diesen zu sakralen Konföderationen vergemeinschaften (s. Kopecky o.J.).[2]

Dem als Folge der politisch-ökonomischen Entwicklung erforderlich gewordenen Umbau der sozioreligiösen Beziehungen blieb ein wesentlicher Grundpfeiler erhalten, nämlich der schiitische Glaube als ideologisches Gerüst, und damit auch die Verpflichtung zur *khums*-Abgabe an Sayyeds und deren Autoritäten. Doch der Bezugspunkt dieser Autorität hatte sich mittlerweile verlagert. Als die alten Pīr-Autoritäten in Zentralafghanistan zum letzten Gefecht rüsteten, war in den großen geistigen Zentren der Schiiten im Iran und im Irak schon seit längerer Zeit die imāmitische Dogmatik weiterentwickelt worden. Ihr zufolge hatte jeder rechtgläubige Schiite einem nicht nur spirituell, sondern auch theologisch und juristisch qualifiziertem Führer, einem *marğa*ᶜ*-e taqlīd* (pl. *marāğiᶜ-e taqlīd*) zu folgen. An deren Selektion wurden hohe Ansprüche gesetzt. Erforderlich war nun die Fachkompetenz und damit das Amts-Charisma eines Ayatullahs, das persönliche Charisma einer untadeligen, selbstlosen, frommen Lebensführung und in der Regel das Erb-Charisma der Abstammung aus einer bekannten (d.h. erfolgreichen) Theologenfamilie, die in der Linie des Propheten und der Imāme steht, womit für die einfache gläubige Bevölkerung die Gewissheit einer segensreichen Führung gewährleistet blieb. Der Anspruch führender Sayyed-Autoritäten auf den für den verborgenen Imām bestimmten Teil der *Khums*-Gelder war so an das zusätzliche Selektionskriterium der Fachkompetenz gebunden worden. Dies beschränkte die Zahl der potentiellen Führungsautoritäten auf einige wenige für den gesamten imāmitischen Einflußbereich.

Diese *Marāğiᶜ-e taqlīd* bieten ihren religiösen Klienten (*mu-qalled*) nicht nur normative Orientierung mittels ihrer Lehrbücher über zentrale Glaubensfragen und praxisbezogene Alltagsprobleme, vergleichbar den christlichen Katechismen, an. Vielmehr organisieren

sie mit den Finanzmitteln aus der Summe der diversen religiösen Abgaben ihrer Klientel im In- und Ausland imāmitische Bildungsstätten, Gehälter für lehrbeauftragte Theologen und Stipendien für Religionsstudenten, Bibliotheken, Rechtsberatungen, Verlage, etc. Sie sorgen so für die Institutionalisierung eines dezentralen internationalen imāmitischen Organisationssystems mit differenzierten Rollen und Funktionen, dessen Kernstück die religiösen Bildungseinrichtungen, insbesondere die theologischen Hochschulen sind (vgl. Fischer 1980).

Für den Gläubigen gibt es hinsichtlich seiner *khums*-Abgaben keinen institutionalisierten Zwang, diese an eine bestimmte Person oder Einrichtung abzuliefern. Die *khums*-Abgabe des Gläubigen ist Ausdruck seiner persönlichen Wahl eines geistlichen Patrons, dessen Anweisungen zu befolgen er sich auferlegt. Mit seinen Abgaben selektiert er einen der Marāǧiᶜ aus dem Kreis der qualifizierten Autoritäten, wobei bisweilen ganze Abstammungs- aber auch Volksgruppen mehrheitlich einembestimmten Marǧaᶜ folgen, von dem sie annehmen, daß er ihre Interessen am ehesten vertritt, wie dies ehedem im Iran zwischen den Azerbeijani und dem Ayatullah Sayyed M. K. Shariatmadari der Fall war. Zwischen den Marāǧiᶜ herrschen bisweilen Auffassungsunterschiede, die von formalen Ritualfragen bis zu gesellschaftspolitischen Grundpositionen reichen können, beispielsweise dem Pro und Kontra einer sozialrevolutionären Auslegung der schiitischen Lehre (was in jüngster Zeit exemplarisch von den beiden Marāǧiᶜ A. S. R. M. Khomeyni und A. S. M. K. Shariatmadari vorexerziert worden ist). In einem System monetär gewählter Führerschaft selektiert so der Gläubige mit der Entrichtung seiner Abgabe nicht nur einen von mehreren untereinander konkurrierenden Kandidaten, sondern er entscheidet sich damit auch für eine politische Gruppierung, deren Führer er mit einem entsprechendem Pouvoir ausstattet. Je größer die Gefolgschaft von Gläubigen aus aller Welt ist, desto größer ist auch das dem Marǧaᶜ zur Verfügung stehende Kapital. Je größer dieses wiederum ist, desto mehr kann er in religiöse Einrichtungen investieren die er patroniert und desto effektiver entwickelt sich sein gesellschaftlicher Einfluß. Solch erfolgreiches Handeln fördert seinen Ruf als Führungsautorität bei den Gläubigen, was wiederum den Zulauf an Klienten und damit an Geldern stimuliert und den beinahe verdienstfestartigen Kreislauf schließt (Fig. 2).

Die Marāǧiᶜ ihrerseits haben in den letzten Jahrzehnten ihre *khums*-Einnahmen straffer organisiert und entsenden mittlerweile eigens dazu berufene Administratoren (*nomayenda*) zur Erhebung dieser Abgaben. In Zentralafghanistan entwickelten sich vielfach die Nachkommen der alten Pīrs zur untersten organisatorischen Ebene dieser internationalen Administration schiitischer Abgabeneinziehung, auf der sie in ihren kleinen Einflußgebieten für die gelehrten Sayyed-Autoritäten im Iran und im Irak diese religiöse Steuer einzogen. Falls heutzutage profane Gläubige in keinem spirituellen Beziehungsverhältnis zu einem lokalen oder regionalen Pīr stehen, können sie ihre Abgaben perönlich überbringen oder durch Verwandte übermitteln lassen und vermehrt werden auch die Sayyed-Theologen in den neugegründeten imāmitischen Bildungs- und Kommunikationseinrichtungen mit dieser Aufgabe betraut. Diesen kommt zunehmend die Funktion der alten Pīrs zu und da sie, ähnlich den großen Marāǧiᶜ (nur in geringerem Ausmaß) über Amts-Charisma plus Erb-Charisma verfügen, rekonstituieren sich bisweilen die alten spirituellen Eliten unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen und im Rahmen einer länderübergreifenden Organisation, in die sie ihre Klientel nunmehr einzubinden bemüht sind.

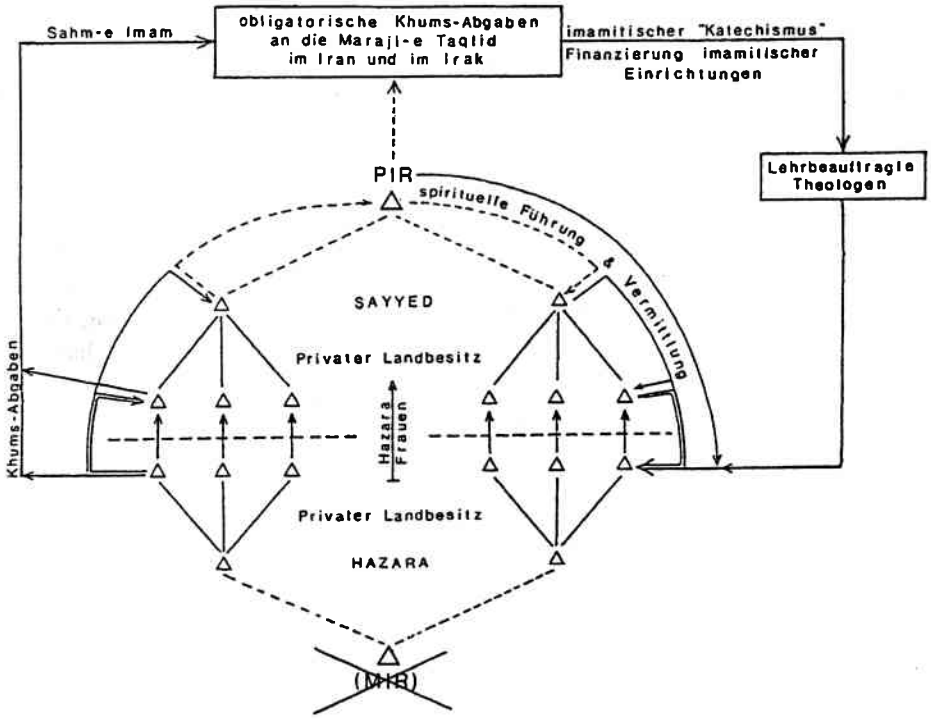

Fig. 2 Pīr/Klienten-Beziehungen im 20. Jahrhundert.

Diese Veränderung leitete analog einen Wandlungsprozeß im Religionsverständnis der Hazāra ein. In diesem wurde der uneingeschränkte Glaube an die unmittelbare Segenskraft und das intuitive Wissen prädestinierter Menschen schrittweise zugunsten der Orientierung an der schriftgelehrten Version des Islam zurückgedrängt. Dieser Wandel entspricht der von Edwards apostrophierten Entwicklung von einer „insularen" zu einer „skripturalen" Islamtradition der Hazāra (1986: 204), wozu man jedoch anmerken muß, daß diese „insulare" Tradition ehemals im gesamten islamischen Raum dominant vertreten war.

Der hier geschilderte radikale Strukturwandel legte nicht nur das Fundament für die Bildung eines modernen afghanischen Nationalstaates, sondern wirkte zugleich als Katalysator für die Ethnogenese der Hazāra. Zwar hatte der Emir Abdur Rahman erreicht, was er explizit erklärt hatte, nämlich die soziale Ordnung der Hazāra so zu zerstören, daß sie in einen Zentralstaat integriert werden könnten, doch hatte er damit auch die Grundlagen für eine ethnische Gesamtidentität all der verschiedenen Hazāra-Gruppen gelegt, die sich früher vorrangig als „Dai Zangi", „Day Kundi", „Day Foladi", etc. verstanden. So hat der Emir nicht nur die sozio-ökonomische und politische (Feudal-)Struktur der von der Umwelt „Hazāra" genannten Bevölkerungen zerschlagen, sondern er hat damit auch die internen kommunikativen Grenzen eliminiert, die zwischen den Hazāra-Gruppen bzw. zwischen ihren ehemaligen religiösen Vergemeinschaftungen bestanden haben. Das wiederum ermöglichte sodann die direkte Bindung der Hazāra an die imāmitischen Au-

toritäten der heiligen Städte im Iran oder im Irak und somit eine Verlagerung der spirituellen und politischer Bezugspunkte nach außen. Indem die Pole traditioneller religiöser Vergemeinschaftung von der regionalen *Pīr/Mīr-Ebene* auf eine internationale *Muqalled-Ebene* verlagert worden sind (und mit ihnen auch Gruppen-Grenzen und Konflikt-Sphären), ist die Gruppenidentität der Hazāra als homogene ethnische Gruppe erst real und entsprechend aktivierbar geworden.

Der von der Staatsmacht angestrebte Abbau der territorialen und verwandschaftlichen Grundlagen der ehemaligen Machtblöcke wurde durch den Aufbau einer zentralstaatlichen Verwaltung unterstützt, deren fortschreitende Differenzierung diesen Prozeß im Laufe des 20. Jahrhundert stetig vorantrieb. Im Schutze der Militärs, die sich das Gewaltmonopol insbesondere mit den paschtunischen Stämmen teilen mußten, konnte ein staatlicher Verwaltungsapparat etabliert werden, der einen Prozeß stimulierte, in dem die traditionelle Ordnung der Hazāra wenn auch nicht völlig, so doch gravierend verändert worden ist. Die Entwicklungsabfolge von einer den Gewalt- und Wirtschaftsfaktor mobiler Nomadeneinheiten unterstützenden rudimentären Staatsverwaltung hin zu einer funktional als auch räumlich differenzierten Staatsmacht, die die Entwicklung stationärer Bazar-Märkte und damit eines kontrollierbaren nationalen Marktes protegierte, bildete das strukturelle Rückgrad dieses Wandels.

Am Anfang stand eine regelrechte Invasion von paschtunischen Nomaden, denen die Staatsmacht, als Lohn für ihre im Bürgerkrieg gegen die Hazāra erbrachten militärischen Dienste, Weiderechte im Siedlungsgebiet der Unterworfenen eingeräumt hatte. Wie gewaltig der durch diese staatlichen Freibriefe ausgelöste Druck auf diese Region war läßt sich daraus ersehen, daß es König Amanullah zwei bis drei Jahrzehnte später für notwendig befand, die Weide-Rechtstitel so umzudefinieren, daß auch der örtlichen Hazāra-Bevölkerung wieder Weiderechte eingeräumt wurden (Davydov 1966: 41). Wenngleich auch im vorigen Jahrhundert fernwandernde Nomaden ins zentrale Hochland gezogen waren, so konnte dies dazumals nur in Ab- und Übereinstimmung mit den Hazāra-Potentaten erfolgen, die die Macht besaßen, das Ausmaß auf die eigenen Weidebedürfnisse und die wirtschaftlichen Austauschinteressen zu beschränken. Auch die Routen des internationalen Karawanen-Handelssystems führten damals nicht durchs kriegerische Hazāraǧat, sondern streiften lediglich seine Ausläufer. Angesichts dieser Voraussetzungen eröffnete sich den Paschtu-Nomaden mit den neuen Weiderechten zugleich auch ein „jungfräulicher Mark", der ihre latenten Handelstendenzen stimulierte: „Jedermann, der irgendwie konnte, d.h. insbesondere wer verfügbares Kapital hatte, widmete sich Handelsaktivitäten und für einige der Stämme entwickelten sich diese in einem solchen Ausmaß, daß die Viehzucht für sie allmählich ihre Bedeutung verlor." (Ferdinand 1969: 138). Diese Entwicklung legte den Grundstein für einschneidende Veränderungen im Wirtschaftsleben des Hazāraǧats. Zum einen beeinträchtigten die immensen Viehherden, die neuerdings auf die Hochweiden der Hazāra geführt wurden, deren viehwirtschaftliches Potential als auch das eingespielte ökologische Gleichgewicht. Zum anderen induzierten sie mit ihrer Tätigkeit als marktorientierte Produzenten und Händler (Glatzer und Casimir 1983: 308) den nationalen Markt bis in die entferntesten Winkel der Hochweiden. Ihre Tausch- und Handelsaktivitäten erfolgten zum einen in Form von großangelegten Handelsexpeditionen. Deren

Ziel war in der Regel einer der großen Nomadenmärkte, die in den Dreißiger Jahren entstanden sind und die das Ausmaß von Zeltstädten mit bis zu 350 Handelszelten annehmen und einen Zeitraum von bis zu sechs Wochen umfassen konnten. Zum anderen erfolgte der wirtschaftliche Austausch in Form eines „Nachbarschafts-Handels", der zwischen den seßhaften Hazāra und den vorbeiziehenden Nomaden vollzogen wurde (Ferdinand 1969: 139), wobei die neue Zwangsnachbarschaft nicht das Produkt einer kollektiven Einigung sondern eines verlorenen Krieges war und solcherart den Nährboden für permanente Konflikte bot. Insgesamt löste diese Lawine von viehzüchtenden sunnitischen Handelsreisenden die schiitischen Qizilbāsh, die ehedem als schiitische Kleinhändler das gebirgige Hinterland mit dem Notwendigsten versorgt hatten, in dieser Funktion beinahe völlig ab. Die staatliche Unterstützung, die den Nomaden dabei in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gewährt wurde, nahm dann in Folge in dem Maße ab, in dem die Differenzierung und Präsenz des Verwaltungsapparates und eines nationalen Marktes in Form stationärer Handels- und Gewerbebetriebe zunahm.

Wenngleich im Hazāraǧat bis in die Siebzigerjahre dieses Jahrhunderts traditionelle und staatliche Ordnungsmuster parallel nebeneinander existierten und je nach den infrastrukturellen Voraussetzungen bzw. der „effective distance" (Canfield 1973b) zur Geltung gelangten, so zeitigten insbesondere die Verwaltungsbereiche Rechtswesen, Steuerwesen und Agrarverwaltung einschneidende Veränderungen im Gesellschaftsleben der Hazāra. (s.a. 1972). Konnten einerseits z.B. Erbstreitigkeiten über die traditionellen Instanzen nicht gelöst werden, so gab es nun die Möglichkeit, das nationale Justizwesen zur Durchsetzung der islamischen Realerbteilung, die früher in der Regel zugunsten des machtpolitisch bedeutsamen Kollektiveigentums umgangen worden ist, zu aktivieren. Waren andererseits früher die Abgaben in Form von Tributzahlungen von den einfachen Bauernfamilien an ihre Machthaber und von diesen an konkurrierende Potentaten oder das Königshaus abgeliefert worden, so entrichteten nach der Entmachtung der Mīr-Familien jeweils die Lineage-Chefs die kollektive Abgabe ihrer Verwandtschaftsgruppe an einige staatlicherseits autorisierte Administratoren. Im Laufe der Jahre führte schließlich die Aufsplitterung der Besitzstände und die hinzugekommene Individualbesteuerung dazu, daß die Haushaltsvorstände von Kleinfamilien und von erweiterten Familien ihre Abgaben direkt an die Steuerbeamten kleinerer Verwaltungsdistrike zu entrichten hatten. Da die mehrheitlich illiteraten Bauern kaum je Rechtssicherheit genossen, weil der Großteil der Staatsbeamten seine Arbeit in der Fremde der unterworfenen Gebiete als willkommenes Feld für illegale, doch lukrative Gehaltsaufbesserungen erachtete, schalteten viele der Steuerpflichtigen einen arbāb ein, der, als staatlicherseits anerkannter und arbāb registrierter Volksvertreter, die Interessen seiner bäuerlichen Klientel wahrzunehmen und zwischen ihr und den staatlichen Stellen zu vermitteln hatte.[3]

Weiters war schließlich früher das Ausmaß des Weideterritoriums ein zentraler Faktor für die Macht und die ökonomische Reproduktionsfähigkeit großer Verwandtschaftsverbände gewesen. Dieses war nun zu Staatseigentum erklärt und auf Nutzungsrechte reduziert worden, die v.a. mit der unliebsamen Konkurrenz paschtunischer Nomaden geteilt werden mußten. Zudem war das Staatsland unter die Verwaltung von Beamten gestellt worden, die ab den Siebziger Jahren auch fixe Steuersätze für Regenfeldbau auf

diesen Gebieten einforderten und damit mancherorts eine drastische Reduzierung desselben bewirkten.

Die Einrichtung und Differenzierung eines staatlichen Verwaltungsapparates förderte so massiv den Wandel vom Kollektiveigentum (welches von einigen mehr oder weniger nahe verwandten Machthabern repräsentiert und manipuliert wurde) zu Privateigentum und damit zum privaten Verfügungsrecht des Einzelindividuums über Grund und Boden. Ungeachtet seiner diversen sozialen Obligationen hatte dieses nun in wirtschaftlichen Angelegenheiten autonome Entscheidungsfreiheit ohne diesbezügliche Solidaritätsverpflichtungen. Prinzipiell konnte nun jedermann in kleinem Maßstab das tun, was früher den wenigen feudalen Grundherren vorbehalten gewesen ist, nämlich Verwandte, Nachbarn oder Fremde in ein Schuldverhältnis zu nehmen und sie aus dieser Position heraus zu patronieren. Dieser Prozeß stand in einem wechselwirkendem Verhältnis zur Expansion des nationalen Marktes, der – unter der militärischen Schirmherrschaft der Staatsmacht und ihrer (zumeist korrupten) sunnitischen Verwaltungsbeamten – von Bazarhändlern und paschtunischen Nomaden vorangetrieben und dominiert worden war.

Erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts entstanden im Umfeld der militärischen und administrativen Distriktzentren stationäre Bazar-Märkte und in deren Nähe private Wohnhäuser von begüterten Händlern, Handwerkern und Verwaltungsangestellten. Diese Märkte entwickelten sich zumeist in Form von zwei einander gegenüberliegenden Reihen fest gebauter Geschäftshäuser und lagen an jenen Pistenstraßen, die die lokalen Militärstützpunkte und Verwaltungsstellen miteinander verbanden und auf denen im Sommer mittels Lastkraftwagen Güter und Personen (und Informationen) befördert wurden. Durch diese kleinen Bazare wurde – parallel zur traditionellen Tauschwirtschaft – der monetär fundierte nationale Markt fest etabliert und eine marktgerechte Produktion angeregt, was seinen Ausdruck u.a. im Anbau neuer Kulturpflanzen, (beispielsweise der Kartoffel) und der Anwendung von Düngemitteln fand. Die Händler dieser Bazar-Märkte rekrutierten sich vielfach aus Handelsfamilien der größeren Städte und Marktzentren und waren mehrheitlich sunnitisch-tadschikischer Provenienz. Dennoch war in den Siebziger Jahren ein ständig steigender Anteil von schiitischen Hazāra-Händlern zu registrieren, deren Herkunft und Ideologie ihnen bisweilen, wie wir noch sehen werden, vor Ort leichte Wettbewerbsvorteile einräumte. Die unternehmerischen Beziehungen dieser Bazarhändler zu den großen Handelshäusern des Landes führte letztlich zu einer Anbindung dieser entlegenen Regionen an den Welt-Markt, was sich in einem erstaunlichen Angebot an Konsumgütern aus aller Herren Länder bemerkbar machte. Die rapide Entwicklung dieser Märkte in den Siebzigern wurde staatlicherseits massiv gefördert, was schließlich das offizielle Ende für die großen und schwer kontrollierbaren Nomadenmärkte bedeutete, die im Hazāraǧat 1975 amtlicherseits untersagt wurden. Damit war zwar den fulminanten Höhepunkten nomadischer Handelstätigkeit eine wichtige Plattform, nicht aber die Grundlage entzogen worden. Denn auf ihren saisonalen Wanderungen hatten sie in den entlegeneren Regionen im Rahmen ihres regen „Nachbarbarschaftshandels" veritable Abhängigkeitsverhältnisse etabliert, die ihnen auch angesichts eines expandierenden Bazarhandels dauerhafte Marktanteile garantierten (Fig. 3).

Die Einschaltung in den monetären Bereich erfolgte seitens der Hazāra v.a. durch Einkommen aus nicht- landwirtschaftlichen Erwerbsquellen. Deren Ersparnisse wurden

Fig. 3 Siedlung mit Neubauten in traditioneller Bauweise.

nicht nur in prestigeträchtige Konsumgüter, sondern oft auch in Form von Landkauf, Entschuldung, Geldverleih oder Hausbau in die Geburtsregionen reinvestiert. Ein großer Kapitalanteil, welcher nach Zentralafghanistan strömte, entstammte der Arbeitsmigration von zumeist verarmten Hazāra-Bauern, die sich in ihrer Not in die Städte des Inlands oder auch ins Ausland, v.a. in den Iran, nach Pakistan oder bisweilen auch in die Golfstaaten, auf Arbeitssuche begeben hatten. Je nachdem, ob sie an ihrem Herkunftsort noch über Grund und Boden verfügten, wanderten sie gänzlich ab oder verdingten sich als Saisonarbeiter, die nach Einbringung der eigenen Ernte (und bevor die Schuldner vor der Türe standen) beispielsweise in den Iran zogen, um dort die Winterzeit, die sie in ihrer Heimat ein halbes Jahr lang zur weitgehenden Untätigkeit zwingt, für ein Zubrot zu nutzen. Entsprechend wurde das Stadtbild Kabuls und anderer Städte Afghanistans zunehmend vom markanten Phänotypus der Hazāra geprägt, die dort nach einer neuen Existenzgrundlage oder einem Nebenerwerb suchten. Wie Bindemann zu Recht feststellt, ist „die Dynamik der Arbeitsmigration" so wesentlich, daß sie „einen der wichtigsten Momente der sozio-ökonomischen Veränderung im Hazāraǧat" darstellt (1987: 39ff.). Darüber hinaus entstammte ein ebenfalls beträchtlicher Kapitalanteil den Einnahmen aus Beschäftigungen im öffentlichen Dienst vor Ort. In prestigeträchtigen Positionen waren Hazāra dort jedoch nur in geringer Zahl und vorwiegend als Lehrer und kaum je als Verwaltungsbeamte anzutreffen, wohingegen eine große Anzahl von ihnen als inferiores Dienstpersonal eingestellt wurde. Dieser allgemeine Trend wird durch die eigenen Daten aus Kata Khāna, einem in der Nähe des Distriktszentrums von Yakawlang gelegenen Dorfe, bestätigt. Von 74 Haushaltsvorständen verfügten 26 über Einkommen aus nicht land-

wirtschaftlicher Tätigkeit. Von diesen erhielten 20 ihren Lohn aus der Staatskasse, sei es als Amtsdiener (10) oder Lehrer (5) in der Region oder als Verwaltungsbeamte (3) und Berufssoldaten (2) außerhalb derselben. Drei weitere Haushaltsvorstände führte die Arbeitssuche alljährlich in den Iran. Ein Tischler, ein Bauarbeiter und ein Volksvertreter runden das zusätzliche Erwerbsspektrum ab. Wenngleich man in Betracht ziehen muß, daß mit der zunehmenden Entfernung von öffentlichen Einrichtungen auch die Chancen auf alternative Einkünfte geringer wurden, so belegen diese Daten doch den generellen Trend der damaligen Entwicklung. Wesentlich waren dabei die monatlich fest kalkulierbaren Einkünfte, die den bescheidenen Rahmen der eigenen agrarischen Möglichkeiten überwinden halfen, wobei selbst die inferiorste Amtsdienertätigkeit den sozialen Status aufwertete, da sie zusätliches Bargeld in einer vorwiegend auf Naturalienaustausch basierenden ländlichen Wirtschaft in Aussicht stellte.

Einen weiteren möglichen Zugang zu barem Kapital bot die Option der persönlichen Verschuldung durch Kreditnahme im Basar und bei Nomaden, die erst durch den Wandel zum Privateigentum und die Expansion des nationalen Marktes erschlossen worden war. Die Absicherung der Finanzierung dieser Kredite erfolgte dabei üblicherweise durch die Verpfändung des eigenen Ackerlandes. Diese Entwicklung erfolgte in wenigen Jahrzehnten, wie am Beispiel von Yakawlang exemplarisch dargestellt werden kann. Den Berichten der Ortsansässigen zufolge hat das gesamte Yakawlangtal ursprünglich dem Sayyed-Pīr Shah Kalantar gehört, der vor ca. 160 Jahren die ehedem in dieser Region ansässigen Usbeken vertrieben haben soll. Schurmann registrierte dortselbst in den Jahren 1954/55 ein isoliertes Regierungsgehöft inmitten eines beträchtlichen leeren Platzes und notierte, daß bis auf einige kleine Landbesitzer alles Land von ca. einem Dutzend Arbābs geeignet wurde und daß es nur Landbesitzer und Landarbeiter und keine Teil-Pachtverhältnisse gab (1962: 155ff.). Gut zwei Jahrzehnte später existierte an diesem Ort ein diversifizierter staatlicher Verwaltungssitz (mit Militärkommandatur, Telegraphenamt, Steuer-, Land- und Forstwirtschaftsbeamten, etc.) und ein Bazar. Wie wir insbesondere im Umfeld dieses Bazars feststellen konnten, war der Grundbesitz nun auf unzählige Einzelhaushalte aufgesplittert und Teil-Pachtverhältnisse waren als Folge von Schuldverschreibungen genauso die Regel, wie riesige landwirtschaftliche Produktionsflächen, die in den Besitz von Bazarhändlern übergegangen waren.

Das obzitierte Dorf Kata Khāna war Anfang dieses Jahrhunderts noch in der Hand einer einzigen Familie und der Bodenbau wurde von abhängigen Landarbeitern bewerkstelligt. In den nachfolgenden Jahrzehnten des Umbruchs siedelten sich auf diesem Areal mehrere Familien an, deren Nachkommen 1977 gleichberechtigt neben den Nachkommen des ehemaligen Grundbesitzers lebten und mit diesen mehrfach affinal verbunden waren. Zu diesem Zeitpunkt war der gesamte Grundbesitz auf erweiterte Familien und zumeist auch auf die 74 einzelnen Haushaltsvorstände rechtskräftig aufgeteilt. Zugleich war 1977 ein Fünftel der gesamten Ackerflächen des Dorfes mit einer Gesamtschuldenlast von knapp 1 Million Afghani belehnt. Neben wohlhabenderen Landbesitzern aus der Nachbarschaft des Tales (deren Wohlstand bisweilen durch nicht-landwirtschaftliche Einkünfte abgesichert war) handelte es sich bei den Gläubigern vornehmlich um schiitische Hazāra- aber auch Sayyed-Bazarhändler aus den diversen Distrikten und Märkten der Provinz Bamyan.

An diese „Fremde", deren ausbeutende Gepflogenheiten sich nur unwesentlich von denen solcher Menschen unterschieden, die einem sowohl ideologisch als auch ethnisch ferner standen, war man eher gewillt sein Land zu verpfänden. Nichtsdestotrotz waren in Kata Khāna 12 der ca. 200 Agrarparzellen in der Hand tadschikischer Bazarhändler (davon 6 als Pfand und 6 als Eigentum). Zumeist verschuldeten sich die einzelnen Haushaltsvorstände, wenn ihnen im Frühjahr das Getreide ausging, wenn Trauerfeierlichkeiten oder Verehelichungen anstanden oder das demographische Wachstum einen Neubau nahelegte, der dann jedoch den Statusbedürfnissen entsprechen sollte. Das hatte oft katastrophale Folgen, da der allgemein übliche verdeckte Zinswucher der Gläubiger für viele Schuldner zum Verlust des verpfändeten Grund und Bodens führte.

Das Prozedere war dergestalt, daß die Bauern dem Gläubiger ihr Ackerland verpfändeten (*gerau*), womit dieser das Anrecht erwarb, das Land bis zur Rückzahlung der Schuld für sich zu nutzen. Der so gewonnene Ernteertrag entsprach einer indirekten (und horrenden) Verzinsung, wobei das muslimische Verbot des Zinswuchers (*ribā*) durch das Konstrukt der an das Pfandobjekt gekoppelten Nutzungsrechte formal recht elegant umgangen wurde. Der fehlende Ernteertrag verschlimmerte jedoch die ohnehin schon prekäre finanzielle Lage der Bauern noch mehr, und diese wurde kaum dadurch gelindert, daß sie zumeist ihr eigenes Land in (Teil-) Pacht (*eǧāra*) nehmen und für den Gläubiger oder neuen Eigentümer bewirtschaften durften. Da das verpfändete Land für den Schuldner einen enormen Ernteverlust bedeutete, ging ihm dann zumeist im nächsten Frühjahr erst recht das für die Ernährung seiner Familie überlebensnotwendige Brot-Getreide aus. Was er nicht bei Verwandten leihen konnte, das mußte er sich wiederum bei den potentiellen Pfandleihern, insbesondere den Bazarhändlern, die ja von Jahr zu Jahr größere Ernten einfuhren, besorgen. Sobald die Schuldsumme entsprechend angewachsen war, mußte wieder ein Stück Land belehnt werden – ein Kreislauf, aus dem es für viele kaum ein Entrinnen gab.

In abgelegeneren Gebieten wurden derartige ausbeutende Praktiken schon seit längerem von Handel treibenden paschtunischen Nomaden ausgeübt. Deren marktwirtschaftliche Orientierung führte in Verbindung mit einer systematischen Übervorteilung zu einer unumkehrbaren Verschuldung von Hazāra-Bauern. Die diesen gewährten Zahlungskredite ließen sie sich mit Profitmargen bis zu zweihundert Prozent vergüten und konnte ein Bauer seine Schuld nicht begleichen, so verdoppelte oder verdreifachte sie sich jedes weitere Jahr. Die Gläubiger lukrierten Schafe, Kühe und in letzter Konsequenz Land und etablierten sich langsam aber sicher als neue landbesitzende Oberschicht (Ferdinand 1969: 142). Während ihrer weiderwirtschaftlich bedingten Abwesenheit ließen sie ihren so gewonnenen Landbesitz zumeist von den Schuldnern in Teilpacht bewirtschaften und die neuen Landlords kamen lediglich im Rahmen ihrer jährlichen Wanderungen zurück, um Schulden ein- und die einschlägigen Geschäfte voranzutreiben (1970: 129f.), wobei die in den entlegenen Gebieten lebenden überaus schlichten Hazāra-Bauern zum Kauf der Güter nicht nur angeregt, sondern bisweilen auch genötigt worden sein sollen.

Die Repressionsgemeinschaft von Staatsbeamten, Bazarhändlern und Nomaden diktierte somit nicht nur das Wirtschaftsgeschehen, sondern erbeutete unter dem Dreieinigkeitsbanner von Korruption, Zinswucher und meist mehr als weniger sanfter Gewalt,

Fig. 4 Modernes Repräsentationsgehöft am Taleingang inmitten von einfachen Bauern- und Landarbeiterhäusern.

neben Vieh und sonstigen Naturalien Grundbesitz in besten Lagen, wobei diese neue Klasse von Grundherren enorme Privilegien für sich verbuchen konnte. So konnten viele von ihnen, als beispielsweise 1975 eine progressive Agrarbesteuerung (mit 7 Bodenkategorien) eingeführt wurde, nicht nur ihren Einfluß sondern auch ihre finanziellen (Bestechungs-) Mittel geltend machen, um ihre wertvollen Ackerländer steuerschonend als minderwertige Bodenqualität registrieren zu lassen. Das führte nicht selten dazu, daß einfache Hazāra-Bauern für ihr ertragsarmes Land weit höhere Steuersätze zu entrichten hatten, als die neuen Landlords, die sich hier etabliert hatten.

Die veränderten wirtschaftlichen Rahmenbedingungen führten so summa summarum nicht nur zwischen den Hazāra und ihrer anders-ethnischen Umwelt, sondern auch innerhalb der Hazāra zu neuen sozialen Differenzen (und Spannungen). Während viele aufgrund der Wechselwirkungen von Bevölkerungswachstum und Realerbteilung, betriebswirtschaftlichem Unvermögen, Übervorteilungen, Bestechungs-Nötigungen, etc. total verarmten und als Landwirtschaftsknechte oder als städtisches Proletariat ihr Dasein fristeten, entstand andererseits durch innovativen Wirtschaftsgeist (König 1972), Staatsgehälter und erfolgreiche Arbeitsmigration eine neue Kategorie von „*Khān-Sāhebs*", die, einem gesamtgesellschaftlichen Entwicklungstrend folgend, ihr Prestige nicht mehr auf ihrer sozialen bzw. genealogischen Abstammung, sondern auf ihrer ökonomischen Potenz begründete (vgl. Anderson 1978)[4] (Fig. 4).

Das strukturelle Merkmal dieser Entwicklung ist die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft in funktionsspezifisch-eigenständige — beispielsweise wirtschaftliche oder politische -Bereiche, für deren Einrichtung erst die traditionellen Ordnungsprinzipien und

Faktoren der politischen Macht – wie Verwandtschaft, Alter, kollektive Territorialansprüche, Tauschwirtschaft, etc. – zu überwinden waren. Erst durch deren Zurückdrängung wurden die Voraussetzung für eine neue – diese Grenzen überschreitende – politische Differenzierung geschaffen. Ihren Ausdruck fanden sie teils in der Gefolgschaft der verschiedenen schiitischen Marāǧi[c] und teils in der Mitgliedschaft in neu entstandenen politischen Gruppierungen die, soferne sie marxistisch, maoistisch, liberal oder islamisch-fundamentalistisch ausgerichtet waren, ebenfalls internationale Wurzeln hatten. Das Organisationsniveau dieser politischen Organisationen war jedoch eher rudimentär und nicht sonderlich effektiv, sieht man von der „ewigen Flamme" der Maoisten ab, die sich unter der kleinen Schicht der Hazāra-Intellektuellen regen Zulaufs erfreute, was angesichts der dargelegten Zustände genauso wenig verwundert, wie die spätere breite Bindung an den *Marǧa[c] e taqlid* Khomeyni und seine sozialrevolutionär islamistischen Lehren.

Kulturökologische Schlußbetrachtungen

Wenngleich nomadisierende Viehzüchtergesellschaften in ihren angestammten Weidearealen im allgemeinen ein „dynamisches Äquilibrium zwischen der Vegetation und dem Viehbestand" (Glatzer und Casimir 1983: 308) erhalten, so müssen wir im speziellen Fall des Hazāraǧats feststellen, daß die wirtschaftliche Ausbeutung eines unterlegenen Kriegsgegners einen völlig verschiedenen Handlungsrahmen darstellt. Die Öfffnung der Weidegründe der Hazāra für die paschtunischen Nomaden, deren „räuberische Expansion" (Sahlins 1973) nicht nur auf eine extensive Viehwirtschaft beschränkt blieb, sondern auch eine freie Raubritter-Marktwirtschaft induzierte, an der ab Mitte dieses Jahrhunderts mit staatlicher Unterstützung immer mehr Bazarhändler Anteil gewannen, hatte bisweilen katastrophale Folgen für die Hazāra. Das ökonomisch-ökologische Gleichgewicht dieser Volksgruppe basierte damals wie heute auf einer Wirtschaftsform, die – in bisweilen äußerst kargen Hochgebirgsregionen – aus einer Kombination von seßhaftem Bodenbau und Almwirtschaft besteht und deren Ausgewogenheit durch die extern ausgelösten einschneidenden Veränderungen enormen Belastungen ausgesetzt war. Die zunehmende Erfassung durch die staatliche Verwaltung mit der parallel verlaufenden sukzessiven Einbindung in den nationalen und bisweilen auch internationalen Markt bewirkte nicht nur tiefgreifende soziale und ökonomische, sondern letztlich auch ökologische Veränderungen.

I. Die extensive Nutzung von bewässerbarem Ackerland

Die als Folge der sozio-ökonomischen Veränderungen einsetzende extensive Nutzung von Ackerland hatte merkbare ökologische Auswirkungen. Sie bedeutete für die meisten Kleinbauern das Ende der traditionellen Dreifelderwirtschaft, in der alternierend Getreide, Klee und Leguminosen angebaut worden war und führte zu einer monokulturellen Bewirtschaftung, welche die Böden auslaugte und die Ernte-Erträge nachvollziehbar schmälerte. Dabei bewirkten zwei parallel verlaufende und wechselwirkende Entwicklungszusammenhänge das gleiche Resultat.

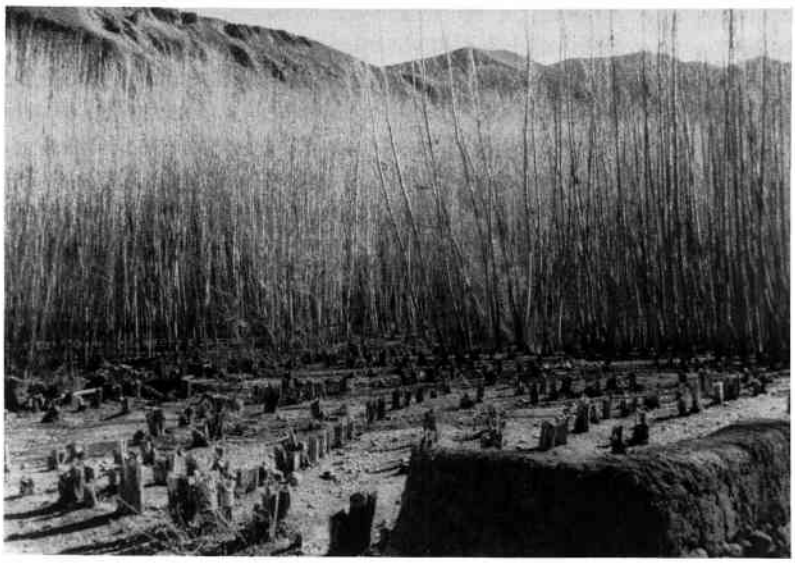

Fig. 5 Marktorientierte Produktion von Pappelbäumen, die im traditionellen Hausbau von Verwandten, Nachbarn und Freunden gespendet werden.

a. Subsistenz-Monokulturen verarmter Bauernhaushalte

Die sich aus der Kombination von Bevölkerungsdruck und Realerbteilung ergebende Verkleinerung der bodenbaulichen Produktionseinheiten führte regelmäßig zu Verarmung und dem Zwang auf den kleinen Betriebsflächen alljährlich Weizen oder Gerste als Brotgetreide anzubauen, um die Ernährungsgrundlage der Familie nicht zu verlieren. Die meisten Gesprächspartner waren sich darüber im klaren, daß diese Entwicklung zu Lasten ihrer Ernteerträge ging. Jeder, der es sich irgendwie leisten konnte, gewährte daher seinem Ackerland Regenerationsphasen durch einen Wechsel der Fruchtfolge, was nicht nur dem Boden, sondern bei Anbau von Viehfutter auch der Viehwirtschaft zugute kam.

b. monokulturelle Cash-Crop-Produktion

Der Zwang zur Monokultur aus Verarmung ging oft einher mit dem Zwang zur Monokultur aus Verschuldung, deren Wurzeln im politisch kaum reglementierten bzw. sozial völlig unausgeglichenen Profitstreben der Gläubiger lagen. Denn letzteres bestimmte schließlich die Fruchtfolge, die die Hypothekare den Kleinbauern diktierten. Aufgrund der großen Nachfrage nach Getreide in den Städten erzwangen sie den permanenten Anbau des lukrativen Weizens. Daß dadurch die Qualität der bewässerten Bodenbauflächen (*ābi*) Mitleidenschaft gezogen und die Ernteerträge reduziert wurden, nahmen die Gläubiger in Kauf, da einerseits der solcherart erzielte Gewinn immer noch größer war, als er bei einer veränderten Fruchtfolge gewesen wäre und sie ja andererseits nie wußten, wie lange ihnen das Grundstück zur Ausbeutung zur Verfügung stehen würde. Zugleich

erwirkte die Anbindung an den nationalen Markt die Einführung neuer Kulturpflanzen (z.B. von Kartoffeln) und den Einsatz von Düngemitteln, für den es weder Vorwissen noch Beratung gab. Diesbezüglich hat 1963 bereits Volk auf die von der Stickstoffdüngung in ariden Gebieten ausgehende Gefahr von verstärkten Mißernten in trockeneren Jahren hingewiesen (74) (Fig. 5). Zudem schuf die marktorientierte Produktion neue ökonomische Abhängigkeiten von Bazarhändlern, die mit ihren Einkaufs-Strategien und -Konditionen ein beträchtliches Druckmittel gegenüber jenen Bauern in der Hand hatten, die – auf die Nachfrage eines Händlers hin – nicht für den Eigenbedarf sondern für den Markt produzierten und die bei dessen verzögerter Abnahme der Ware genötigt waren beinahe jeden Preis zu akzeptieren. Insgesamt muß der Auffassung von Grötzbach zugestimt werden, wenn er sagt, „All diese Beispiele echter Intensivierung und spekulativen Raubbaus sind Ausdruck zunehmenden Bevölkerungswachstums und steigender Marktbindung, wie sie noch vor wenigen Jahrzehnten kaum existierten" (1970: 38).

II. Die Verödung von Regenfeldbau-Ackerland

Parallel zur Intensivierung des Bewässerungsfeldbaus bewirkte die Mitte der Siebziger Jahre eingeführte Besteuerung von Regenfeldbau (*lalmi*) auf dem verstaatlichten Weideland eine Reduktion des Regenfeldbaus zumindest in jenen Gebieten, die in der Nähe der Verwaltungsstützpunkte lagen und so einer stärkeren Kontrolle ausgesetzt waren. Anbauflächen, die im Turnus von mehreren Jahren jeweils gründlich bepflügt und solcherart wasseraufnahmefähig und fruchtbar gemacht worden sind, verödeten, da nun zum witterungsbedingten Ertragsrisiko eines unbewässerten Bodenbaus, der in regenarmen Jahren trotz des erforderlichen Mehraufwandes an Pflügearbeit kaum das Saatgut wieder einbrachte, noch ein fixer Steuersatz kam, der dem Ertragsrisiko nicht Rechnung trug und dieses vergrößerte.

Es wirkte sich jedoch nicht nur die staatliche Steuerpolitik motivationsdämpfend auf die Regenfeldbautätigkeiten aus. Die immer wieder berichteten Flurschäden, die durch die Herden von Nomaden entstanden sind, betrafen insbesondere die Regenfelder, die in der Regel etwas abseits der Dörfer gelegen waren und nicht andauernd bewacht werden konnten. Gewaltsame Auseinandersetzungen mit Nomaden, die rücksichtslos in geschonte Weideareale einfielen oder ihr Vieh über bestelltes Ackerland trieben, waren ein beinahe alltägliches Gesprächsthema. Wie virulent das derart entstandene Ohnmachts- und Haßgefühl war, zeigt das Beispiel des Arbāb Lam-Lam, der bei einem solchen Konflikt mehrere Paschtu-Nomaden erschossen und deswegen eine langjährige Haftstrafe zu verbüßen hatte, und der bei der Bevölkerung deshalb schon zu Lebzeiten den Nimbus eines Volkshelden erlangt hatte. Da die Hazāra von der staatlichen Verwaltung in der Regel keine Rechtssicherheit erwarten konnten und ihre schwache interne politische Organisation auch keine eindrucksvollen Sanktionen befürchten lassen mußte, hatten sie in der Auseinandersetzung mit den Nomaden fast immer das Nachsehen. Daß es in anderen Regionen, in denen die Bevölkerung besser organisiert war, auch einen erfolgreichen Widerstand gegen derartige Übergriffe von Nomaden gab, berichtet uns Janata (1975: 26), was erneut zeigt, wie sehr soziopolitische Faktoren den ökologischen Zustand einer Region mitbestimmen.

Die Reduktion der Regenfeldbauflächen war umso bedauerlicher, als die Qualität dieses Getreides von der Bevölkerung für besser gehalten wurde, als die, die aus dem Bewässerungsfeldbau hervorging, was im Handel auch mit einem teureren Preis seinen Ausdruck fand. Diese qualitative Höherbewertung durch die Landbevölkerung wird von den westlichen Analyseergebnissen massiv gestützt und insbesondere die Weltgesundheitsorganisation weist für den afghanischen Weizen im allgemeinen und den Regenfeldbauweizen im besonderen wesentlich höhere Nährwerte aus, als in den Industrieländern erzielt werden.

III. Die extensive Nutzung des Weidelandes

Die Verstaatlichung der Weideflächen und deren Freigabe für die paschtunischen Nomaden hatte weitreichende ökologische Folgen. Die Ausbeutung dieser Ressourcen erfolgte nicht nur im Rahmen der zusätzlichen nomadischen Viehwirtschaft, sondern auch im Zuge einer supplementären Handelstätigkeit mit Brennmaterial und Wildheu, welches abgeholzt und vermarktet wurde.

a. Der Weidedruck

Der ökologische Raubbau durch die riesigen Herden der Nomaden, die zum bisherigen Weidedruck der Hazāra-Herden noch hinzukamen und permanente Konflikte mit den Hazāra auslösten, wurde von letzteren stets beklagt. Für sie bedeutete dies eine wirtschaftliche Einschränkung, in deren Folge das ökologische Gleichgewicht gestört und damit die Voraussetzungen für erfolgreiches wirtschaftliches Handeln limitiert wurden. Das verstärkte die ökonomischen Kalamitäten, die sich ohnehin schon aus den sukzessive kleiner werdenden Produktionsflächen ergaben. Über das Ausmaß der tatsächlichen viehwirtschaftlichen Mehrbelastung streiten sich die Gelehrten. Während beispielsweise JENTSCH den alljährlichen Sommerweidegang ins Hazāraǧat auf 1 Million Nomaden mit ca. 20 Millionen Schafen schätzte, wurde diese Zahl von Janata (1975: 13f.) glaubwürdig in Frage gestellt. Ausgehend vom durchschnittlichen Weideflächenbedarf pro Kleinvieh (1 ha) und eigenen Nomadenzählungen in der (weitgehend selbstbestimmten) Provinz Paktia schätzte Janata die Obergrenze für ganz Afghanistan auf 1 Million Nomaden, wobei allerdings der Weideflächenbedarf der lokalen, beispielsweise Almwirtschaft betreibenden Bevölkerungsgruppen nicht einkalkuliert worden ist. Die Diskrepanz zwischen diesen beiden Schätzungen ist durchaus charakteristisch für die gegebene Datenlage. Entsprechend gibt es auch keinerlei exakte Informationen über die Zahl der Nomaden und deren Viehbestand, die vor der sowjetischen Invasion alljährlich das Hazāraǧat aufgesucht haben und es steht aufgrund der historischen Entwicklung in dieser Region zu erwarten, daß nie mehr vergleichbare Daten zu erheben sein werden.

Wie dem auch sei, in der Rezeption der betroffenen Hazāra verschärfte die Präsenz der Nomaden und ihrer Herden den ökologischen Prozeß einer fortschreitenden Verarmung an wildwachsenden wertvollen Futterpflanzen, was viele Bauern durchaus mit Sorge registrierten. Doch so, wie sie im Bereich des Ackerbaus gezwungener Maßen von der ökologisch sinnvollen Dreifelderwirtschaft Abstand nehmen mußten, konnte auch der

traditionelle Rythmus der Weideschonung nicht mehr aufrecht erhalten werden. Wollte man die Herdengrößen nicht allzu stark reduzieren, so mußten die traditionellen Intervalle der Weideschonung stark verkürzt werden. Oft mußten sie auch gänzlich ignoriert werden, da eine Schonung der Weiden von den Nomaden ausgenützt worden wäre, die eine bessere Weidequalität als gefundenes Fressen für ihre Herden ansahen und die sich den Zugang zu solchen Weiden notfalls auch mit physischer Gewalt erzwangen. Wenn man bedenkt, daß Glatzer und Casimir für eine westafghanische Region, in der sich Nomaden mit einem seßhaften Khan und via diesen mit den lokalen Behörden arrangieren mußten (1983: 309), festhielten, daß die gewohnheitsrechtliche Nutzung der Weiden zumeist das Recht des Stärkeren oder derer, die die besten Beziehungen zu den Repräsentanten der Staatsmacht haben, bedeutete (311), so kann man sich vorstellen, um wieviel mehr dies für das Siedlungsgebiet einer weitgehend entrechteten Bevölkerung galt. Wenngleich die nomadische Viehwirtschaft üblicherweise besondern durch die Grenzen der Weidekapazität und somit von ökologischen Zwängen zur Anpassung gezwungen wird (315), so stellt sich hinsichtlich des Hazāraǧats die Frage, ob hier nicht vorwiegend die Wirtschaft und die Ökologie einer unterjochten Bevölkerung bis ans Limit der Verträglichkeit gefordert worden ist.

b. Winterfutter-Ressourcen und Stallwirtschaft

Die Almwirtschaft der Hazāra-Bauern hängt von den Möglichkeiten der Winterfütterung des aufgestallten Viehs ab. Deshalb schaffen den ganzen Sommer über Bauern, Kinder und Landarbeiter große Mengen von Winterfutter von den Hochweiden in die Dörfer. Die diesbezüglichen Ernteanstrengungen sind so enorm, daß Ferdinand (1959:2) die Hazāra zu „den größten Heumachern der Welt" zählte. Dennoch waren die viehwirtschaftlichen Erträge im allgemeinen äußerst bescheiden, was insbesondere in den geringen Milcherträgen und dem bisweilen erschreckend mageren Großvieh seinen Ausdruck fand. Dafür machte Grötzbach (1965: 293f.) den Mangel an Winterfutter und dessen schlechte Qualität verantwortlich. Dieser allgemeine Befund wurde im Hazāraǧat der Siebziger Jahre durch die geschilderten sozio-ökonomischen Umstände verschärft. Auf den Igelpolstersteppen-Hochweiden hatte sich, den Einheimischen zufolge, durch den gestiegenen Weidedruck und die notwendigen Wildheuernten sowohl die Varietät als auch die Quantität der beliebtesten Futterpflanzen entschieden verringert, weswegen die Winterfutter-Ernteaktivitäten immer großräumiger ausgedehnt werden mußten, was nicht zuletzt auch eine Personalfrage war. Dabei wurde der Bedarf nach Wildheu für sie umso wichtiger, als der beschriebene Trend zu kleineren landwirtschaftlichen Produktionsflächen und Getreidemonokulturen zu Lasten des Anbaus von Klee und Luzerne und damit eines wichtigen Futterbestandteils ging, den sich nur noch die wenigsten leisten konnten.

c. Brennmaterial

Die ökologischen Ressourcen der Hochweiden haben für die Energieversorgung der Bodenheizungen und Kochstellen eine doppelte Bedeutung. Zum einen werden die Erdbaköfen ja — wie im vorigen Artikel ausgeführt — mit *buta*-Gewächsen, den polste-

rartigen Zwergbüschen der für die Region charakteristischen Artemisia-Steppe angeheizt. Zum anderen wird mit *čalma*, dem mit Stroh vermengten, gekneteten Dung eine rauchlose Glut erhalten, wobei die Quantität dieser hochwertigen Briketts natürlich von der Größe des Viehstocks und damit auch von den vorhandenen ökologischen Ressourcen (Sommerweide/Winterfutter) abhängt.

Für die Produktion der Briketts wird vorwiegend der Dung des Großviehs, also von Rindern, Pferden, Eseln eingesammelt und verwertet. Ist der Vorrat an Dungbriketts mangels ausreichendem Großviehbestand sehr knapp, so wird bisweilen auch der Mist des Kleinviehs als Heizmaterial verwendet. Dazu wird in dem halben Jahr, in dem das Vieh aufgestallt ist, fortdauernd Stroh-Hechsel auf dessen am Stallboden liegenden Mist gestreut, der dann vom Vieh selber in den Dung eingetreten und gestampft und schließlich von den Viehbesitzern ausgestochen, getrocknet und verfeuert wird. Da dies zu Lasten der ansonsten üblichen Naturdüngung geht, wurde diese Methode von den Grundbesitzern nur in Ausnahmefällen und Notsituationen angewandt.

Wie Casimir, Winter und Glatzer (1980: 248f) feststellten, trug das Abholzen der Zwergbüsche zwecks Brennmaterialgewinnung wesentlich zur Verwüstung des ariden Weidelandes bei. Dieser Faktor schien den Autoren mitunter wirksamer zu sein, als die Viehzucht selbst. Die in dieser Studie vorgelegten Daten sprechen eine eindeutige Sprache. Laut dieser Erhebung benötigt ein fünfköpfiger Nomadenhaushalt täglich durchschnittlich 12 kg dieser Zwergbüsche (ausgenommen der Zeit vom September bis November, in der sie täglich nur ca. 7 kg benötigen). Die Autoren rechnen weiters vor, daß der Brennstoffbedarf einer aus ca. 30 Haushalten bestehenden Gruppe von Nomaden in der Zeit von Mai bis August den Weidehaushalt des untersuchten Biotops um umgerechnet 0,7 % jährlich schmälerte (Fig. 6). Zu dieser Abholzung zwecks Eigenbedarf kam noch die Abholzung zwecks Nebenerwerb, deren Erträge in die verschiedensten Dörfer vermarktet wurden. Die Autoren registrierten in einem Jahr 80 Kamelladungen a 300 kg, die in zwei größere Dörfer geliefert wurden und beziffern die daraus entstehende Zerstörung des Biotops um jährlich ein weiteres Prozent. Allgemein decken sich die Beobachtungen, die die Autoren im Umfeld von Dörfern gemacht haben, mit unseren Erfahrungen aus Yakawlang. Sie schreiben, daß das Umfeld der Dörfer von zunehmendem Kahlschlag geprägt war und daß die Dorfbevölkerung ihren Brennmaterialbedarf vor ca. 50 Jahren im unmittelbaren Umfeld der Dörfer sammeln konnte, wohingegen sie nun Mitte der Siebziger Jahre bis zu zwei Tage mit ihren Eselskarawanen ziehen müßten, um an die begehrten Zwergbüsche heranzukommen.

Die Gründe für diese Entwicklung, die zu einem eklatanten Mehrbedarf an Brennmaterial führte, liegen unseres Erachtens vor allem im allgemeinen neuzeitlichen Trend, der von einer Lockerung der verwandtschaftlichen Kohäsion, einer ökonomischen Verselbständigung von Einzelhaushalten und der Schaffung kleiner eigenständiger Wohneinheiten (mit eigener Feuerstelle und eigenem Heizsystem) geprägt war.[5] Wiewohl dieser Prozeß in ganz Afghanistan zu beobachten war, so erfuhr er im Hazāraǧat aufgrund der spezifischen religiösen und politischen Differenzen und der daraus resultierenden Ausbeutungssituation eine spezielle Dimension. Alles in allem geht aus unseren Ausführungen hervor, daß die diesbezüglichen ökologischen Ressourcen schon durch die sozio-öko-

Fig. 6 Nomaden als Händler im Bazar von Nayak.

nomische Entwicklung innerhalb der seßhaften Bevölkerung überfordert wurden und daß dies zumeist noch durch die Sommerweidewirtschaft von Nomaden verstärkt wurde. Deren Marktorientiertheit hatte im Abholzen und im Vertrieb von Brennmaterial an seßhafte Bevölkerungsgruppen (inklusive der neu etablierten lokalen Bazare und Verwaltungsstellen) eine willkommene Nebenerwerbsquelle ausgemacht, was eine weitere Drehung in der Spirale des ökologischen Raubbaus bedeutete.

d. Dramatische Reduktion des Wildbestandes

Folgt man den Äußerungen der Bauern, so findet man heute – im Vergleich zu früher – kaum noch Wild auf den Hochweiden. Insbesondere das Vorkommen von Rotwild, welches Masson (1848: 356) zufolge im vorigen Jahrhundert noch reichhaltigst anzutreffen war, ist kaum noch aufzuspüren. Da die mäßige Qualität der Vorderlader, die die meisten Hazāra bis zum Ausbruch des Krieges gegen die Sowjetbesatzung besaßen, kaum auf die Ausrottung durch extrem hohe Abschußraten schließen läßt, muß man wohl annehmen, daß die drastische Verringerung des Wildbestandes im Zusammenhang mit der generellen Entwicklung der Fauna und Flora der Hochweiden des Hazāraǧats und deren Nutzungsweise steht. Nichtsdestotrotz gab es in beinahe jedem größeren Dorf ein, zwei „Jäger", d.h. als schußsichere (und zumeist besser bewaffnete) Menschen bekannte Dorfmitglieder, die in der Regel jedoch nur dann ausrückten, wenn ihnen zu Gehör kam, daß irgendwo beispielsweise eine Wildziege gesichtet wurde. Die Beute galt zwar als ihr persönliches

Eigentum, doch wurden üblicherweise enge Verwandte, gute Nachbarn und Freunde mit kleinen Fleischgeschenken bedacht, was jedoch vom aktuellen Stand der Beziehungen abhing und diesen zum Ausdruck brachte.

IV. Das ökonomisch-ökologische Paradoxon

Die im vorangegangenen Artikel dargelegte Entwicklung von küchenzentrierten zu wohnraumzentrierten Behausungen bewirkte eine Vervielfältigung der Feuerstellen, Erdbakköfen und Heizvorrichtungen aller Art. In Anbetracht der ökologischen Gegebenheiten sind die neuen Wohnbauten ökologisch weitgehend dysfunktional angelegt, weil der höhere Wohnkomfort einen höheren Energieeinsatz erfordert, der in einem bedrohlichen Mißverhältnis zu den ökologischen Ressourcen bzw. zur Erneuerungskapazität der traditionellen Energiequellen steht. Wenn die küchenzentrierten Wohnanlagen auch finster und eng waren und ein Zusammenleben von mehreren Familien samt ihrem Viehbestand in engstem Verbund erforderten, so waren sie doch in wesentlich höherem Grade wind- und kältegeschützt und sparsamer im Umgang mit den natürlichen Energievorräten. Demgegenüber sind die modernen wohnraumzentrierten Wohneinheiten von ihrer Anlage her zumeist innen hell, aufgrund der dazu erforderlichen Außenmauerfenster aber kalt und wegen der räumlichen Neuordnung des verwandtschaftlichen Soziallebens sehr energieintensiv. Nach außen repräsentiert diese Bauweise einen auffallend lockeren Verband von selbständigen Einzelhaushalten und selbst das Verhältnis zum eigenen Viehbestand ist in Form isolierter Stallungen räumlich klarer und damit wärmetechnisch aufwendiger gestaltet worden.

Das vordergründig paradoxe an diesem Wandlungsprozeß war, daß das neue Ideal eines bodenbeheizten Wohnbaus eine rapide Verbreitung fand, obwohl die familiären Besitzstände immer kleiner und die ökologischen Ressourcen immer knapper wurden und sich somit gegenläufig entwickelten. Die Knappheit an Winterfutter und an Brennmaterialien und die entsprechend gestiegenen Beschaffungskosten führten dazu, daß sich die meisten eine dauerhafte Nutzung ihrer eingebauten, doch energieintensiven Fußbodenheizung nicht leisten konnten, sodaß die angestrebte höhere Wohnqualität nur in den seltensten Fällen in die Realität umgesetzt werden konnte. Üblicherweise wurde daher die *tāwa khāna* auch nur zu besonderen Anlässen in Betrieb genommen, was auch von Canfield (1973a: 41) für eine Nachbarregion bestätigt wird. Die Fußbodenheizung ist somit primär das Prestige-Objekt eines modernen Wohnbaues, der als Kulturprodukt prototypisch die verwandtschaftliche Zersplitterung und die ökonomische Vereinzelung symbolisiert, und sie befindet sich unter den spezifischen Verhältnissen weder hinsichtlich ihrer Wirtschaftlichkeit noch in Bezug auf ihre ökologische Verträglichkeit in einem äquilibristischen Zustand.

V. Ökologiekrise und politische Verantwortung

Die skizzierte Entwicklung des Wohnbaus und des ökologischen Umfeldes erfolgte im Rahmen der erläuterten politisch-ökonomischen Veränderungen dieses Jahrhunderts. Letztere zeigten in ganz Afghanistan Wirkung und gelangten im Hazāraǧat lediglich unter

besonders dramatischen Vorzeichen zur Geltung. Die Zentralisierungs- und Modernisierungsbestrebungen der modernen nationalstaatlichen Institutionen förderten eine soziale und ökonomische Differenzierung, die jedoch ohne Einbeziehung der natürlichen Umwelt stattfand. Dieser gesellschaftliche Wandel führte einerseits zu gravierenden Problemen (wie Arbeitsmangel, Produktivitätsmangel, Verschuldung, soziale und ethnische Spannungen, etc.) und andererseits zu neuen Ansprüchen an Lebensformen und Lebensstandard. Zugleich erfolgte er unter der Ausbeutung der vorhandenen ökologischen Ressourcen und ohne überzeugende Initiativen, mittels entsprechender Schutzmaßnahmen oder ökologischer Diversifikation (z.B. Aufforstung), die erneuerbaren Brennstoffressourcen in ein ausgeglichenes Verhältnis zum Bedarf zu bringen. Die staatlichen Organe waren zwar bestrebt, Ressourcen als auch Macht reproduzierende Institutionen zu zentralisieren und zu monopolisieren, verabsäumten es aber, diese zunehmende Machtfülle auch für ausgleichende politische Maßnahmen zu nutzen, woran kaum ein Interesse bestand. Wenn Hahn (1963: 254f.) staatliche Maßnahmen forderte, „da private Maßnahmen bei dem rentenkapitalistischen Denken bei der geldbesitzenden Schicht nicht zu erwarten ist", so war die Einsicht richtig und die Forderung berechtigt. Sie ließ jedoch außer acht, daß diese Denkweise, die auf der verinnerlichten Vorstellung von einer natürlichen Ungleichheit sozialer Gruppen und der darauf aufbauenden Rechtmäßigkeit von politischer Patronanz und wirtschaftlicher Bevormundung basiert, gesamtgesellschaftlich verankert und insbesondere in den oberen Etagen der Verwaltungsbürokratie und der politischen Führung beheimatet war.

Hinsichtlich des Verhältnisses von Ökologie und Herrschaft stellte Sigrist (1983) einige interessante Überlegungen an. Er konstatierte einerseits einen allgemeinen „Zusammenhang von ökologischer Disequilibrierung und politischer Krise im semiariden Gürtel" (14). Zum anderen betonte er hinsichtlich der speziellen afghanischen Umstände die „jahrzehntelange Gleichgültigkeit der Zentralinstanz gegenüber den natürlichen Lebensbedingungen des afghanischen Volkes" (15) und die Legitimitätseinbuße, die das politische System dadurch erlitt (16). Er registrierte den Zusammenhang zwischen fehlender Ökologiepolitik, Stagnation der nationalen Produktivkräfte, Verschärfung der Konkurrenz um kultivierbares Land und um Weidegründe und die daraus resultierende Folge einer verstärkten Gewaltsamkeit der Konfliktaustragung. Seine Überlegungen mündeten in der These, „daß die ökologische Dekadenz eine – wenn auch nicht bewußte und darum gerade sehr wirksame – Quelle des Widerstandes, die Basis der Nichtidentifikation mit der Staatsgewalt ist" (17).

Nun kann man wohl davon ausgehen, daß Ökologiekrisen auch in kaum industrialisierten Gesellschaften politische Konsequenzen haben. Es stellt sich dabei jedoch die Frage nach den spezifischen Grundlagen, die diesen Reaktionen zugrunde liegen. Wenn Hungersnöte zum Sturz eines Regimes führen, so bedeutet das noch lange nicht, daß ein ökologisches Problembewußtsein der Anlaß für politisches Handeln gewesen ist. In Afghanistan wurde die Öko-Krise von der Bevölkerung durchaus wahrgenommen. Von der überwiegenden Mehrheit wurde sie jedoch nicht als umweltpolitisches und damit funktionsspezifisches Versagen einer politischen Führung gesehen, woran konkrete Gegenmaßnahmen zu knüpfen gewesen wären. Die ökologische Krise fand eher ihren Nie-

derschlag in einer allgemeinen Unzufriedenheit mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung, in deren Rahmen sich v.a. die existentiellen wirtschaftlichen Bedingungen (als auch die interethnischen Beziehungen oder die ökologischen Voraussetzungen, etc.) verschlechterten. Diese Entwicklung mußte sich am idealen Bild von einer intakten Gesellschaft messen lassen und dieses Ideal basierte auf der Einheit von Politik, Recht, Religion und implizit auch der ökologischen Umwelt. Dieses traditionelle Denkmuster differenziert das gesellschaftliche Handeln nicht nach spezifischen Funktionen und stellt dieses insgesamt idealiter unter eine segensreiche Führungsinstanz, die sich in patronageähnlichen Verhältnissen um das Wohlergehen der Anvertrauten zu kümmern hat. Der geringe Grad an funktionaler Differenzierung der afghanischen Gesamtgesellschaft korreliert dabei mit jener des Idealbildes. Doch erst eine funktionale Differenzierung der Gesellschaft, – und zwar institutionell als auch ideologisch – kann den ökologischen Faktor zum gesonderten Gegenstand politischen Handelns machen. Und solange die Gesellschaft auf intern segmentär differenzierten Verwandtschaftsgruppen aufbaut und deren Verhältnis zueinander in einen stratifikatorischen Gesamtzusammenhang stellt, solange wird die jeweils herrschende politische Führung pauschal für ihre Unzulänglichkeiten zur Verantwortung gezogen werden, wobei der ökologische Faktor stets nur implizit eine Rolle spielen wird. Betrachtet man die politischen Machtkämpfe der jüngeren Vergangenheit, so muß man feststellen, daß weder traditionalistische, marxistische, noch islamistische Gruppierungen eine explizit ökologische Programmatik vorzuweisen hatten. Doch auch ihr politisches Handeln wird sich am Erfolg messen lassen müssen. Und wer nicht erfolgreich führt, war auch nicht rechtgeleitet und wird sich auf den Widerstand der Bevölkerung gefaßt machen müssen.

Anmerkungen

Meinem Freund und Kollegen Erwin Orywal möchte ich nicht nur für das Korrekturlesen dieses Beitrags und jenes von Kopecky und Langheiter (1991), sondern auch für die fortwährende fachliche Auseinandersetzung und persönliche Unterstützung herzlichst danken.

1. Edwards beschreibt die religiöse Haltung der Hazāra als insulare selbstbezogene Islamtradition, die kaum Bindungen an das Schriftgelehrtentum aufweist, sich vorrangig auf die Person des Ali konzentriert und die Verehrung von Heiligengräbern betont. Sie würden in unkritischer Weise die Sayyeds als Wundertäter verehren und ihre Reisen zu den imāmitischen Gelehrten im Iran und im Irak erfolgten eher wegen deren Segenskraft als wegen deren Lehren (1986: 204).
2. Für Nordafrika konstatiert Gellner eine vergleichbare Inkongruenz zwischen Terminologie und gesellschaftlicher Ordnung: „Diese Heiligenfamilien stehen durch terminologische und sogar organisatorische Verknüpfungen im Zusammenhang mit mystischen städtischen Vereinigungen; aber ungeachtet aller terminologischen Ähnlichkeiten und manchmal auch organisatorischer Beziehungen sind die beiden Erscheinungen ihrem Wesen und ihrer Funktion nach durchaus unterschieden. Deshalb bringt es sehr wenig, sich zur Erklärung der ersteren einfach auf die Verbreitung sufischer Ideen zu berufen. Es ist wichtig, das Tun und die Bedeutung der Heiligen aus ihrem spezifischen Zusammenhang heraus zu verstehen. Bei den Heiligenfamilien in den abgelegeneren Gebirgsregionen ist die Bekanntschaft mit bzw. das Interesse an sufischen Ideen ein vernachlässigenswerter Faktor" (1985: 198).
3. Wenngleich sich die Arbāb häufig aus den ehedem herrschenden elitären Abstammungslinien rekrutierten, so war deren einstmals uneingeschränkte Macht nunmehr zunehmend von den Prozessen der lokalen politischen Meinungsbildung abhängig, die zur Vergrößerung oder Verkleinerung der Klientel und damit ihres gesellschaftlichen Einflusses führen konnten.

4. Die privaten Investitionen dieser neuen Finanz-Elite erfolgten vorwiegend in Ackerland und Vieh und führten u.a. auch zu einer regen Bautätigkeit, da viele ihrem wirtschaftlichen Erfolg am Geburtsort mittels eines Prestige-Bauwerks ein Denkmal setzten. Insbesondere die in den Städten und im Ausland beschäftigten Hazāra erneuerten damit auch ihre Ansprüche auf weitere Mitgliedschaft und Rechte im Familien- und Dorfverband und dokumentierten dies solcherart sehr anschaulich. Gebaut wurde indes nicht nur von der kapitalträchtigen Finanz-Elite, sondern auf breitester Ebene von allen, die irgendwie, und sei es durch Kreditaufnahme und Schuldverschreibungen, die erforderlichen Barmittel auftreiben konnten.
5. Im Hazārağat erfuhr dieser gestiegene Energiebedarf in der Sommerzeit bisweilen dadurch eine Reduktion, daß im Freien gelegene Erdbacköfen kollektiv betrieben wurden (und zwar nicht nur in den Sommerquartieren sondern auch in den Dörfern), was nicht nur Heizmaterial sparte, sondern zugleich den interfamiliären Informationsfluß förderte.

Literaturverzeichnis

Anderson, J.

1978 There are no Khans anymore. Economic Development and Social Change in Tribal Afghanistan. *The Middle East Journal* 32: 167 – 183.

Bacon, E.

1951 The Inquiry into the History of the *Hazāra* Mongols of Afghanistan. *Southwestern Journal of Anthropology*.

Bindemann, R.

1978 Zur Sozialgeschichte der Hazāra-Bauern im Zentralen Hochland von Afghanistan. M.A.-Arbeit, Freie Universität Berlin.

1982 Historische Bedingungen des Widerstandes der *Hazāra*. *Pogrom*: 87: 30 – 38.

1987 *Religion und Politik bei den schiitischen Hazāra in Afghanistan, Iran und Pakistan.* Freie Universität Berlin, Forschungsschwerpunkt Ethnizität und Gesellschaft, Occasional Papers 7. Berlin.

Canfield, R.

1972 *Hazāra Integration into the Afghan Nation. Some Changing Relations between Hazāras and Afghan Officials.* Afghan Council of the Asia Society, Occasional Papers 3. New York.

1973a *Faction and Conversion in a Plural Society: Religious Alignments in the Hindu Kush.* Museum of Anthropology, University of Michigan, Anthropological Papers 50. Ann Arbor, MI.

1973b The Ecology of Rural Ethnic Groups and the Spational Dimension of Power. *American Anthropologist* 75(5): 1151 – 1168.

1980 Religious Networks and Traditional Culture in Afghanistan. Paper presented at the Meetings of the American Anthropological Association in Washington, DC, on 5 December 1980.

Casimir, M. J., R. P. Winter, B. Glatzer

1980 Nomadism and Remote Sensing: Animal husbandry and the sagebrush community in a nomad winter area in western Afghanistan. *Journal of Arid Environments* 3: 231 – 254.

Davydov, A. D.

1966 The rural Community of the *Hazāras* of Central Afghanistan. *Central Asian Review* 14: 32 – 44.

Edwards, D. B.

1986 The Evolution of Shi'i Political Dissent in Afghanistan. In: J. R. I. Cole und N. R. Keddie (Hrsg.), *Shi'ism and Social Protest* (New Haven und London), 201 – 229.

Ferdinand, K.

1959 Preliminary Notes on *Hazāra* Culture. *Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser* 37(5). Kobenhavn.

1962 Nomad Expansion and Commerce in Central Afghanistan. *Folk* 4: 123 – 159.

1964 Ethnographical Notes on Chahar Aimaq, Hazāra and Moghol. *Acta Orientalia* 28: 175 – 203.

1969 Nomadism in Afghanistan. With an Appendix on Milk Products. In: L. Földes (Hrsg.), *Viehwirtschaft und Hirtenkultur* (Budapest), 127 – 160.

1970 Aspects of the Relations between Nomads and Settled Populations in Afghanistan. *VII. Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques* 10: 125 – 132. Moskau.

Fischer, M.

1980 *Iran – From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge,MA und London.

Gellner, E.

1985 *Leben im Islam. Religon als Gesellschaftsordnung.* Stuttgart

Glatzer, B. und M. J. Casimir

1983 Herds and Households among Pashtun Pastoral Nomads: Limits of Growth. *Ethnology* 22(4): 307 – 325.

Grötzbach, E.

1965 Kulturgeographische Beobachtungen im Farkhar-Tal. *Die Erde* 96: 279 – 300.

1970 Formen des zielgengebundenen Feldbaus und dessen Auflösungserscheinungen im Hindukusch (NO-Afghanistan). *Die Erde* 101: 23 – 40.

Hahn, H.

1963 Soziale Lage und Entwicklungsmöglichkeiten im Bereich kleinbäuerlicher Besitzstruktur in Afghanistan. *Deutscher Geographentag, Tagungsbericht und wissenschaftliche Abhandlungen* 34. Heidelberg.

Janata, A.

1975 Beitrag zur Völkerkunde Afghanistans. *Archiv für Völkerkunde* 29: 7 – 36.

1983 Ethnogenetische Prozesse in West- und Zentralafghanistan. In: P. Snoy (Hrsg.), *Ethnologie und Geschichte*, 319 – 330.

Janata, A. und N. Jawad

1983 Ya Ali! Ya Hasan! Ya Husayn! Ein Aspekt religiöser Volkskunst der *Hazāra*. In: M. L. Nabholz-Kartaschoff und P. Bucherer-Dietschi (Hrsg.), *Textilhandwerk in Afghanistan* (Bibliotheca Afghanica, Liestal), 161 – 176.

König, R.

1972 Die Nan-Bäcker in Afghanistan. In: R. König und A. Shmalfuß (Hrsg.), *Kulturanthropologie* (Düsseldorf und Wien), 217 – 235.

Kopecky, L.-M.

1982 The Imāmi Sayyed of the Hazārajat: The Maintenance of their Elite Position. *Folk* 24: 89 – 110.

1986 Die Saiyids und die imāmitischen Hazāra Afghanistans: religiöse Vergemeinschaftung und Ethnogenese. In: E. Orywal (Hrsg.), *Die Ethnischen Gruppen Afghanistans. Fallstudien zu Gruppenidentität und Intergruppenbeziehung* (Beihefte zum *Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B, 70), 166 – 203. Wiesbaden.

o.J. *Islamische Formen sakraler Vergemeinschaftungen im Vergleich.* In Arbeit befindliche Dissertation, Universität Heidelberg.

Kopecky, L.-M. und E. Langheiter

1991 Gesellschaftlicher Wandel in Zentralafghanistan: Fußbodenheizungen und Wohnbauwandel. *Archiv fürr Völkerkunde* 45: 145 – 166.

Masson, C.

1848 *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan and the Pandjab.* Oxford. (Reprint Karachi 1974.)

Sahlins, M. D.

1973 Die segmentäre Lineage: zur Organisation räuberischer Expansion. In: K. Eder (Hrsg.), *Seminar: die Entstehung von Klassengesellschaften,* (Frankfurt/Main), 114 – 152.

Schurmann, H. F.

1962 *The Mongols of Afghanistan, an Ethnography of the Moghols and related Peoples of Afghanistan.* s'Gravenhage.

Sigrist, C.

1983 Vernachlässigte Aspekte einer endogenen Analyse des „afghanischen Krieges". *Afghanistan* (Wien: Renner-Institut), 14 – 31.

Volk, O.H.

1963 Eine Geographie von Afghanistan. *Die Erde* 1: 73 – 76.

Druck von Adolf Holzhausens Nfg., Universitätsbuchdrucker, Wien