



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

Die Liebe kommt.

Heirat, Ehe und romantische Liebe in der afghanischen Diaspora
in Wien und Graz

Verfasserin

Judith Gerlich BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer:

ao. Univ.-Prof. Wolfgang Kraus

Danksagung

Meinen herzlichen Dank spreche ich all jenen aus, die zum Gelingen meiner Masterarbeit beigetragen haben. Vor allem gilt das meinen InformantInnen, die mir Einblick in ihr Leben gaben und mir somit die Durchführung meiner Forschung ermöglichten.

Mein besonderer Dank gebührt Herrn ao. Univ.-Prof. Wolfgang Kraus für die wissenschaftliche Betreuung sowie seine wertvollen Hinweise und motivierenden Worte.

Des Weiteren danke ich meinen Eltern sowie Dragan, Christine, Julijana und Monika für ihre liebevolle Unterstützung, ihre zahlreichen Anregungen und ihr großes Interesse.

Inhalt

1. Einleitung.....	6
2. Heirat und Ehe	13
2.1. Formen der Eheanbahnung.....	14
2.2. Heiratsregeln und -präferenzen.....	15
2.3. Themenrelevante Forschungstraditionen und rezente Entwicklungen	16
3. Zur Konstitution von Emotionen	23
3.1. Die kultur- und sozialanthropologische Emotionsforschung	24
3.1.1. Der biologisch-universalistische Ansatz.....	24
3.1.2. Der konstruktivistische Ansatz	26
3.2. Die romantische Liebe	28
4. Heirat und Ehe im islamischen Recht.....	32
4.1. Der Ehevertrag.....	33
4.2. Die Scheidung.....	35
4.3. Polygynie	37
5. Afghanistan: Historische Hintergründe	38
6. Das Forschungsfeld	43
6.1. Der Feldzugang.....	49
6.2. Persönlicher Hintergrund und Positionierung	50
7. Methoden und Materialien.....	53
7.1. Eingeschränkt teilnehmende Beobachtung.....	54
7.2. Interviews	56
8. Auswertung.....	57
9. Die EhepartnerInnenwahl	60
9.1. Zum Umgang mit Endogamie	62
9.2. Die Brautgabe <i>mahr</i> und der Brautpreis <i>walwar</i>	65

9.3.	Zur Bedeutung von Status	67
9.4.	Zur Bedeutung der Familie	69
9.4.1.	<i>Closeness</i> - die soziale Nähe zwischen Familien	70
9.4.2.	Das Konzept der <i>guten Familie</i>	72
9.5.	Die Attraktivität der potentiellen EhepartnerInnen	74
9.6.	Räume für die Suche nach potentiellen EhepartnerInnen.....	75
9.7.	Zusammenfassung	76
10.	Formen der Eheanbahnung	78
10.1.	Arrangierte Ehen.....	78
10.1.1.	Vom Dilemma, als Waise eine arrangierte Ehe anzustreben.....	83
10.1.2.	Das Ausdrücken von <i>Ja</i> oder <i>Nein</i> – eine undeutliche Angelegenheit?	84
10.2.	Zwischen Arrangement und Selbstbestimmung	89
10.3.	Selbstbestimmte Ehen und mögliche Konsequenzen	93
10.4.	Zusammenfassung	95
11.	Vorstellungen von Ehe	97
11.1.	Die Qualität der Ehe	98
11.2.	Ehebruch und Ehre	101
11.3.	Sexualität und Reproduktion	103
11.4.	Polygynie	105
11.5.	Scheidung	107
11.6.	Zusammenfassung	108
12.	Auffassungen von Liebe	109
12.1.	Die Liebe kommt.	112
12.1.1.	Potentielle Auswirkungen des Konzepts <i>Die Liebe kommt</i>	116
12.1.2.	Arrangierte Ehe und romantische Liebe – ein Widerspruch?.....	118
12.2.	Benannte Liebe	119

12.3. Gezeigte Liebe	121
12.4. Erzählte Liebe	122
12.5. Zusammenfassung	125
13. Conclusio	127
Quellenverzeichnis	133
Literatur	133
Internetquellen	143
Interviews	147
Anhang	147
Informationen zum Zitieren aus den Transkriptionen	147
Interviewleitfaden	148
Abstract	157
Lebenslauf	158

1. Einleitung

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit Heirat, Ehe und romantischer Liebe in der afghanischen Diaspora in Wien und Graz. In meiner Auseinandersetzung mit der untersuchten Diasporagemeinschaft zeigte sich, dass sie der Heirat eine große Bedeutung beimisst. Hochzeiten stellen soziale Großereignisse dar, die weitaus mehr bieten als den Genuss, ein Fest zu feiern. So sind sie wichtig, um afghanische Rituale und Traditionen zu erhalten und bieten eine gute Gelegenheit Ehen anzubahnen und den sozialen Status der eigenen Familie zu bestätigen oder zu steigern. Heirat und ihre Anbahnung sowie die Ehe sind außerdem beliebte Gesprächsthemen. Die Bedeutung der Ehe ist zum einen im Koran festgesetzt, zum anderen sind Verwandtschaftsbeziehungen sozial, politisch sowie ökonomisch von großer Relevanz. Auf Ehen beruhen zahlreiche Rechte und Pflichten, die auf die soziale Praxis und die Vorstellungen und Werte der afghanischen Diaspora in Österreich einwirken.

Die überwiegende Mehrheit der in Österreich lebenden Personen mit afghanischem Migrationshintergrund ist islamischen Glaubens und von Flucht betroffen. Mein Bestreben zur Verbesserung der Bedingungen für AsylwerberInnen und Flüchtlinge in Österreich beizutragen, führte mich zu meinem Studium der Kultur- und Sozialanthropologie, in dem ich hinzukommend ein wissenschaftliches Interesse für die afghanische Diaspora entwickelte.

Die durchgängig aktuellen Debatten, die in Österreich sowohl in der Politik als auch in den Medien über eingewanderte *Flüchtlinge* sowie *MuslimInnen* (vgl. Polak 2012: 316ff) geführt werden, stellen einen weiteren Grund für mein Forschungsinteresse dar. Die mediale Repräsentation von Flüchtlingen und AsylwerberInnen¹ empfinde ich häufig als problematisch. Sie „*bedient sich oft Stereotypen, die mit einer Zuschreibung von Passivität, Armut, Sprachlosigkeit und Hilflosigkeit einhergehen. Die Erwähnung von Flüchtlingen erfolgt in erster Linie in einem Problem-Kontext*“ (Tošić/Kroner/Binder 2009: 118). Zusätzlich erfährt der Islam (der freilich sehr heterogen ist) in Österreich nicht selten eine ablehnende Haltung: Immigrierten

¹ Den Angaben des Bundesministeriums für Inneres zufolge stellten im Jahr 2012 Menschen aus Afghanistan die meisten Asylanträge in Österreich (Bundesministerium für Inneres online: Asylstatistik 2012: 5).

MuslimInnen wird – zumeist mit dem Verweis auf religiöse Unterschiede – zugeschrieben, *anders* zu sein, als die (ebenfalls nicht homogene) Aufnahmegesellschaft (Stepien 2008: 165ff).

Der thematische Fokus von Diskussionen über Integrations- und Assimilationsvorgänge von eingewanderten MuslimInnen liegt nach Strasser (2007 online: 1f) auffallend oft auf den Bereichen Gendergleichstellung, Familie und Ehe vor dem Hintergrund des Islam. Laut der Autorin wird der „*Islam als Religion, die westliche Konzepte von Gleichheit ablehnt*“ (Strasser 2007 online: 1) dargestellt². Daran fügen sich fremdenfeindliche und islamophobe Äußerungen in Wahlkampagnen (Stepien 2008: 168). Bedauernswert ist, dass der Mangel an Erfahrungen mit Betreffenden nur allzu oft durch von den Medien und PolitikerInnen vermittelte Bilder kompensiert wird³ (Strasser 2011 online). Das führt nicht selten dazu, dass arrangierte Ehen mit Zwangsehen gleichgesetzt werden und der Eindruck entsteht, arrangierte Ehen hätten nichts mit (romantischer) Liebe zu tun (Waldis 2006: 5). Da politische EntscheidungsträgerInnen in Österreich Heiratspraktiken sowie Vorstellungen von Ehe und Gendergleichheit als Hinweise auf das Ausmaß der Integration von Personen mit Migrationshintergrund werten (Six-Hohenbalken 2009: 232ff), ist das Thema dieser Arbeit sehr relevant.

Angehörige der afghanischen Diaspora in Österreich sind jedoch nicht nur von Stereotypen aufgrund ihrer Religion und ihrem Fluchthintergrund betroffen. Seit den Terroranschlägen des 11. Septembers 2001 in New York und dem darauffolgenden kriegesischen Einschreiten der USA in Afghanistan, stehen Personen mit afghanischem Migrationshintergrund oft unter einem politisch-extremistischen und islamisch-fundamentalistischen Generalverdacht (vgl. Sauer 2008: 50 ff; Gerlich 2011: 55).

Bei der afghanischen Diaspora handelt es sich also um eine Gruppe, die besonders unter dem Beschuss politischer AkteurInnen steht und von stereotypbeladenen und islamophoben medialen Darstellungen in hohem Maße betroffen ist. Es ist mir ein persönliches Anliegen, diesen Debatten und Repräsentationen mit einer empirischen

² Medienberichte enthalten häufig Repräsentationen von MuslimInnen, die in Bezug auf Liebes-, Heirats- und Ehevorstellungen von Ethnozentrismus geprägt sind. Als ein Beispiel ist etwa der in der Kronenzeitung unter dem Titel *Sabatina – allein gegen Ehrenmorde und Zwangsheirat* erschienene Artikel zu nennen (Kronenzeitung online 2010).

³ So wollen nach der österreichischen Wertestudie aus dem Jahr 2008 fast ein Drittel der Befragten keine MuslimInnen als Nachbarn (Polak 2012: 321).

Forschung zu begegnen und die Betroffenen zu den Themen Heirat, Ehe und romantische Liebe zu Wort kommen zu lassen.

Aus meinem Forschungsinteresse leitet sich die folgende Fragestellung ab:

Wie erfolgt die Heiratsanbahnung unter Angehörigen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz und welche Vorstellungen von Ehe und Auffassungen von romantischer Liebe⁴ haben sie?

Zur Beantwortung dieser Frage werden neben Fachliteratur vor allem die Resultate einer empirischen Forschung unter Angehörigen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz herangezogen. Die große Mehrheit der Befragten migrierte selbst. Die InformantInnen reagierten auf die Verhältnisse im Aufnahmeland und richteten ihre Vorstellungen und Ideale häufig auf die neue Umgebung aus (vgl. Six-Hohenbalken 2009: 247). Daher ist auch eine vergleichende Darstellung ihrer Auffassungen und der damit verbundenen sozialen Praxis mit den Verhältnissen in Afghanistan Teil der vorliegenden Arbeit.

Da die überwiegende Mehrzahl meiner InformantInnen aus den urbanen Bereichen Afghanistans stammt, wählte ich auch für die Forschung ein urbanes Umfeld. Beinahe alle Befragten wechselten seit ihrer Ankunft in Österreich bereits mehrmals ihren Wohnort. Das liegt vor allem an der Flexibilität, die ihnen bei der Arbeitssuche abverlangt wird, aber auch an der weit verbreiteten Tradition, dass eine Braut unmittelbar nach der Hochzeit zu ihrem Ehemann zieht. Dies geschieht auch dann, wenn sie zuvor nicht in derselben Stadt oder Region wie er ansässig war. Ein Wechsel des Wohnorts einer Person oder einer Kernfamilie wirkt sich wiederum auf ihre erweiterte Verwandtschaft aus: Den Verzogenen folgen im Fall von Binnenmigration nicht selten ihre Angehörige. Außerdem verbringen verheiratete Frauen sehr viel Zeit in den Haushalten ihrer Eltern und Geschwister, auch wenn sie dazu größere Distanzen zurücklegen müssen. Um den enormen Dynamiken im Feld gerecht zu werden und das Wirken familiärer Netzwerke beobachten zu können, war es erforderlich, die

⁴ Da Ehe zwischen Homosexuellen im Islam nicht vorgesehen ist und sich der vorliegenden Text mit der Bedeutung romantischer Liebe in Zusammenhang mit Heirat und Ehe befasst, wird auf die Behandlung romantischer Liebe zwischen Homosexuellen verzichtet, gleichwohl es sich um ein sehr interessantes Thema handelt, dessen Erforschung spannend wäre.

Forschung in zumindest zwei Städten durchzuführen. Wien und Graz kristallisierten sich als von den InformantInnen stark frequentierte Städte heraus. Dennoch kann das Forschungsfeld keineswegs nur in Wien und Graz verortet werden. So sind etwa auch transnationale Beziehungen zu berücksichtigen (siehe Kapitel 6 und 9).

Die Bereiche Heirat, Ehe und romantische Liebe sind für die Kultur- und Sozialanthropologie zentral, da sie einige für die Disziplin relevante Forschungsbereiche betreffen, wie etwa soziale Organisation, Verwandtschaft, Emotionen, Gender, Sexualität, transnationale Beziehungen, Tradition, Religion, Ritual, Hierarchien, Integration, Zugehörigkeit und Identität (vgl. Markom 2009: 46). Praktiken, die mit Heirat und Ehe verknüpft sind, sind genauso wie der Umgang mit romantischer Liebe in komplexe soziale, religiöse, kulturelle sowie in ökonomische und politische Gefüge eingebunden, was sie zu anthropologisch bedeutsamen Themen machen.

Nachstehend wird die Struktur der vorliegenden Arbeit dargestellt. Zu Beginn erfolgt eine Auseinandersetzung mit theoretischen Überlegungen zu Heirat und Ehe. Dabei werden sowohl Formen der Eheanbahnung, als auch Heiratsregeln und –präferenzen behandelt. Daneben werden ein Einblick in anthropologische und interdisziplinäre Forschungen zu Heirat und Ehe sowie einige Hinweise zu rezenten, themenrelevanten Publikationen gegeben.

In einem weiteren Kapitel widmet sich die Arbeit der wissenschaftlichen Betrachtung von Emotionen, insbesondere der romantischen Liebe. Zunächst stehen zwei konträre Positionen der kultur- und sozialanthropologischen Emotionsforschung im Vordergrund: Der biologisch-universalistische und der konstruktivistische Ansatz. Heute herrscht in der Kultur- und Sozialanthropologie weitgehend Einigkeit darüber, dass emotionales Erleben eine Verknüpfung beider Positionen darstellt. Inwieweit für die Schaffung von Emotionen biologische bzw. kulturelle und soziale Faktoren verantwortlich sind, ist jedoch nach wie vor strittig (Röttger-Rössler 2004: 7ff, 44f). Bezüglich der romantischen Liebe wirft das neben der Frage nach ihrer Definition auch die Frage nach ihrer universellen Existenz und Vergleichbarkeit auf.

Anschließend werden einige Gebote des Islam zu Heirat und Ehe beschrieben. Die Schwerpunkte liegen hierbei auf der Gestaltung des Ehevertrags sowie den Richtlinien zu Scheidung⁵ und Polygynie. Darauffolgend werden die historischen Hintergründe der Heirats- und Ehegesetzgebung sowie der Frauenemanzipation in Afghanistan beleuchtet. Da sie ebenso wie die religiösen Vorschriften die sozialen Praktiken der Heiratsanbahnung, Vorstellungen von Ehe und das Miteinander der Geschlechter prägen, sind sie für das Verständnis nachfolgender Kapitel maßgeblich. Auch finden einige politische Ereignisse in Afghanistan Erwähnung, die in den letzten Jahrzehnten massive Fluchtbewegungen auslösten.

Danach informiert der Text über die Gegebenheiten rund um die Forschung. Nach einigen Bemerkungen zum Forschungsfeld, den AkteurInnen und dem Feldzugang enthält die Arbeit Ausführungen zu meiner eigenen Positionierung als Forscherin. Außerdem wird die methodische Vorgehensweise dargelegt. Die Datenerhebung erfolgte vorrangig mittels (eingeschränkt teilnehmender) Beobachtung und halbstrukturierter Interviews. Für die Auswertung der Daten wurde die qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring herangezogen und mit einigen Elementen der Grounded Theory kombiniert.

Die folgenden Kapitel stellen die Forschungsergebnisse dar. Zunächst werden Kriterien für die EhepartnerInnenwahl veranschaulicht. Einflussfaktoren sind u.a. Liebe, Endo- und Exogamie, Brautgabe und –preis sowie Status. Sie stehen in engem Zusammenhang mit der Familie und ihren Netzwerken, denen zumeist eine tragende Rolle bei der EhepartnerInnenwahl zukommt. Daneben befasst sich die Arbeit damit, was an potentiellen EhepartnerInnen als attraktiv empfunden wird und welche Räume für die EhepartnerInnenwahl zur Verfügung stehen.

Daraufhin werden verschiedene Möglichkeiten der Eheanbahnung beschrieben. In Hinblick auf das Ausmaß an Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl werden die Grenzen der idealtypischen Konzepte der arrangierten und selbstbestimmten Ehe aufgezeigt. Unter anderem verdeutlicht ein Fallbeispiel, dass die soziale Praxis hier einen differenzierteren Zugang erfordert. Freilich ist Selbstbestimmung nur ein Aspekt

⁵ Die Auflösung der Ehe durch den Todesfall und das damit zusammenhängende Erben finden im Text keine Berücksichtigung.

von vielen, der bei der Eheanbahnung zum Tragen kommt. Da ich jedoch darauf abziele, auf Vorurteile und Verallgemeinerungen in öffentlichen Debatten und der medialen Repräsentation der untersuchten Diasporagemeinschaft aufmerksam zu machen, setze ich mich in besonderem Maße mit dem Ausmaß an Selbstbestimmung im Zuge der Eheanbahnung auseinander. Die Verwendung des Begriffs Selbstbestimmung ist keineswegs wertend gemeint. Mittels des Hinterfragens der individualistischen Perspektive, die dem Begriff innewohnt, bitte ich die LeserInnen dieser Arbeit, von einer Wertung abzusehen. Dazu ist sich bewusst zu machen, dass in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft zumeist das Individuum im Mittelpunkt der Betrachtung steht und möglichst eigenständige Entscheidungen und Meinungsbildungen angestrebt werden, während in der untersuchten Diasporagemeinschaft wichtige Entscheidungen in der Regel im (familiären) Kollektiv getroffen werden. Die untersuchte Diasporagemeinschaft teilt mehrheitlich ein System von Werten und Normen, in dem das Wohl des Kollektivs einen sehr hohen Stellenwert hat. Mitunter hat das zur Folge, dass die Interessen des Individuums denen der Gruppe untergeordnet werden, was in öffentlichen Debatten und medialen Repräsentationen in Österreich nur allzu oft (negativ) bewertet wird. Dabei wird außerdem häufig davon ausgegangen, dass in Österreich individuelle Entscheidungsfreiheit bestünde. Hier ist anzumerken, dass auch in Österreich die Entscheidungsfreiheit als *relativ* aufzufassen ist, da ein Individuum nicht frei von gesellschaftlichen Zwängen ist und es eine tragende Rolle spielt, inwieweit die Entscheidung einer Person gesellschaftlichen Konventionen ent- oder widerspricht.

Sodann rücken Vorstellungen von Ehe in den Fokus. Dabei wird zunächst auf die Attribute, die die Qualität einer Ehe ausmachen, eingegangen. Eine einflussreiche Komponente stellt die Sexualität und damit verbunden die Reproduktion dar. Besondere Berücksichtigung erfährt außerdem die Bewertung von Ehebruch. Da bei dieser Thematik genderspezifische Aspekte besonders relevant werden, finden auch Vorstellungen von Ehre Berücksichtigung. Überdies werden Auffassungen zu Polygynie und Scheidung dargelegt.

Als das wichtigste Kriterium für die Qualität einer Ehe sowie für die EhepartnerInnenwahl erwies sich in der Datenerhebung die (romantische) Liebe.

Daher wird ihr ein eigenes Kapitel gewidmet. Nach Ausführungen zu einer in Afghanistan sowie in der untersuchten Diaspora weit verbreiteten Vorstellung von romantischer Liebe, nach der diese mit der Eheschließung ohnehin entsteht, wird der komplexe Bereich des Umgangs mit der romantischen Liebe in Anlehnung an Röttger-Rössler (2004: 101) methodisch auf drei Ebenen behandelt: benannte, gezeigte und erzählte romantische Liebe.

Schließlich werden in der Conclusio die bedeutendsten Resultate der Forschung zusammengefasst und in Verbindung mit Ausführungen aus der Fachliteratur diskutiert.

Es ist anzumerken, dass jene in der vorliegenden Arbeit getroffenen Aussagen über die afghanische Diaspora in Wien und Graz sowie deren Herkunftsland, die nicht mit einer Literatur- oder Interviewangabe versehen sind, informellen Gesprächen mit den AkteurInnen im Forschungsfeld entstammen. Hinweise zum Zitieren aus den Transkriptionen sind dem Anhang zu entnehmen.

Das nachstehende Kapitel verweist auf die fließenden Grenzen der Begriffe der arrangierten sowie der selbstbestimmten Heirat und Ehe. Darüber hinaus werden in Hinblick auf die Forschungsergebnisse wesentliche Heiratsregeln und –präferenzen geklärt und themenrelevante Bereiche der kultur- und sozialanthropologischen Wissenschaftsgeschichte umrissen. Anschließend gibt das Kapitel einen Einblick in rezente Studien an der Schnittstelle der Migrations-, Transnationalismus- und Verwandtschaftsforschung.

2. Heirat und Ehe

Zunächst ist es erforderlich, die Begriffe *Heirat* und *Ehe* voneinander abzugrenzen. Im vorliegenden Text wird *Heirat* als das Ereignis, das zur *Ehe* führt, verstanden. Somit lassen sich *Heirat* als Vorgang und *Ehe* als Zustand auffassen (Lukas/Schindler/Stockinger 1993-1997 online). Die *Heirat* geht häufig mit Zeremonien einher. Die Begriffe *Heirat*, *Vermählung* und *Eheschließung* werden im Folgenden synonym verwendet.

Wie Kamran (2008: 5) in ihrer Diplomarbeit „*Die afghanischen Hochzeitsriten in der Diaspora am Beispiel tadschikischer Migranten in Österreich und Deutschland*“ schreibt, bevorzugen die von ihr untersuchten tadschikischen MigrantInnen in Österreich und Deutschland das Schließen *arrangierter Ehen*. Die in dieser Arbeit dargelegte Forschung zeigt hingegen, dass *arrangierte Ehen* zwar häufig als Ideal betrachtet werden, dass die EhepartnerInnenwahl sowie der Zeitpunkt der Vermählung aber von unterschiedlich starken Anteilen an Selbstbestimmung geprägt sein können. Wie lassen sich etwa Ehen bezeichnen, bei denen der Begriff Arrangement nur auf einen der beiden Eheleute zutrifft, während die zweite Person ihreN EhepartnerIn selbstbestimmt wählte? Wie ist mit Ehen umzugehen, bei denen sowohl die EhepartnerInnenwahl als auch der Zeitpunkt der Eheschließung von Selbstbestimmung geprägt waren, die Ehe gegenüber dem sozialen Umfeld jedoch als Arrangement getarnt wurde? Und lässt sich in jedem Fall sagen, dass ein vermähltes Paar, deren EhepartnerInnensuche selbstbestimmt verlaufen war, das aber um die Zustimmung der Eltern gebeten und diese erhalten hatte, ohne deren Einwilligung auf diese Ehe verzichtet hätte? Diese Fragen verdeutlichen, dass hinsichtlich des

Mitbestimmungsrechts eine differenzierte Betrachtungsweise nötig ist. Im nachfolgenden Abschnitt wird versucht, verschiedene Formen der Eheanbahnung begrifflich zu erfassen.

2.1. Formen der Eheanbahnung

Neben den idealtypischen Begrifflichkeiten der *selbstbestimmten* und der *arrangierten Ehe* wird zwischen *teillarrangierten Ehen*, *teilselbstbestimmten Ehen* und als *Arrangement getarnten Ehen*⁶ differenziert.

- Unter *teillarrangierter Ehe* wird eine Ehe gefasst, die für eine der beiden in der Ehe befindlichen Personen arrangiert wurde, für die zweite Person jedoch zumindest⁷ die EhepartnerInnenwahl selbstbestimmt verlief.
- Als *teilselbstbestimmte Ehen* werden Ehen verstanden, bei denen zumindest die EhepartnerInnenwahl selbstbestimmt verlief, die Zustimmung der Eltern jedoch maßgeblich war.
- Daneben verstehe ich unter der Bezeichnung *als Arrangement getarnte Ehen* solche Ehen, die zumindest bezogen auf die EhepartnerInnenwahl selbstbestimmt zustande kamen. Dies wurde aber nicht offen kommuniziert. Stattdessen wird es vorgezogen, das Ausmaß der Selbstbestimmung außerhalb eines bestimmten Kreises an eingeweihten Personen zu verheimlichen und vorgegeben, dass die Ehe auf einem Arrangement basiert.

Die genannten Definitionen von drei Formen der Eheanbahnung lehnen sich ganz konkret an die Ergebnisse der empirischen Forschung an und erfüllen keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit in Bezug auf die Vielfalt an Formen der Eheanbahnung, die darüber hinaus existiert. Die Begriffe der *arrangierten* und *selbstbestimmten Ehe* werden in dieser Arbeit lediglich als Idealtypen betrachtet. Da sie angesichts der

⁶ Die Bezeichnungen *selbstbestimmte*, *arrangierte*, *teillarrangierte*, *teilselbstbestimmte* und als *Arrangement getarnte Ehe* beziehen sich jeweils auf die Form der Eheanbahnung.

⁷ Der Begriff „zumindest“ bezieht sich hier auf die Erfüllung des Kriteriums der selbstbestimmten EhepartnerInnenwahl. Der zweite Aspekt der Definition einer selbstbestimmten Ehe, nämlich die selbstbestimmte Festlegung des Zeitpunkts der Hochzeit, kann darüber hinaus zutreffen, muss aber nicht.

sozialen Praxis zu kurz greifen, ist ein differenzierterer Zugang notwendig. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird zum Teil anhand von Fallbeispielen aufgezeigt, wie vielfältig Formen der Eheanbahnung sein können (siehe Kapitel 10).

Im Folgenden werden Begriffsbestimmungen zu Heiratsregeln wie Endo- und Exogamie und möglichen Heiratspräferenzen, wie etwa die Kusinenheirat, dargelegt. Des Weiteren wird der Begriff der Polygynie geklärt.

2.2. Heiratsregeln und -präferenzen

In der Kultur- und Sozialanthropologie wird zwischen *negativen* und *positiven Heiratsregeln* differenziert. *Negative Heiratsregeln* (Heiratsverbote) legen fest, welche Gruppen von Personen nicht geheiratet werden dürfen. Das kann u.a. eine bestimmte soziale Schicht, eine religiöse Gemeinschaft oder eine Verwandtschaftsgruppe betreffen. *Negative Heiratsregeln* sind nicht mit dem *Inzestverbot* gleichzusetzen. *Inzest* (siehe Kapitel 4.1) bezieht sich vielmehr auf eine verbotene sexuelle Beziehung zwischen bestimmten Verwandten.

Eine *negative Heiratsregel* stellt die *Exogamie* dar. Sie legt einen Kreis von Personen fest, der nicht geheiratet werden darf. Aus der Sicht eines männlichen Egos beschreibt Harris Exogamie als: „*a practice of obtaining wives from outside one's group*“ (Harris 1971: 284). Die *positive Heiratsregel* der *Endogamie* schreibt hingegen vor, innerhalb welcher Einheit eine Person jemanden heiraten muss: „*endogamy demands or recommends marriage within a prescribed group or locale*“ (Zonabend 2004: 350).

In Afghanistan wird des Öfteren die sogenannte *Kusinenheirat* praktiziert (Tapper 1991: 194). Es wird zwischen der *Parallelkusinen-* und der *Kreuzkusinenheirat* unterschieden. Eine *Parallelkusinenheirat* meint, dass ein männliches Ego entweder seine Vater-Bruder-Tochter (FBD) - bei diesem Hergang handelt es sich um eine *patrilaterale Parallelkusinenheirat* - oder seine Mutter-Schwester-Tochter (MZD) - dann wird sie als *matrilaterale Parallelkusinenheirat* bezeichnet - ehelicht. Bei der *Kreuzkusinenheirat* wird ebenfalls zwischen *patri-* und *matrilateral* differenziert. Das männliche Ego heiratet in diesem Fall die Vater-Schwester-Tochter (FZD) bzw. die Mutter-Bruder-Tochter (MBD) (Müller 1988: 89f).

Nach dem Islam ist es Männern erlaubt, bis zu vier Frauen zu ehelichen. Dies ist in der afghanischen Gesellschaft anzutreffen (Saboory/Yassari 2005 online: 21; Tapper 1991: 188), was unter den im Zuge der Forschung befragten AkteurInnen häufig diskutiert wurde. Innerhalb der *Polygamie*, die eine Ehe mit mehreren EhepartnerInnen bezeichnet, ist zwischen *Polygynie* und *Polyandrie* zu differenzieren. Von der für diese Arbeit relevanten *Polygynie* wird gesprochen, wenn ein Mann gleichzeitig mehrere Ehefrauen hat. *Polyandrie* bezeichnet eine Ehe, in der eine Frau mit mehreren Männern gleichzeitig verheiratet ist (Salat 1988: 108).

Die vorliegende Arbeit befindet sich an der Schnittstelle mehrerer Forschungsbereiche der Kultur- und Sozialanthropologie. So sind neben der Verwandtschaftsforschung auch die Migrationsforschung und in diesem Zusammenhang vor allem die Refugee Studies und die Transnationalismusforschung wesentlich. Während sich die Kultur- und Sozialanthropologie bereits seit den Anfängen der Disziplin mit Verwandtschaft und damit einhergehend mit Heirat und Ehe befasst, war die Migrationsforschung lange in der Soziologie angesiedelt. Die Felder der Refugee Studies und Transnationalismusforschung etablierten sich in der Kultur- und Sozialanthropologie erst in den 1980er und 1990er Jahren (Tošić/Kroner/Binder 2009: 112f; Markom 2009: 45). Nachstehend möchte ich einen Überblick über die wichtigsten Entwicklungen der Verwandtschaftsanthropologie hinsichtlich ihrer Auseinandersetzung mit Heirat und Ehe geben. Daneben geht der folgende Abschnitt auf rezente themenrelevante Forschungen ein. Hierbei werden auch die Refugee Studies und die Transnationalismusforschung nicht außer Acht gelassen.

2.3. Themenrelevante Forschungstraditionen und rezente Entwicklungen

Die systematische Beschäftigung mit Verwandtschaft und das Aufstellen von Theorien begannen etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts, was maßgeblich zur Herausbildung der Disziplin Kultur- und Sozialanthropologie beitrug. In der Verwandtschaftsanthropologie existieren verschiedene Forschungstraditionen. Besonders relevant waren angloamerikanische Theorien (z.B. von Lewis Henry Morgan, John Ferguson McLennan) und die französischsprachige

Verwandtschaftsanthropologie (z.B. Claude Lévi-Strauss). Während angloamerikanische Konzepte primär Abstammungsbeziehungen (*Deszendenz*) behandelten, standen in der französischsprachigen Tradition vor allem Heiratsbeziehungen (*Affinalverwandtschaft*) im Vordergrund (Parkin/Stone 2004: 5ff).

Ein wichtiger früher Vertreter der Verwandtschaftsanthropologie war Lewis Henry Morgan, der u.a. 1871 das Werk *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* verfasste. Zum Erscheinungszeitpunkt seiner Publikationen waren evolutionistische Vorstellungen gängig. Erst mit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert distanzierte man sich davon. Zunehmend wurde es nun wichtig, selbst Feldforschung zu betreiben und nicht, wie davor üblich, das Wissen ausschließlich aus Büchern zu beziehen. Einer der ersten Vertreter der Verwandtschaftsforschung, der Beobachtungen aus erster Hand machte, war Edward Westermarck, der 1891 das Werk *The History of the Human Marriage* veröffentlichte (Parkin/Stone 2004: 5ff).

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurden Verwandtschaftsbeziehungen sehr formal betrachtet (Parkin/Stone 2004: 7ff). Wie erwähnt, standen Heiratsbeziehungen vor allem in der französischsprachigen Forschungstradition im Mittelpunkt. Als besonders bedeutend ist Claude Lévi-Strauss zu nennen, da er in seinem Werk *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*, das 1949 auf Französisch erschien, die *Allianztheorie*⁸ begründete. Er prägte damit die strukturalistische Analyse von Verwandtschaftssystemen (Zonabend 2004: 350ff). Lévi-Strauss geht von der Existenz eines auf Heiratsregeln beruhenden Tauschsystems aus. Er unterscheidet zwischen *komplexen* und *elementaren Allianzsystemen* (Lévi-Strauss 1981: 107ff, 128ff; Kohl 1993: 43ff). In komplexen Allianzsystemen werden verbotene EhepartnerInnen festgelegt (negative Heiratsregel). Dagegen existieren in elementaren Allianzsystemen positive Heiratsregeln, d.h. solche, die genau festsetzen, aus welcher Gruppe einE EhepartnerIn auszuwählen ist. Daraus ergeben sich verschiedene Formen des Austauschs von Frauen zwischen Gruppen: *Symmetrischer* (direkter) und *Asymmetrischer* (indirekter) *Tausch*. Der direkte Tausch kann unmittelbar oder verzögert erfolgen (Kohl 1993: 43ff).

⁸ Eine Heiratsbeziehung wird auch *Heiratsallianz* genannt.

Es orientierten sich u.a. Edmund Leach (1961) und Rodney Needham (1961) an der Allianztheorie von Lévi-Strauss (Zonabend 2004: 350ff). Kritisiert wurde die Allianztheorie u.a. von Warren Shapiro (1997: 304ff): Sie ignoriere die Vielfalt und Komplexität sozialer Praktiken und blicke mit einer essentialistischen Sichtweise auf Heirat. Des Weiteren bemängelt er die Darstellung von Heirat als eine Beziehung zwischen zwei Männern, die Frauen austauschen.

AnthropologInnen stellten häufig die ökonomischen Aspekte von Eheschließungen in den Vordergrund. Es wurden jedoch auch Polygamie und Phänomene wie die Geistheirat untersucht. So forschte Evans-Pritchard (1951) bei den Nuer zur Institution einer Ehe zwischen einer Frau und dem Geist eines Mannes⁹. Eine solche Heirat findet dann statt, wenn der Mann verstarb, ohne männliche Nachkommen zu haben. Bekommt die Frau einen Sohn, erkennt ihn der biologische Vater an, das Kind erhält jedoch den Namen des Verstorbenen (Evans-Pritchard 1951: 109ff; Zonabend 2004: 350ff).

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kritisierte man die formalistische Sichtweise auf Verwandtschaftsbeziehungen. Es rückten vor allem die Verpflichtungen, die mit einer Heirat einhergehen, und Genderverhältnisse in den Mittelpunkt der Betrachtung (Zonabend 2004: 350ff). Zu diesen Themen publizierten u.a. John L. Comaroff sowie Michelle Rosaldo und Jane Collier. Das Werk Comaroffs mit dem Titel *The Meaning of Marriage Payments* aus dem Jahr 1980 betrachtet vor allem die politischen, wirtschaftlichen und rituellen Auswirkungen des Brautpreises auf Gesellschaften. Rosaldo und Collier fokussierten 1981 in dem Artikel *Politics and Gender in Simple Societies* Korrelationen des Brautpreises mit Genderbeziehungen und Egalität.

In den 1980er Jahren tat sich ein neues Forschungsgebiet auf, das sowohl für die Verwandtschafts- als auch die Migrationsforschung relevant wurde: Die Untersuchung von Migrationsnetzwerken (Markom 2009: 44ff). In Hinblick auf die in dieser Arbeit

⁹ Nur in Ausnahmefällen kommt es bei den Nuer zu einer Ehe zwischen einem Mann und dem Geist einer verstorbenen Frau.

behandelte Fragestellung sind vor allem Publikationen zur Heiratsmigration¹⁰ erwähnenswert. Wie Gunilla Bjerén schreibt, bevorzugen MigrantInnen häufig endogame Ehen bezogen auf ihre Ethnie oder ihr Herkunftsland. Bjerén äußert sich dazu wie folgt:

„The combination of group members residing in different international territories and endogamy rules will produce a traffic in grooms and brides – in both directions, as the diaspora community looks homeward for properly enculturated marriage partners and as a returnee will find himself/herself more highly valued on the marital market at home than in the community residing abroad.“ (Bjerén 1997: 229)

Heiratsmigration konnte ich in der empirischen Forschung auch in der untersuchten Diaspora ausmachen (siehe Kapitel 9). Weitere AutorInnen, die sich mit Heiratsmigration auseinandersetzten, sind u.a. Susan Watts (1983), Anita Böcker (1995) oder Graeme Hugo (1995).

Aus der Auseinandersetzung mit Migrationsnetzwerken heraus entwickelte sich zu Beginn der 1990er Jahre die Transnationalismusforschung. Sie befasst sich vorrangig mit Globalisierung, Identitäten und der Herausbildung sozialer Räume durch Migration (Markom 2009: 44ff). Das Interesse der Migrationsforschung an transnationalen Beziehungen hat sich bis heute gehalten. Der Ausdruck *transnationale Beziehungen* bezieht sich auf das Etablieren oder langfristige Erhalten von sozialen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen oder religiösen Beziehungen über nationalstaatliche Grenzen hinweg (Glick Schiller et al. 1992: 1f). Grenzüberschreitende Bewegungen erfuhren in den letzten Jahrzehnten eine massive Intensivierung, was sich etwa an Menschen, Kapital, Waren und Informationen festmachen lässt (Strasser 2009: 72f). Glick Schiller et al. prägten den Begriff *TransmigrantInnen* für diejenigen MigrantInnen, die soziale Felder über Grenzen hinweg aufbauen bzw. erhalten und sich auf diese Weise vernetzen (Glick Schiller et al. 1992: 1f; Margesin 2010: 16f).

¹⁰ Hierbei wählt eine Person mit Migrationshintergrund, die in einem Aufnahmeland (wie z.B. west- und mitteleuropäische Staaten) lebt, eineN EhepartnerIn aus ihrem Herkunftsland. DieseR kommt anschließend über den Familiennachzug in das betreffende Aufnahmeland.

In den letzten Jahren erschienen zahlreiche Studien zu transnationalen Heiratsstrategien sowie zur Sozialpolitik der Aufnahmeländer. Nach Roger Ballard hat sich die Immigrationsgesetzgebung nord-, west- und mitteleuropäischer Länder in ein „Katz- und Mausspiel“ (Ballard 2008: 59ff) verwandelt, in dem Heiratsmigration eine Kampfarena darstellt. So habe die Regierung Großbritanniens Heiratsmigration nicht zu verhindern gewusst, weshalb man die Legitimität arrangierter Ehen in Frage stellte und sie mit dem Vorwurf belastete, sie seien nur wegen des Aufenthaltsrechts eingegangen worden und basierten nicht auf Liebe. Darüber hinaus habe man arrangierte Ehen mit sogenannten Zwangsehen¹¹ in Verbindung gebracht und propagiert, dass sie die Menschenrechte verletzen, da die Ehe nicht auf der persönlichen Wahl beider PartnerInnen beruhe. Nach Ballard würden solche Argumente als Rechtfertigung für gesetzliche Immigrationshindernisse gebraucht. Ballard untersuchte in der Diaspora der Punjabi-MuslimInnen die Gründe für die Wahl von EhepartnerInnen im Heimatland. Bei den Punjabi-MuslimInnen sei die Kusinenheirat weit verbreitet, was zu einer höheren Geschwistersolidarität führe, als etwa unter Angehörigen der Sikhs und Hindus. So könnten Eltern unverheirateter Töchter und Söhne ihren Geschwistern kaum ein Heiratsgesuch verwehren. Der hohe Brautpreis, den eine in Europa lebende Braut zu erzielen vermag, sei ein zusätzlicher Grund für die Bevorzugung von Ehepartnern aus dem Heimatland.

Eine weitere rezente Publikation, die sich mit Familiennachzug und in diesem Rahmen auch mit Heiratsmigration befasst, veröffentlichte Anne Staver im Jahr 2008. Sie beleuchtet den Konflikt zwischen Menschenrechten, individuellen Wünschen und den Interessen des Staates bezüglich der Immigrationskontrolle (Staver 2008 online: 12ff). Erwähnenswert im Zusammenhang mit transnationalen Heiratsstrategien ist des Weiteren ein Artikel der Soziologin Elisabeth Beck-Gernsheim aus dem Jahr 2006, der sich mit Erklärungsansätzen für die PartnerInnenwahl von MigrantInnen befasst. Neben demographischen Einflussfaktoren sei es die Regel der Endogamie, die dazu führe, dass MigrantInnen ihreN EhepartnerIn aus ihrem Herkunftsland wählen. Endogame Ehen würden vor allem deshalb bevorzugt, weil man vom Vorliegen von Ähnlichkeiten in Traditionen, Werten und Einstellungen ausgehe. Implizit

¹¹ Zum Umgang mit den Begriffen Zwang und Zwangsehe siehe Kapitel 10.1.2.

vorausgesetzt werde dabei die Homogenität der eigenen ethnischen Gruppe. Beck-Gernsheim ist der Ansicht, dass primär familiäre Interessen die EhepartnerInnenwahl entscheiden. Gründe für die EhepartnerInnenwahl im Herkunftsland sieht sie u.a. im Wohlstandsgefälle, in den restriktiven Immigrationsgesetzen der Aufnahmeländer, in der Familienloyalität, in eventuell vorliegenden Rückkehrabsichten, im erhöhten Prestige im Herkunftsland, das wiederum zu besseren Chancen am Heiratsmarkt führt, sowie in der Machtbalance im Geschlechterverhältnis. Letzteres meint, dass Männer eine Ehepartnerin aus dem Herkunftsland in der Hoffnung bevorzugen, dass diese die Traditionen und Sitten besser kenne und einhalte als die Frauen in der Diaspora. Frauen würden dagegen aus folgendem Grund einen Ehepartner aus dem Herkunftsland wählen:

„weil sie sich in die patriarchalisch-hierarchische Geschlechterordnung nicht mehr fraglos einfügen wollen [...] Das mag auf den ersten Blick paradox scheinen. Und hat doch, schaut man genauer hin, durchaus eine innere Logik. Denn wenn der Mann aus dem Herkunftsland nachzieht, hat in der Regel die Frau einen deutlichen Wissensvorsprung. Sie kann die Sprache des Aufnahmelandes, sie kennt sich aus mit dessen Institutionen, Lebensformen und Regeln. Damit kann sich die Machtbalance in der Familie ein Stück weit zu ihren Gunsten verschieben. Hinzukommt, auch dies ist ein nicht zu unterschätzender Vorteil, dass die Schwiegereltern weit weg sind, gewissermaßen in sicherer Entfernung: Also muss man nicht bei ihnen einziehen, sich nicht ihrer sozialen Kontrolle fügen, nicht alltäglich Gehorsam erweisen.“ (Beck-Gernsheim 2006: 125)

Laut Beck-Gernsheim wertet es die Öffentlichkeit häufig als Indikator für mangelnde Integration, wenn sich MigrantInnen für eineN EhepartnerIn im Herkunftsland entscheiden. Ihre Analyse ergibt jedoch ein anderes Bild: *„Demnach sind die Beweggründe vor allem in der Besonderheit transnationaler Räume zu suchen und in den Lebensbedingungen, die sich in solchen Räumen herausbilden.“ (Beck-Gernsheim 2006: 111)*

Da die meisten meiner InformantInnen von Flucht betroffen sind, möchte ich an dieser Stelle auch die Refugee Studies erwähnen. Mit der Thematik der Flucht setzte sich die Kultur- und Sozialanthropologie erst ab den 1980er Jahren auseinander. Zentrale

Institutionen der Refugee Studies (Tošić/Kroner/Binder 2009: 113) befinden sich an der *Universität von Oxford*, an der 1982 das *Refugee Studies Centre (RSC)* gegründet wurde, und an der kanadischen *York University*, der das *Centre for Refugee Studies (CRS)* angehört. Zu den Kernthemen der Flüchtlingsforschung zählen Identitätskonstruktionen, wie sie etwa von Lisa Malkki (1995) bei den Hutu-Flüchtlings in Tansania untersucht wurden (Tošić/Kroner/Binder 2009: 112f). Daneben setzte man sich mit genderspezifischen Aspekten, u.a. den Fluchtgründen von Frauen und der fluchtbedingten Veränderung von Rollenbildern, auseinander (z.B. Schöttes 1995). Außerdem rüttelte die kultur- und sozialanthropologische Flüchtlingsforschung am „*Klischee von Flüchtlingen als passive HilfsempfängerInnen*“ (Tošić/Binder 2003 online: 450).

Publikationen aus der Flüchtlingsforschung befassen sich zwar häufig mit der afghanischen Diaspora, die in dieser Arbeit behandelten thematischen Schwerpunkte stehen aber nicht im Vordergrund. Nach dem Fall des Talibanregimes zu Beginn dieses Jahrtausends (siehe Kapitel 5) erschienen viele Artikel, die den Schutz von Frauen und Kindern zum Gegenstand hatten (z.B. Diaz/Johal 2003 online). Rezente Untersuchungen zur afghanischen Diaspora beschäftigen sich vorrangig mit Repatriierung (z.B. Bialczyk 2008 online; Perlman Robinson/Alpar 2009 online; Schmeidl 2009 online), Humanitärer Hilfe und Korruption (z.B. Savage et al. 2007 online).

Die bereits erwähnte Autorin Nadja Kamran, die im Jahr 2008 im Rahmen ihrer Diplomarbeit eine Forschung zu Heiratsriten in der afghanischen Diaspora am Beispiel tadschikischer Migranten in Österreich und Deutschland durchführte, stellt einen Vergleich zwischen Heiratsriten in Afghanistan und denen in der genannten Diaspora an. Ihr Werk beinhaltet darüber hinaus einige Äußerungen zur EhepartnerInnenwahl, transnationalen Heiratsstrategien und den Verhandlungen im Zuge der Ehebahnung. Auf Vorstellungen von Ehe sowie die Bedeutung von (romantischer) Liebe geht sie jedoch nicht ein. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit beziehe ich mich mehrfach auf die Darstellungen Kamrans. Außerdem werden ihre Ausführungen gelegentlich für Vergleiche herangezogen. Leider fehlt der Arbeit Kamrans jedoch eine transparente Darstellung des Prozesses der Datenerhebung und -auswertung. Darüber hinaus kann

kritisch angemerkt werden, dass die Autorin in ihrem Text ihre eigene Position und die verwendeten Quellen nur marginal hinterfragt.

Das folgende Kapitel vermittelt einen Überblick über die kultur- und sozialanthropologische Emotionsforschung. Es lassen sich zwei Hauptpositionen bezüglich der Beschaffenheit von Gefühlen ausmachen: Der biologisch-universalistische sowie der konstruktivistische Ansatz (Röttger-Rössler 2004: 7ff). Beide Positionen sind auch in Hinblick auf die im Anschluss behandelte Konstitution der romantischen Liebe von Bedeutung. Bei den Ausführungen zu romantischer Liebe wird außerdem auf die Frage nach ihrer Definition und universellen Existenz eingegangen.

3. Zur Konstitution von Emotionen

Die beiden Begriffe *Gefühl* und *Emotion* werden im Text synonym verwendet. Dombrowski fasst unter Gefühl „*länger andauernde Phänomene [...], seien sie mit oder ohne körperliche Komponenten, die bewusst erlebt werden.*“ (Dombrowski 2011: 45) Emotionen sind sehr individuell, denn selbst wenn Personen denselben Begriff für ein Gefühl verwenden, kann nicht vom gleichen Erleben ausgegangen werden (Dombrowski 2011: 43f).

Es herrscht bislang keine Einigkeit bezüglich der Klärung der Bezeichnungen Gefühl und Emotion. Der Grund hierfür liegt, wie nachstehend dargelegt, vor allem in der Uneinigkeit betreffend der Gewichtung der körperlichen, kulturellen¹² und individuellen Komponenten von Gefühlen.

¹² In den Kultur- und Sozialwissenschaften ist ein konstruktivistischer Kulturbegriff verbreitet: „*Kultur bildet einen gesellschaftspolitischen Handlungsrahmen, verändert sich in Zeit und Raum und kann somit als ein gesellschaftliches Konstrukt oder auch Produkt [...] verstanden werden.*“ (Steiner 2009: 272) Nach Steiner ist Kultur fluiden Charakters. Sie plädiert dafür, Kultur nicht zu vernachlässigen, da sie „*die Größe, die das So-Sein der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Praktiken ausmacht*“ (Steiner 2009: 274), darstellt. Doch werden unter diesem Begriff viele Teile der sozialen Praxis verstanden, die im Alltagsdiskurs, aber auch in der Politik, für Zuschreibungen und Rechtfertigungen eingesetzt werden. Daher ist es mir ein Anliegen, Kultur als einen Aspekt von vielen zu begreifen und soziale Praxis nicht von vornherein mit Kultur zu rechtfertigen (Gerlich 2011: 13f).

3.1. Die kultur- und sozialanthropologische Emotionsforschung

Die Kultur- und Sozialanthropologie vernachlässigte die Emotionsforschung über lange Zeit. Erst in den 1980er und 1990er Jahren nahm die Zahl der Studien in diesem Bereich zu (Dombrowski 2011: 30). Hinsichtlich der Konstitution von Emotionen sind in der Disziplin zwei Sichtweisen vorherrschend. Laut der einen sind Emotionen biologisch determiniert, die andere verweist hingegen auf die kulturelle Konstitution von Gefühlen. VertreterInnen des *biologischen Ansatzes* gehen von der Existenz biologisch fundierter Universalien im Bereich der Gefühle aus. Sie erkennen den Einfluss kultureller Faktoren auf Emotionen aber an, weshalb die Existenz von Differenzen im interkulturellen Vergleich nicht dementiert wird. Als VertreterInnen des biologisch-universalistischen Ansatzes in der Kultur- und Sozialanthropologie sind u.a. Melford Spiro, Karl Heider und Eleanor Gerber zu nennen (Röttger-Rössler 2004: 7ff). Die andere Perspektive, die u.a. Catherine Lutz, Owen Lynch und Michelle Rosaldo einnehmen, ist eine *konstruktivistische*. Da unser Erkenntnispotenzial auf unseren Erfahrungen beruht und kulturelle Auffassungen zum Verständnis und zur Bewertung von Situationen herangezogen werden, wird davon ausgegangen, dass Emotionen kulturell konstituierte Erscheinungen sind. Demnach können Gefühle zwar körperliche Prozesse erwirken, sie basieren jedoch auf kognitiven Prozessen (Röttger-Rössler 2004: 44ff).

Heute ist man sich in der Kultur- und Sozialanthropologie darüber einig, dass emotionales Erleben eine Verknüpfung beider Positionen darstellt. Es besteht jedoch nach wie vor die Frage, inwieweit für die Schaffung von Emotionen biologische bzw. kulturelle Faktoren verantwortlich sind (Röttger-Rössler 2004: 7).

3.1.1. Der biologisch-universalistische Ansatz

VertreterInnen dieser Sichtweise nehmen die Existenz einer bestimmten Anzahl universeller Basisemotionen an (Röttger-Rössler 2004: 8), die aber kulturell überformt sind, weshalb der Umgang mit ihnen differiert. Darüber, welche Gefühle als Basisemotionen zu betrachten und wie sie zu definieren sind, herrscht Uneinigkeit (Röttger-Rössler 2004: 8f). Paul Ekman und Wallace Friesen erachten sechs Basisemotionen als zentral: „*Freude (happiness); Überraschung (surprise); Furcht*

(fear); Wut/Ärger (anger); Widerwille/Ekel (disgust) und Traurigkeit (sadness)“ (Ekman/Friesen 1975 nach Röttger-Rössler 2004: 13; vgl. Ekman et al. 1969; Ekman 1972).

Die Mängel des biologisch-universalistischen Ansatzes liegen u.a. in der isolierten Betrachtungsweise der Emotionen. Wie Rom Harré (1986: 4) schreibt, ist die Sicht auf Gefühle (wie etwa Freude oder Trauer) losgelöst von Kontext und sozialen Beziehungsgefügen nicht sinnvoll. Außerdem kann nach Röttger-Rössler (2004: 40) nur aufgrund gleicher neuro-physiologischer Prozesse bei Menschen nicht von einem universell gleichen emotionalen Erleben ausgegangen werden. Schließlich sei das Fühlen nicht als vom Denken unabhängig zu begreifen. So solle man auch die Übersetzbarkeit von Emotionstermini überdenken:

„Vertreter des biologisch-universalistischen Ansatzes schreiben der Sprache eine rein referentielle Funktion zu: Emotionstermini dienen dazu, innere Zustände zu benennen. Das emotionale Erleben selbst gilt als grundsätzlich gleich und somit auch als problemlos interkulturell partizipier- und übersetzbar. Dieser empathische Ansatz wird von etlichen Ethnologen abgelehnt.“ (Röttger-Rössler 2004: 41)

Auch berge der biologisch-universalistische Ansatz die Gefahr, die *Hyper-* bzw. *Hypokognition* von Emotionen zu vernachlässigen. Die beiden Begriffe wurden in Bezug auf Gefühle erstmals von Robert Levy (1973: 287ff) gebraucht. In einer Studie unter TahitianerInnen wies er darauf hin, dass manche Emotionen stark hervorgehoben (hypercognized), während andere peripherisiert (hypocognized) würden. Nach Levy (1973: 305) hätten die Menschen im Forschungsfeld Situationen, die er als traurig bezeichnen würde, mit Ausdrücken wie *sich unruhig, schwer oder antriebslos fühlen* beschrieben (Hypokognition). Daneben gäbe es keinen sozialen Raum für intensive, langfristige Trauer.

Röttger-Rössler kommt zu dem Schluss, dass

„Klassifikationssysteme im Bereich der Emotionen z.T. sehr unterschiedlich sind bzw. dass Emotionen in verschiedenen Kulturen aufgrund unterschiedlicher Aspekte kategorisiert und gewichtet werden. Eine von den jeweiligen kulturspezifischen

Klassifikationssystemen losgelöste Untersuchung einzelner, vorgegebener emotionaler Bereiche, kann interkulturelle Ähnlichkeiten produzieren, die de facto nicht gegeben sind.“

(Röttger-Rössler 2004: 28f)

Nachstehend wird der konstruktivistische Ansatz dargestellt.

3.1.2. Der konstruktivistische Ansatz

Dieser Position liegen einige zentrale Annahmen zu Grunde, von denen ich nur eine Auswahl erwähnen möchte. So begreifen VertreterInnen des konstruktivistischen Ansatzes Gefühle als Bewertungen von Ereignissen, die mittels Erfahrungen und Wertvorstellungen abgeleitet werden. Daneben erachten sie Emotionen als relational, da sich Gefühle als Bewertungen stets auf Personen oder Objekte beziehen. Somit werden sie als zielgerichtet verstanden, was dem biologisch-universalistischen Ansatz konträr gegenüber steht, der in Emotionen irrationale Phänomene sieht. Des Weiteren fasst die konstruktivistische Position Gefühle als sozial vorgeschriebene Reaktionen auf. Daher ist die Erwartungshaltung der Gesellschaft an das emotionale Empfinden der einzelnen Mitglieder nicht außer Acht zu lassen (Röttger-Rössler 2004: 45f).

Innerhalb des konstruktivistischen Ansatzes lassen sich eine stärkere und eine schwächere Variante unterscheiden. So sprechen sich etwa Catherine Lutz oder Lila Abu-Lughod, als Vertreterinnen der erstgenannten Sichtweise, gegen die Existenz von Basisemotionen aus, die auf physiologischen Prozessen basieren und kulturell nur beeinflusst werden (Lutz 1988: 287ff; Abu-Lughod 1986: 233ff; Röttger-Rössler 2004: 46f). Es wird argumentiert, dass nicht jedes Gefühl mit einer körperlichen Empfindung einhergeht (z.B. kann das aus einer mitteleuropäischen Sichtweise auf Hoffnung zutreffen). Auch wird die Liebe nicht zwangsweise von körperlichen Symptomen (Röttger-Rössler 2004: 47) begleitet. So werden Erscheinungen wie Herzklopfen bei uns zwar mit Verliebtheit assoziiert, die Liebe eines Ehepaares, das schon viele Jahre verheiratet ist, zeigt sich jedoch häufig ohne eine Manifestation auf der körperlichen Ebene. Gleichzeitig kann das Eintreten von Herzklopfen für verschiedene Emotionen, wie etwa Angst oder Freude, verantwortlich sein. Ein weiteres Beispiel für die Liebe

ohne Manifestation auf der körperlichen Ebene stellt die Liebe von Eltern zu ihrem Kind dar (Röttger-Rössler 2004: 48).

Die zweite Position schreibt unspezifischen physiologischen Phänomenen eine essentielle Rolle in Bezug auf Gefühle zu (Röttger-Rössler 2004: 46ff). Owen Lynch (1990: 14) kritisiert, dass die stark konstruktivistische Sichtweise die körperliche Dimension vernachlässigt und die menschliche Existenz auf die kognitive Ebene reduziert. Geprägt von Michelle Rosaldo (1984: 138) fasst er Gefühle als *embodied thoughts* - im Körper verzeichnete Gedanken - auf.

Mit Röttger-Rössler (2004: 98f) teile ich die Ansicht, dass es reduziert erscheint, körperliche Prozesse als Voraussetzung für Emotionen aufzufassen. Neben dem bereits erwähnten Argument, dass Gefühle nicht immer spürbar mit physiologischen Erscheinungen korrelieren, ist nach ihr ebenfalls zu berücksichtigen, dass die von einer Person gezeigten Gefühle nicht zwangsweise von ihr empfunden werden müssen¹³. Daneben ist laut Röttger-Rössler (2004: 99ff) zu unterstreichen, dass Emotionen symbolischen Charakter annehmen können, wenn Verhaltensweisen als Ausdruck für eine gewisse Emotion betrachtet werden¹⁴. Darüber hinaus schließe ich mich der Auffassung Röttger-Rösslers an, dass bei Emotionen zugleich kulturelle, soziale, individuelle und biologische Aspekte zusammenwirken, Gefühle einen relationalen und prozesshaften Charakter aufweisen und sie überdies einen Beitrag leisten, Individuen in die soziale und kulturelle Welt einzubinden.

Der folgende Abschnitt behandelt die romantische Liebe. Da sich diese auf komplexe Prozesse bezieht, für die zahlreiche gesellschaftliche sowie soziale, religiöse und politische Zusammenhänge von Bedeutung sind, wird sie in mehreren Disziplinen thematisiert. So finden sich Zugänge zu Themen rund um die romantische Liebe u.a. auf der biologischen und psychologischen, aber auch auf der soziokulturellen Ebene. Unter den Basisemotionen wird der romantischen Liebe kein Platz eingeräumt, was die Frage aufwirft, ob romantische Liebe ein Gefühl oder vielmehr ein Konglomerat von Gefühlen darstellt und ob sie als ein universelles Phänomen betrachtet werden kann.

¹³ So zeigt man sich etwa in Österreich mehrheitlich auch dann über ein Geburtstagsgeschenk erfreut, wenn es nicht gefällt.

¹⁴ Ein Beispiel hierfür stellen etwa rote Rosen dar, die in Österreich üblicherweise mit Liebe assoziiert werden.

3.2. Die romantische Liebe

Die romantische Liebe weicht von klaren Zuordnungen als Gefühl ab. Zwar kann sie als Gefühl aufgefasst werden, doch ist sie nicht nur auf kurze Perioden beschränkt und muss auch nicht kontinuierlich an physisches Erleben gebunden sein. Wie Julia Dombrowski (2011: 45) betont, können verschiedenartige Emotionen Teil der romantischen Liebe sein. So spielen auch Eifersucht, Sorge oder Angst eine Rolle. Welche Gefühle allerdings unter die romantische Liebe fallen, basiert auf emischen Auffassungen.

Die Kultur- und Sozialanthropologie befasste sich bislang wenig mit der romantischen Liebe (Dombrowski 2011: 46). Es gibt kaum qualitative Studien zum Thema, quantitative Untersuchungen (z.B. Klein 2001) und historische Analysen (z.B. Luhmann 1982), erschienen dagegen öfter. Ein Grund für die weitgehende Vernachlässigung der Erforschung der romantischen Liebe in der Kultur- und Sozialanthropologie liegt in der Problematik ihrer Definition (Dombrowski 2011: 46ff). AutorInnen, die sich mit romantischer Liebe beschäftigen, legen eine Vielzahl an Definitionen dar, wobei verschiedene Komponenten als vordergründig bezeichnet werden. Jankowiak und Fischer beschreiben die romantische Liebe wie folgt: „*By romantic love, we mean intense attraction that involves the idealization of the other, within an erotic context, with the expectation of enduring for some time in the future.*” (Jankowiak/Fischer 1992: 150) Zentral sind in dieser Eingrenzung die dauerhafte Erwartungshaltung und die Idealisierung der geliebten Person in einem erotischen Kontext.

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen zur Konstitution von Gefühlen wird klar, dass auch die romantische Liebe stark von individuellen Erfahrungen und dem sozialen Umfeld beeinflusst wird. Außerdem ist nicht deutlich auszumachen, worin sich Unterschiede im Erleben von Emotionen manifestieren (Röttger-Rössler 2004: 41). Die Definition von romantischer Liebe ist daher höchst komplex und beinhaltet aufgrund der großen individuellen Anteile des Phänomens scheinbar stets die eigenen Annahmen der betreffenden AutorInnen: So nennt etwa

Harris (1995: 102) das Streben nach geistiger und körperlicher Vereinigung ein Merkmal der romantischen Liebe.

Nach Dombrowski (2011: 59ff) ist einzubeziehen, dass romantische Liebe dynamisch sein kann, sodass Ein- und Ausschluss nicht als starr, sondern als fließend zu betrachten sind. Die Autorin argumentiert, dass eine Definition von romantischer Liebe InformantInnen *Bedingungen* auflagt. So müssten die Gefühle der Befragten gewissen Vorgaben entsprechen, andernfalls würden sie nicht als romantische Liebe anerkannt. Da ich die von den AkteurInnen in meinem Forschungsfeld empfundenen Gefühle nicht in einen Rahmen pressen möchte, schließe ich mich Dombrowski (vgl. 2011:60ff) an, die auf die Verwendung einer allgemeinen Definition von romantischer Liebe verzichtet (siehe Kapitel 12).

Ein weiterer bedeutender Grund für die Vernachlässigung der romantischen Liebe in der Kultur- und Sozialanthropologie liegt darin, dass die romantische Liebe „*bis in das 21. Jahrhundert zumeist als ausschließlich westliches Charakteristikum gilt und damit nicht zum Forschungsbereich der Ethnologie zählte*“ (Dombrowski 2011: 46). Dies wirft die Frage nach der universellen Existenz von romantischer Liebe auf, womit sich die kultur- und sozialanthropologische Emotionsforschung in den 1980er und 1990er Jahren vorrangig beschäftigte. Unter anderem führten Robert Endleman sowie William Jankowiak und Edward Fischer Untersuchungen zu diesem Thema durch. Die Autoren setzten sich mit der Universalität von Liebe auseinander und kamen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen, die von ihren jeweiligen Arbeitsdefinitionen abhängig sind. Endleman (1989: 73ff) kam zu dem Schluss, dass es kein oder nur sehr selten ein Äquivalent zu romantischer Liebe nach - wie er es ausdrückt - *westlichen* Vorstellungen gibt. Dass Endleman ältere Untersuchungen heranzog und es lange nicht üblich war, Gefühle zu fokussieren, könnte eine Erklärung für seine Forschungsergebnisse sein. Hingegen existiert laut Jankowiak und Fischer (Jankowiak/Fischer 1992: 149ff; Jankowiak 1995: 3ff) bei 88,5 % der untersuchten Gesellschaften romantische Liebe. Die Autoren vertreten die Ansicht, dass romantische Liebe prinzipiell für jeden erlebbar ist. Das begründen sie mit den im Gehirn produzierten Phenylethylaminen (PEA), die unabhängig vom sozial

konstruierten Bewusstsein existieren. Der Umgang mit romantischer Liebe sei jedoch unterschiedlich.

Da die romantische Liebe von individuellen Auffassungen und Erlebnissen sowie von sozialen und kulturellen Vorstellungen und Erwartungen getragen wird, ist meines Erachtens keinesfalls davon auszugehen, dass sie hinsichtlich des Erlebens universell ist. Welche Gefühle mit romantischer Liebe verbunden werden, basiert demnach auf emischen Vorstellungen (Dombrowski 2011: 45).

Der lange vorherrschenden Anschauung, dass romantische Liebe ein euroamerikanisches Konstrukt sei, das man in andere Teile der Welt exportiert habe, verwehre ich mich, da sich zahlreiche gegenteilige Hinweise finden. So argumentiert etwa Janna Lau, dass romantische Liebe u.a. in der indischen Literatur sowie in mündlich tradierten Mythen schon sehr lange gegenwärtig ist (Lau 2006: 226). Bezogen auf den arabischen Raum finden sich ebenfalls Hinweise auf die weit zurückreichende Geschichte der romantischen Liebe. Ein Beispiel stellt das Epos *Leila und Madschnun* dar. Die früheste heute vorliegende Form dieser Liebesgeschichte stammt aus der 2. Hälfte des 7. Jahrhunderts und fand weite Verbreitung. Als der persische Dichter Nizami zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Geschichte im Rahmen seines fünfteiligen Werkes *Chamsa* veröffentlichte, wurde sie auch in Afghanistan enorm populär. Wie aus meiner empirischen Datenerhebung hervorging, ist die Geschichte von *Leila und Madschnun* heute Bestandteil des Lehrplans afghanischer Schulen. Daneben ist sie Gegenstand zahlreicher Filme. Das Epos beschreibt, wie sich Madschnun in Leila verliebt und um ihre Hand anhält. Ihre Eltern sind jedoch gegen die Heirat und lassen die beiden nicht zueinander kommen (Mandelbaum Verlag online: *Leila und Madschnun*; Wassertheurer online: *Chamsa von Nizami*).

Dombrowski bezeichnet die Auffassung, dass romantische Liebe ein euroamerikanisches Exportprodukt sei, als ethnozentrisch:

„Ein westliches Konzept gilt als derart anziehend, dass bestehende, nicht-westliche Vorstellungen dafür aufgegeben werden. Abgesehen von der ethnozentrischen Position im Sinne eines Neokolonialismus ist es naiv anzunehmen, dass kulturelle Einflüsse ähnlich einem neuen Kleidungsstück übergestreift werden könnten. Unbestreitbar finden mit vermehrtem Kontakt unterschiedlicher Gesellschaften auch kultureller Austausch und Vermischungen statt, aber es besteht ein beträchtlicher Unterschied zwischen einer Übernahme eines Konzeptes und einer Aneignung. [...] Bereits die Selektion, welche neuen Elemente integriert werden, basiert auf den bis dato bestehenden kulturellen Vorstellungen und sozialen Umständen.“ (Dombrowski 2011: 50)

Jim Bell, der Studien bei den Taita in Kenia durchführte, vertritt ebenfalls die *„Ansicht, dass Liebe und Lust lange vor der Ankunft der Europäer wichtige emotionale Konzepte der Taita waren.“* (Bell 1995 nach Dombrowski 2011: 51).

Die Annahme, dass es sich bei romantischer Liebe um ein euroamerikanisches Konzept handle, hatte beträchtliche Auswirkungen auf verwandtschaftsethnologische Forschungen. So wurden etwa arrangierte oder polygame Ehen häufig als divergent zur romantischen Liebe aufgefasst und manchen Gesellschaften die Existenz romantischer Liebe sogar gänzlich abgesprochen. Das trug wiederum zu einer Betonung von Sexualität bei gleichzeitiger Vernachlässigung emotionaler Aspekte bei (Dombrowski 2011: 46ff).

Der folgende Abschnitt befasst sich mit den Vorstellungen von Heirat und Ehe nach dem islamischen Recht (*scharia*). Nach der Erläuterung einiger wesentlicher Komponenten des Ehevertrags werden Richtlinien zu Scheidung und Polygynie behandelt. Auf die Ausführungen in diesem Kapitel wird in der Darstellung der Forschungsergebnisse zurückgegriffen. Außerdem sind die Ergebnisse der empirischen Datenerhebung vor dem Hintergrund der Gebote der *scharia* zu sehen, da sie auf die AkteurInnen im Feld einwirken.

4. Heirat und Ehe im islamischen Recht

In Afghanistan ist der Islam die Staatsreligion. Über arabische Invasoren gelangte er im 7. Jh. n. Chr. in die Gegend des heutigen Afghanistans. Als die Ghaznawiden¹⁵ von 977 bis 1186 n. Chr. über das Gebiet herrschten, war der Islam bereits die dominierende Religion. Heute sind etwa 99 % der Bevölkerung MuslimInnen, das verbleibende Prozent setzt sich primär aus AnhängerInnen des Hinduismus und Judentums zusammen, einige hundert Menschen zählen zu den Sikhs.

Die überwiegende Mehrheit der MuslimInnen sind den SunnitInnen zuzurechnen, etwa 20 % sind ShiitInnen¹⁶. Letztere werden häufig Opfer von Diskriminierung (Rasuly-Paleczek 1996: 186).

Der Islam hat sehr heterogene Ausprägungen und wurde immer wieder neu gedeutet. Das schlägt sich in Afghanistan auch über die Koexistenz der sunnitischen und der shiitischen Islamauffassung hinaus nieder. Es gibt Einflüsse des Sufismus, der eine mystische Richtung des Islam darstellt. Darüber hinaus finden sich laut Kamran (2008: 42ff) in ländlichen Regionen animistische Elemente.

Die afghanische Rechtsprechung ist von staatlich beschlossenen Gesetzen, dem islamischen Recht und dem Gewohnheitsrecht geprägt. Der Koran ist die heilige Schrift und stellt die Grundlage der Religion dar. Er beinhaltet die Grundpflichten der

¹⁵ Die Ghaznawiden waren eine muslimische Dynastie, deren Reich sich über den heutigen Osten des Irans erstreckte. Die Stadt Ghazni, die gegenwärtig in Afghanistan liegt, trug damals den Namen Ghazna und stellte lange das Machtzentrum der Ghaznawiden dar (Gronke 2006: 40f).

¹⁶ Aufgrund von Auseinandersetzungen hinsichtlich der Nachfolge des Propheten Muhammad nach dessen Tod, kam es zur Spaltung zwischen SunnitInnen und ShiitInnen (Schirmacher 2009 online: 1).

Gläubigen. Im Koran wird die Heirat als religiöse Pflicht beschrieben. Er enthält grundlegende Bestimmungen zum Ehevertrag (Kamran 2008: 44ff).

4.1. Der Ehevertrag

Kamran beschreibt den Ehevertrag wie folgt:

„Nach islamischer Rechtsauffassung ist der Ehevertrag ein zivilrechtlicher Vertrag zwischen Frau und Mann, der beiden Seiten gegenseitige Rechte und Pflichten auferlegt. [...] Entsprechend der Ansicht aller Rechtsschulen ist es die Pflicht der Frau, ihrem Ehemann zu gehorchen. Der Ehemann verpflichtet sich für Nahrung, Kleidung und Unterkunft der Frau und der Kinder aufzukommen.“

(Kamran 2008: 50f)

Um einen Ehevertrag abzuschließen, dürfen keine sogenannten Ehehindernisse (Schirmmacher/Spuler-Stegemann 2006: 95ff; 109ff) vorliegen. Ehehindernisse betreffen das Inzesttabu, worunter auch die Milchverwandtschaft¹⁷ fällt, sowie Religionsverschiedenheit. Mütter, Töchter, Schwestern, Tanten, Nichten, Nämhmütter oder –schwwestern, und Gattinnen der leiblichen Söhne dürfen nicht geehelicht werden, da das als Inzest verstanden würde. Das Eheverbot erstreckt sich des Weiteren auf die Mutter der eigenen Ehefrau. Als Inzest gilt aus der Sicht eines männlichen Egos des Weiteren die Eheschließung mit einer Frau, die zuvor mit dem eigenen Vater verheiratet war. Außerdem wird untersagt, dass ein Mann mit zwei Schwestern gleichzeitig verheiratet ist. Verwehrt wird auch die Eheschließung mit Frauen, die bereits verheiratet sind. Bezüglich der Religionsverschiedenheit ist zu bemerken, dass die hanafitische Rechtsschule¹⁸ Muslimen erlaubt, eine Christin oder Jüdin zu heiraten. Für eine Muslimin ist nur eine Ehe mit einem Muslim zulässig.

¹⁷ Die Milchverwandtschaft basiert darauf, dass ein Kind von einer anderen Frau als der leiblichen Mutter gestillt wird (Prager 2010: 170f). Milchverwandt ist das Kind mit seiner Milchmutter und deren Ehemann, aber auch mit anderen von ihr gestillten Kindern, die als Milchgeschwister bezeichnet werden (Zimmermann/Klinkhammer 2006: 303).

¹⁸ Die hanafitische Rechtsschule ist die nach der AnhängerInnenzahl größte der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam. Ihre AnhängerInnen stellen in Afghanistan die Mehrheit. Daneben existieren die malikitische, hanbalitische und die schafitische Rechtsschule (Johnstone 2002: 270ff).

Der Koran verbietet es, jemanden zum Eingehen einer Ehe zu zwingen (Knabe 2008: 53). Wenn belegt werden kann, dass eine Person die Zustimmung zur Heirat verweigert hat, annulliert das den Ehevertrag. Wie Knabe schreibt, erachtet man auch ein Lächeln einer Frau als Einwilligung zur Ehe: „*Lachen bedeutet Zustimmung, wenn es nicht spöttisch oder höhnisch ist, Lächeln ist Zustimmung, Weinen mit Tränen aber ohne hörbaren Laut, ist Zustimmung. Weinen mit Schreien und Schluchzen ist keine Zustimmung.*“ (Knabe 1977: 68)¹⁹

Üblicherweise gibt ein Vormund für die Braut die Einwilligung zur Ehe. Nach der hanafitischen Rechtsschule ist es der Braut aber auch möglich, selbst die Ehe anzunehmen. Des Weiteren ist die Anwesenheit von zwei erwachsenen männlichen Zeugen islamischen Glaubens nötig, um den bestehenden Konsens über die Eheschließung zu bestätigen (Kamran 2008: 53).

Eine weitere Komponente des Ehevertrags ist die *Brautgabe* (Kamran 2008: 54). Sie wird *mahr* genannt und der Frau in der Regel knapp vor oder im Rahmen der Hochzeit vom Mann übergeben. Im Fall einer Scheidung stellt sie eine Absicherungsleistung dar. Die Frau ist berechtigt den Geschlechtsverkehr zu verweigern, solange ihr Mann die Brautgabe nicht überreicht hat. Heute werden im islamischen Recht aber auch Ehen anerkannt, zu deren Schließung keine Brautgabe übergeben wurde. Eine Ausnahme bildet hierbei die malikitische Rechtsschule. Wie umfangreich die *mahr* ausfällt, ist meist vom Status der Frau und ihrer Familie abhängig. Eine Ehefrau verliert ihr Recht auf die Brautgabe bei Apostasie (dem bekundeten „Abfall vom Islam“), Ehebruch oder einer vorehelichen Schwangerschaft²⁰.

Daneben existieren Bestimmungen zur Sexualität. Da sie als eheliche Pflicht gilt, ist es Eheleuten nicht erlaubt, sich einander willkürlich zu enthalten. Sexualität zu erzwingen, ist jedoch ausdrücklich verboten (Schirmacher/Spuler-Stegemann 2006: 126ff).

¹⁹ Weitere Ausführungen hierzu sind Kapitel 10.1.2 zu entnehmen.

²⁰ Die Brautgabe ist vom *Brautpreis*, der als *walwar* bezeichnet wird, zu unterscheiden. Er kommt den Brauteltern zu, um den Verlust einer Arbeitskraft auszugleichen. Gleichzeitig symbolisiert er Wertschätzung, da er als Ausgleich für einen Teil der Unterhaltskosten der Frau, die ihre Familie bisher trug, betrachtet wird. In ländlichen Gebieten Afghanistans ist die Bezahlung eines Brautpreises nach wie vor verbreitet (Kamran 2008: 54).

Bezüglich des Abschlusses des Ehevertrags gibt es laut meinen InformantInnen Unterschiede zwischen SunnitInnen und ShiitInnen. Letztere schließen den Ehevertrag direkt in der Moschee ab, während SunnitInnen den Mullah in der Regel an den Ort ihrer Feier (üblicherweise in einen Saal, in dem nach Abschluss des Vertrages gemeinsam gegessen und getanzt wird) bestellen²¹. Das Ritual selbst verläuft in beiden Fällen sehr ähnlich. So setzen sich die männlichen Angehörigen von Braut und Bräutigam zusammen und verhandeln unter Aufsicht des Mullahs die *mahr*. Haben sich die Beteiligten auf die Höhe der *mahr* geeinigt, wird das Jawort des Bräutigams und des Vormunds der Braut entgegengenommen. In der untersuchten Diasporagemeinschaft kommt es auch vor, dass sich der Mullah persönlich zur Braut begibt, um das Jawort von ihr zu erhalten. Das Jawort wird dreimal ausgesprochen, bevor der Mullah die Höhe der *mahr* schriftlich festhält und das Dokument vom Bräutigam und dem Vormund der Braut sowie je zwei männlichen Zeugen beider Seiten unterzeichnet wird.

Auch Ausführungen zu Scheidung und Polygynie sind Teil des islamischen Rechts. Einige bedeutende Bestimmungen werden nachstehend dargestellt.

4.2. Die Scheidung

Eine Scheidung wird im Islam meist ungern vollzogen. Wie Rassoul schreibt, erklärte der Prophet, „*daß (!) die Scheidung zwar von Allah(t) erlaubt, aber die von Ihm am meisten verabscheute erlaubte Handlung sei*“ (Rassoul 1983: 40). Einige Gebote sollen einer Scheidung vorbeugen. Rassoul (1983: 19ff) nennt in diesem Zusammenhang etwa das Vermeiden von Eifersucht, gegenseitige Unterstützung, Geduld und Gerechtigkeit im Umgang miteinander.

Üblicherweise wird eine Scheidung nur dann allgemein anerkannt, wenn bestimmte Gründe vorliegen. Anerkannte Gründe gelten als vorhanden, wenn die ehelichen Pflichten nicht eingehalten werden (etwa bei willkürlicher sexueller Enthaltung) oder

²¹ Auch bei den SunnitInnen kommt es gelegentlich vor, dass der Ehevertrag in der Moschee geschlossen wird. Zum einen kann das der Fall sein, wenn die Familien von Braut und Bräutigam nicht die finanziellen Möglichkeiten haben, eine große Hochzeitsfeier auszurichten. Zum anderen gibt es laut den AkteurInnen auch Familien, die eine in der Moschee besiegelte Ehe als von Allah in besonderem Maße geschützt ansehen.

wenn die Ehefrau von ihrem Mann des Ehebruchs beschuldigt wird. Die vom Ehemann durch einen Eid bekräftigte Behauptung, seine Frau habe Ehebruch begangen, ist ausreichend, um die Scheidung durchzusetzen. Darüber hinaus liegen anerkannte Scheidungsgründe vor, wenn die Versorgung der Familie nicht gewährleistet ist, der Mann langfristig von der Frau abwesend ist oder die *mahr* nicht bezahlt wurde. Auch Gewaltanwendung rechtfertigt die Scheidung. Außerdem wird eine Scheidung akzeptiert, wenn der muslimische Ehemann sich vom Islam abwendet oder wenn eine Ehefrau, die zum Zeitpunkt der Heirat keine Muslimin war, zum Islam konvertiert und sich von ihrem nicht-muslimischen Ehemann scheiden lässt (Rassoul 1983: 40ff).

Prinzipiell kann eine Scheidung sowohl von Männern als auch von Frauen herbeigeführt werden. Wenn eine Frau die Scheidung verlangt, kann sie das entweder unter Rückgabe der Brautgabe oder gerichtlich tun. Wenn sie vor Gericht beweisen kann, dass der Mann schuldig an der Scheidung ist, darf sie die *mahr* behalten. Wenn bereits im Ehevertrag festgelegt wurde, unter welchen Kriterien die Ehefrau die Scheidung verlangen kann und diese zutreffen, ist sie ebenfalls befugt, diese einzuleiten (Kamran 2008: 55ff). Wie Mohammad Saboory und Nadjma Yassari ausführen, sind den meisten AfghanInnen die Rechte, die die islamische Rechtsprechung den Frauen einräumt, jedoch unbekannt: „*Almost 70% of the Afghan men interviewed and 80-85% of the women interviewed were unaware of women's rights accorded under Islamic law.*“ (Saboory/Yassari 2005 online: 16)

Spricht der Ehemann die Scheidung aus, muss er danach eine Phase (*'idda*)²² abwarten, in der die Frau nach wie vor im Haushalt lebt, das Ehepaar jedoch keinen Geschlechtsverkehr hat. Wenn der Mann an seiner Entscheidung festhält, gilt die Ehe als geschieden. Wenn er aber innerhalb der *'idda* seinen Entschluss zurücknimmt, gilt die Scheidung als widerrufen und die Ehe wird ohne den erneuten Abschluss eines Ehevertrags fortgesetzt. Der Fall, dass der Ehemann die Scheidung ausspricht und die Aussage innerhalb der *'idda* zurücknimmt, darf zweimal geschehen. Passiert es ein

²² Im Koran sind gewisse Fristen bei einer Eheauflösung vorgesehen. Damit eine Schwangerschaft ausgeschlossen werden kann, aber auch um eine Wiederversöhnung zu ermöglichen, umfasst die *'idda* bei einer Scheidung drei Monatszyklen der Ehefrau. Wenn die Frau aufgrund ihres Alters keine Periode hat, beläuft sich die Wartezeit auf drei Monate. Ist die Frau schwanger, endet die *'idda* mit der Geburt des Kindes (Rassoul 1983: 36f, 42, 46).

drittes Mal, gilt das Paar als geschieden (Schirrmacher/Spuler-Stegemann 2006: 153ff). Somit braucht der Ehemann die Scheidung nur auszusprechen, während die Ehefrau das Vorliegen anerkannter Gründe beweisen muss. Des Weiteren gibt es die Scheidung im gegenseitigen Einverständnis (Rassoul 1983: 35ff).

4.3. Polygynie

Der Islam erlaubt Männern bis zu vier Frauen zu ehelichen, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass seine Frauen Gleichbehandlung erfahren. Kann er dieser Bedingung nicht gerecht werden, soll er es bei der Ehe mit einer Frau belassen. Eine Frau kann außerdem ehevertraglich ausschließen, dass ihr Gatte eine zweite Frau heiratet (Schirrmacher/Spuler-Stegemann 2006: 134ff). Nach Kamran (2008: 57f) erfüllte die Polygynie insbesondere nach Kriegsjahren den Zweck, den Unterhalt von Witwen²³ und Waisen zu gewährleisten.

²³ Laut islamischem Recht sollen Witwen über sich selbst verfügen. Nach Abwarten der *'idda* ist es ihnen möglich, erneut eine Ehe einzugehen. Ihr Ehemann soll für den Fall seines Verschiedens die Versorgung der Frau zumindest für ein Jahr gesichert haben (Kamran 2008: 58f).

Das folgende Kapitel gibt nach einigen Informationen zur ethnischen Vielfalt in Afghanistan einen historischen Überblick über die Heirats- und Ehegesetzgebung des Landes seit Amanollah Khan, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts König war. Um zu verdeutlichen, welche unterschiedlichen rechtlichen Bedingungen vor allem ältere Frauen in Afghanistan bereits erfuhren, befasst sich der Abschnitt auch mit Frauenrechten. Daneben beschreiben die nachstehenden Schilderungen die Ereignisse, die in Afghanistan zu massiven Fluchtbewegungen führten. Da - wie in der Einleitung bereits erwähnt - die große Mehrzahl der AkteurInnen im Forschungsfeld AsylwerberInnen oder inzwischen anerkannte Konventionsflüchtlinge sind²⁴, ist es mir ein Anliegen, die politischen Hintergründe nicht unberücksichtigt zu lassen. Auch auf die Inhalte des kommenden Abschnitts wird im Zuge der Erläuterung der Forschungsergebnisse immer wieder zurückgegriffen.

5. Afghanistan: Historische Hintergründe

Vorab sind einige Hinweise zu den in Afghanistan vertretenen ethnischen Gruppen erforderlich. Die Bevölkerung des Landes weist eine große Vielfalt auf. Aufgrund ihrer Anzahl dominant sind vor allem die Paschtunen, Tadschiken, Usbeken und Hazara (Rasuly-Paleczek 1996: 185f). Auch hinsichtlich der Religion, Sprache und Sozialorganisation ist die Heterogenität zu unterstreichen. Die unterschiedlichen Ausprägungen des Islam wurden im vorangegangenen Kapitel bereits erwähnt. Die zwei offiziellen Sprachen Afghanistans sind Paschtu und Dari (Farsi), darüber hinaus werden aber noch zahlreiche weitere Sprachen und Dialekte gesprochen. Die Sozialorganisation einiger Gruppen der Paschtunen und Usbeken beruht auf tribalen Strukturen. Daneben ist in vielen Regionen auch die Identifikation mit einem *qaum* häufig, dessen Mitglieder auf einem bestimmten Siedlungsgebiet eine Gemeinschaft bilden. Zumeist ist hierfür die (bisweilen imaginäre) Deszendenz von einem gemeinsamen Vorfahren maßgeblich. Es kann aber auch die Ausübung des gleichen Berufs die vereinigende Basis eines *qaum* darstellen. So ist es durchaus verbreitet, dass sich ein *qaum* aus Angehörigen verschiedener Ethnien zusammensetzt (Rasuly-Paleczek 1996: 186ff).

²⁴ Die Definitionen dieser beiden Begriffe befinden sich in Kapitel 6.

Die afghanische Gesellschaft blickt auf eine lange Tradition von aufwendigen Hochzeitsfeierlichkeiten zurück. Eheschließungen sind in der Regel besonders glanzvoll, gehen mit hohen Kosten einher und repräsentieren den Status der affinal verbundenen Familien (Kamran 2008: 5f). Da dies häufig zur Verschuldung von Familien führte, beschloss bereits König Amanollah, der von 1919 bis 1929 regierte, ein Heirats- und Ehegesetz (Kamran 2008: 22ff), das darauf abzielte, die finanziellen Aufwendungen zu minimieren. Zu seiner Zeit oblag das Schließen von Ehen ausschließlich den Geistlichen, eine zivilrechtliche Heirat gab es noch nicht. Neben zahlreichen anderen Neuerungen war Amanollah die Emanzipation der Frau ein großes Anliegen. So bestimmte er den Staat als zuständig für den Schutz der Frauen (Schetter 2004: 73ff). Zwangsheirat wurde nun auch zivilrechtlich verboten, die Polygynie eingeschränkt, der Brautpreis abgeschafft und Gesetze erlassen, die die zivilrechtlichen Konsequenzen einer Eheschließung definierten. Überdies ordnete er die Abschaffung des Schleiers (*purdah*) für Frauen an. Die Vorhaben König Amanollahs, wie etwa das Mindestheiratsalter für Männer auf 22 Jahre und für Frauen auf 18 Jahre zu setzen und die Polygynie gänzlich abzuschaffen, wurden von traditionalistischen Kräften stark kritisiert, was 1929 zu seiner Vertreibung führte (Kamran 2008: 24f; Rasuly 1990: 54ff).

Die nachfolgenden Herrscher hoben die Reformen König Amanollahs auf und verfolgten eine restriktive Frauenpolitik. Diese bestand bis in die 1950er Jahre fort (Kamran 2008: 25ff).

Wie Schetter schreibt, förderte der 1953 nachkommende Machthaber Mohammed Daud Khan, der bis 1963 Ministerpräsident war, gemeinsam mit einer jungen, intellektuellen Elite die Frauenemanzipation. In Kabul traten Frauen vermehrt entschleiert auf. Auch steigerte sich die Anzahl der berufstätigen Frauen (Schetter 2004: 84ff). 1961 erfolgte eine Änderung der Heirats- und Ehegesetze, was einen Ansatz zur Einführung einer zivilrechtlichen Heirat darstellte. Zwar wurden Vermählungen nach wie vor von Geistlichen vollzogen, es wurde aber erforderlich, sie staatlich anerkennen zu lassen. Als Voraussetzung für das Eingehen einer Ehe wurde ein Mindestalter von 15 Jahren bestimmt. Außerdem gewährte man das Recht, arrangierte Ehen anzufechten (Grevemeyer 1990: 270ff).

1963 trat Mohammed Daud zurück und Afghanistan wurde für die Dauer von zehn Jahren eine Konstitutionelle Monarchie. Die neue Verfassung, die 1964 in Kraft trat, war von dem Bestreben geprägt, das Land zu demokratisieren (Schetter 2004: 87ff). So wurden den Frauen politische Partizipation und 1965 auch das Wahlrecht zuerkannt. Ein modifiziertes Heirats- und Ehegesetz (Grevemeyer 1990: 272f), welches nach wie vor auf dem von 1961 basierte, galt ab 1971. Eine bedeutende Neuheit war, dass eine Eheschließung erstmals ohne die Einwilligung der Eltern des Paares möglich wurde. Des Weiteren wurde festgehalten, dass Witwen nicht gegen ihren Willen wiederverheiratet werden dürfen. Zudem wurde die Verheiratung von Minderjährigen dann als rechtswidrig erklärt, wenn sie einen Vorteil für den Vormund bedeutete. Ferner wurden die Ausgaben im Rahmen von Heiraten begrenzt. Afghanische Männer durften nun außerdem Frauen anderer nationaler Herkunft heiraten, wenn es religiös konform war (siehe Kapitel 4.1).

Im Juli 1973 kam Mohammed Daud durch einen Putsch erneut an die Macht. Mit der Unterstützung des Militärs wurden viele demokratische Bestimmungen abgeschafft. Mohammed Daud war Regierungschef, bekleidete aber gleichzeitig die Ämter des Außen- sowie Verteidigungsministers (Schetter 2004: 92ff). Nun wurde auch den Frauen das Recht auf Scheidung zuerkannt und Polygynie nur unter der Berücksichtigung der Einschränkungen des islamischen Rechts (siehe Kapitel 4.3.) toleriert (Kamran 2008: 32).

Mohammed Daud minderte des Weiteren die Einflussnahme der Sowjetunion. Nach Massendemonstrationen wurde er von Mitgliedern der Demokratischen Volkspartei Afghanistans (DVPA), einer Partei mit kommunistischer Ausrichtung, im April 1978 erschossen. Innerhalb der DVPA kamen aufgrund unterschiedlicher politischer Ziele rasch Spannungen auf, was zu einer Spaltung der Partei (Schetter 2004: 90ff) in *khalq* (Volk) und *parcham* (Fahne) führte. *Parcham*-Mitglieder, die einen kontinuierlichen Wandel anstrebten, wurden aus der Regierung verdrängt, während die *khalq*-Fraktion, die für einen rigorosen Umschwung mit starker Orientierung an der Sowjetunion eintrat, unerbittlich gegen ihre GegnerInnen vorging, was an die 100.000 Todesopfer forderte (Kamran 2008: 33f).

Khalq trieb die Emanzipation der Frauen voran, was sich jedoch nur auf die Frauen der städtischen Mittel- und Oberschicht auswirkte. Die Fraktion strebte vor allem die Stellung der Frau nach dem Vorbild der Sowjetunion an (Wörmann 2003: 118). Im Dezember 1978 wurde ein Kooperationsübereinkommen mit der Sowjetunion abgeschlossen, die daraufhin zahlreiche Militär- und ZivilexpertInnen zur Förderung der BefürworterInnen sowjetischer Ideale nach Afghanistan schickte. Die gewaltsame Durchsetzung der Neuerungen begründete rasch Aufstände, die im Juni 1979 die Hauptstadt erreichten. Im Dezember 1979 drangen Soldaten der Sowjetunion in das Land und besetzten die bedeutendsten afghanischen Städte (Chiari 2009: 61ff). In Afghanistan kämpfte die Bevölkerung (vorrangig Guerilla Gruppen namens *Mujahedin*) mit finanzieller Unterstützung der USA, Pakistans sowie Saudi Arabiens gegen die sowjetische Armee (Schetter 2004: 98ff). Auf afghanischer Seite fielen etwa 1,6 Millionen Menschen (Kamran 2008: 35f). Nach Schetter war um 1985 die Hälfte aller AfghanInnen auf der Flucht. Während Paschtunen sich mehrheitlich nach Pakistan begaben, flohen westafghanische ShiitInnen in den Iran (Schetter 2004: 104).

1988 verlor die Sowjetunion ihre Luftüberlegenheit in Afghanistan, was noch im selben Jahr den Rückzug der Sowjetarmee nach sich zog. Dem folgte die Regierungszeit Präsident Mohammad Nadschibollahs (Schetter 2004: 112ff). Er ist der Ethnie der Paschtunen zuzurechnen und unterstrich die Bedeutsamkeit des Islam (Kamran 2008: 35f). Wie Kamran schreibt, sollte das „*Fehlen staatlicher Strukturen und ihrer Ideale [...] durch islamische Vorstellungen kompensiert*“ (Kamran 2008: 36) werden. Als Nadschibollah nicht-paschtunische Personen aus höheren Positionen entließ und sie durch solche paschtunischer Zugehörigkeit ersetzte, kam es zu Aufständen, die 1992 mit dem Sturz der Regierung endeten (Schetter 2004: 116). Nach dem Fall dieses Regimes setzte eine Auseinandersetzung zwischen ethnisch segmentierten Bürgerkriegsparteien ein. Es bekämpften einander Hekmatayar, Führer der Paschtunen, der Führer der Tadschiken namens Masud und der Usbekenführer Dostum. Große Teile Kabuls wurden in den Kämpfen zerstört (Rösel 2003: 19ff).

Um das Ende des Bürgerkriegs zu erreichen, formierte das Militär Pakistans mit Hilfe der finanziellen Unterstützung Saudi-Arabiens die ausschließlich paschtunische Talibanbewegung. Saudi-Arabien strebte mehr Einfluss in Afghanistan an und wollte

den schiitischen Iran unter Druck setzen. Die Rolle der USA bei der Formierung der Taliban ist ebenfalls nicht zu vernachlässigen, da ihre Ölkonzerne aufgrund wirtschaftlicher Interessen und ihres Verlangens nach Sicherheit die Taliban mitfinanzierten. Die Talibanbewegung setzte die Eroberung Afghanistans mit einem ethnischen Pogrom gegen Hazara, Usbeken und Tadschiken durch. Es kam erneut zu massiven Fluchtbewegungen. Überdies verhinderten die Ereignisse auch die Rückkehr von Flüchtlingen, die bereits aufgrund der vorhergegangenen Auseinandersetzungen Afghanistan verlassen hatten (Kamran 2008: 38). Als die Taliban 1996 Kabul eroberten und das *Islamische Emirat Afghanistan* ausriefen, schlossen sich die Bürgerkriegsparteien, die sich zuvor bekämpft hatten, zusammen und gründeten die *Nordallianz* (Rösel 2003: 19ff).

Die Politik der Taliban zielte auf den Verlust beinahe aller Rechte von Frauen ab. Nun durften Frauen nur in Begleitung männlicher Verwandter in die Öffentlichkeit, wobei sie ihren ganzen Körper verschleiern mussten. Ein Arbeits- und Bildungsverbot für Frauen wurde eingeführt und die islamische Rechtsprechung zum höchsten Gesetz erhoben. Außerdem untersagte man den Frauen das Zusammenkommen zu Festen, was auch Hochzeiten inkludierte. Daneben wurden sowohl das Spielen von Musik als auch das Tanzen durchwegs unterbunden (Kamran 2008: 38f; Lacopino/Rasekh 1998 online: 29ff).

Das Regime der Taliban fiel, u.a. mit umfangreicher Unterstützung amerikanischer Truppen nach den Ereignissen des 11. Septembers, gegen Ende des Jahres 2001 durch die *Nordallianz* (Rösel 2003: 19ff).

Als Übergangspräsident wurde Hamid Karzai bestimmt, der 2004 schließlich auch demokratisch zum Präsidenten gewählt wurde. Überdies wurde im selben Jahr die Gleichberechtigung von Mann und Frau in der Verfassung festgelegt. Daneben ist die *scharia* weiterhin gültig, was die verschiedene Auslegung von Rechten ermöglicht (Kamran 2008: 40f). Hamid Karzai wurde 2009 wieder gewählt, wobei ihm Wahlmanipulation vorgeworfen wurde (Frankfurter Allgemeine Zeitung 2009 online; Spiegel Online 2012). Im April 2014 fand erneut eine Präsidentschaftswahl statt. Hamid Karzai war eine Kandidatur nicht möglich, da der Präsident sein Amt nicht länger als zwei Perioden ausüben darf. Der erste Wahlgang führte zu keiner absoluten

Mehrheit, weshalb es im Juni 2014 zu einer Stichwahl zwischen den beiden bestplatzierten, Abdullah Abdullah und Aschraf Ghani Ahmadzai, kam (Spiegel Online 2014). Aschraf Ghani erlangte die absolute Mehrheit der Stimmen. Da die Anhänger Abdullah Abdullahs das Wahlergebnis anzweifeln, wurden die Stimmen erneut ausgezählt. Im September 2014 einigten sich die beiden Kontrahenten schließlich auf ein Abkommen, das vorsieht, dass Aschraf Ghani Ahmadzai das Präsidentenamt übernehmen und Abdullah Abdullah Regierungschef werden wird (Die Welt Online 2014).

Das nachstehende Kapitel behandelt das Forschungsfeld. Es werden Hintergrundinformationen zu den Befragten dargelegt, was zunächst die Definition der Bezeichnungen *Diaspora*, *MigrantIn*, *2. Generation*, *AsylwerberIn* und *Konventionsflüchtling* erfordert. Nach der Beschreibung des Feldzugangs findet im Sinne der Transparenz eine Reflexion meiner eigenen Position statt.

6. Das Forschungsfeld

Die Forschung bezieht sich auf Angehörige der afghanischen Diaspora verschiedenen Geschlechts und Alters, die über eine unterschiedliche Dauer in Wien und Graz leben. Die Bezeichnung *Diaspora* entstammt dem Griechischen und bedeutet *Zerstreuung*. Sie bezog sich ursprünglich auf die Wiederansiedlung von JüdInnen außerhalb Israels (Gaur Singh 2010 online: 6f).

In der sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Begriff *Diaspora* gibt es zahlreiche Debatten über die klare Abgrenzung des Konzepts (vgl. Clifford 1994, Cohen 1997). So schreibt Marienstras: „[T]he word *diaspora* is used today to describe any community that has emigrated whose numbers make it visible in the host community“ (Marienstras 1989: 125). Auch Vertovec macht darauf aufmerksam, dass nicht alle MigrantInnen als Angehörige einer Diaspora verstanden werden können: „*Diasporas arise from some form of migration, but not all migration involves diasporic consciousness; all transnational communities comprise diasporas but not all diasporas develop transnationalism*“ (Vertovec 2000 online: 12).

Eine für diese Arbeit zweckmäßige Definition des Begriffs stammt von Sheffer:

„[A]n ethno-national diaspora is a social-political formation, created as a result of either voluntary or forced migration, whose members regard themselves as of the same ethno-national origin and who permanently reside as minorities in one or several host countries. Members of such entities maintain regular or occasional contacts with what they regard as their homelands and with individuals and groups of the same background residing in other host countries. Based on aggregate decisions to settle permanently in host countries, but to maintain a common identity, diasporans identify as such, showing solidarity with their group and their entire nation, and they organize and are active in the cultural, social, economic, and political spheres. Among their various activities, members of such diasporas establish trans-state networks that reflect complex relationships among the diasporas, their host countries, their homelands, and international actors.“

(Sheffer 2003: 9f)

Viele Angehörige der afghanischen Diaspora erlebten in ihrem Herkunftsland gewaltvolle Konflikte und/oder erfuhren politische Repression. Ihre Mitglieder halten in der Regel langfristig Beziehungen in ihr Herkunftsland sowie zu internationalen Entitäten aufrecht bzw. etablieren diese und streben Solidarität an, um ihre Rechte und Partizipation im politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bereich zu wahren.

Die AkteurInnen im Forschungsfeld migrierten entweder selbst oder sind der sogenannten 2. Generation zuzurechnen. Nach der Definition der Vereinten Nationen ist *einE MigrantIn* eine Person, die in ein anderes Land als ihr Herkunftsland einreist und sich dort mindestens ein Jahr aufhält (United Nations 1998 online: 18). Hammar und Tamas bezeichnen *eineN internationaleN MigrantIn* als *„a person who has moved from one country to another with the intention of taking up residence there for a relevant period of time“* (Hammar/Tamas 1997: 16).

Die Bezeichnung *2. Generation* definiert Herzog-Punzenberger (2003: 7) wie folgt:

„Unter ‚2. Generation‘ im engeren Sinn wird [...] jene in eine soziologische Kategorie gefasste Gruppe verstanden, die die Nachkommen von EinwanderInnen meint, die entweder in Österreich geboren wurden oder vor dem schulpflichtigen Alter eingewandert sind.“ (Herzog-Punzenberger 2003: 7)

Im Fall meiner Datenerhebung sind die Angehörigen der 2. Generation unter zehn Jahre alt. Sie beeinflussten die Gegebenheiten im Feld und gaben mir Auskunft über die Bedeutung von Verwandtschaftsbeziehungen und Reproduktion. Aufgrund ihrer mangelnden Erfahrung hinsichtlich der Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellung, führte ich jedoch keine Interviews mit ihnen.

Strasser (2009: 17ff) ist der Ansicht, dass sich der Begriff MigrantIn auf Personen bezieht, deren Lebenssituation sehr differiert. Es sei zentral, welche rechtlichen Bestimmungen eineN MigrantIn betreffen. Da es sich bei den AkteurInnen im Feld mehrheitlich um geflüchtete Personen handelt, wird nachstehend dargelegt, welchen Unterschied es macht, ob sie dem rechtlichen Status nach *AsylwerberInnen* oder anerkannte *Konventionsflüchtlinge* sind. Strasser definiert den Begriff *AsylwerberInnen* wie folgt: *„Personen, die einen Antrag auf Gewährung politischen Asyls im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention gestellt haben, gelten während der Antragsdauer/Verfahrensdauer als ‚AsylwerberInnen‘“* (Strasser 2009: 23). Nur wenn mit der Beendigung des Verfahrens ein positiver Bescheid des Aufnahmelandes erfolgt, erlangen die Betroffenen den anerkannten Flüchtlingsstatus. Erst dieser verleiht ihnen gewisse Berechtigungen. So bekommen lediglich anerkannte Flüchtlinge Zugang zum Arbeitsmarkt und ein Reisedokument (Strasser 2009: 23).

Um als Flüchtling anerkannt zu werden, ist es erforderlich, die Kriterien der *Genfer Flüchtlingskonvention zur Rechtsstellung der Flüchtlinge* von 1951 zu erfüllen:

„Laut Artikel 1 der Genfer Flüchtlingskonvention findet der Begriff Flüchtling auf jede Person Anwendung, die sich aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung [...] außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will.“ (Strasser 2009: 22f)

Strasser merkt an, dass die Konvention bestimmte Personen unberücksichtigt lässt, etwa solche, die aufgrund ihres Geschlechts und/oder ihrer sexuellen Orientierung flüchteten. Des Weiteren bezieht die Konvention Flüchtlinge innerhalb nationaler Grenzen – sogenannte *„internally displaced persons“* (Strasser 2009: 23) – nicht mit ein.

Österreich ist für MigrantInnen aus Afghanistan ein wichtiges Zielland. Laut Reichel und Hofmann (2011: 12) gibt es einen eindeutigen Zusammenhang zwischen Konflikten in Afghanistan und den Höchstständen afghanischer Asylanträge in Österreich. Demnach stellten MigrantInnen aus Afghanistan einerseits in den Jahren 1990 und 1991 besonders viele Asylanträge, nachdem die Mujahedin 1988 in Afghanistan die Macht übernommen hatten. Andererseits gab es in den Jahren 2000 und 2001 eine große Anzahl an Asylanträgen von Personen afghanischer Herkunft, was mit der Machtübernahme der Taliban und dem Bekämpfen deren Regimes durch die *Nordallianz* mit der Unterstützung der USA korrelierte. Wie Potkanski (2011: 119f) ausführt, nimmt die Zuwanderung aus Afghanistan seit 2007 wieder zu. Nach der Autorin lebten zu Beginn des Jahres 2010 895.000 ausländische StaatsbürgerInnen in Österreich, wovon 5.307 Personen afghanische Staatsangehörige waren. Als Personen afghanischer Herkunft habe Österreich zur selben Zeit 7.741 Menschen verzeichnet. Davon seien 2.612 Frauen und 5.129 Männer und nur 882 Personen älter als 45 Jahre.

Die Konstruktion des Forschungsfeldes orientiert sich stets an den Gegebenheiten rund um die Forschung. Wie Vered Amit (2000: 5ff) ausführt, liegt das Forschungsfeld den ForscherInnen nicht einfach abgegrenzt und passiv vor. Da wir uns in einer Welt voller Verbindungen und sich überlappender Kontexte bewegen, gelte es auf die zahlreichen Überschneidungen hinzuweisen, denen Forschungsfelder unterliegen. So sei es die Aufgabe der jeweiligen ForscherInnen, das Feld aktiv zu konstruieren: „(...) *in a world of infinite interconnections and overlapping contexts, the ethnographic field cannot simply exist, awaiting discovery. It has to be laboriously constructed.*” (Amit 2000: 6) Daneben bestehe die Notwendigkeit, potentiellen Veränderungen von Betrachtungsweisen, die sich im Laufe der Datenerhebung ereignen können, genug Platz einzuräumen. Folglich sei keineswegs von einem Prozess auszugehen, der stets in eine Richtung weist (Amit 2000: 5ff; Gerlich 2011: 16).

Meine Vorgehensweise bemüht sich, den Forderungen Amits nach einer flexiblen Feldkonstruktion gerecht zu werden. So waren die Befragten etwa an der Herausbildung meiner Forschungsfrage unmittelbar beteiligt: Erste informelle Gespräche mit InformantInnen gaben Aufschluss darüber, dass Heiratsanbahnung, Ehe und romantische Liebe im Feld von großer Relevanz sind. Das wurde nicht nur von den AkteurInnen betont, sondern ging auch aus der - wie ich empfand - freudigen Erzählbereitschaft über diese Themen sowie aus den Berichten über den enormen Zeit- und Geldaufwand, den eine Hochzeit mitsamt der Heiratsanbahnung erfordert, hervor. Zudem fiel mir auf, dass sich stets besonders viele Personen im Feld an Gesprächen, die Heirat, Ehe und Liebe zum Gegenstand hatten, beteiligten. Des Weiteren bemerkte ich das rege Interesse der AkteurInnen an meinen eigenen Ansichten zu diesen Themen. Als schließlich die Entscheidung über die Forschungsfrage fiel, war ich bereits zwei Wochen im Feld präsent.

Obwohl die Datenerhebung in Wien und Graz stattfand, bedeutet das nicht, dass das Feld dementsprechend lokal eingegrenzt werden kann. Das liegt zum einen am sehr dynamischen Agieren der Befragten (als Beispiele sind etwa der häufige Wechsel des Wohnorts sowie die große Anzahl an Gästen aus verschiedenen Ländern anzuführen) und zum anderen an deren transnationalen Zugehörigkeiten und Beziehungen, die sich z.B. durch Aktivitäten in familiären Netzwerken zeigen.

Da ich soziale Praktiken zur Heiratsanbahnung sowie Vorstellungen von Ehe und die Bedeutung von romantischer Liebe untersuche, stehen sowohl unverheiratete, verlobte als auch über eine unterschiedliche Dauer verheiratete Personen im Mittelpunkt der Forschung. Die InformantInnen befinden sich in verschiedenen Lebensphasen, was das Erfassen einer größeren Bandbreite von Ansichten, Idealen und Auslegungen erlaubt. Die überwiegende Mehrzahl der AkteurInnen ist ethnisch den Tadschiken zuzurechnen. Wie mir die Betreffenden mitteilten, gelten Tadschiken in der Ausübung ihrer religiösen Praxis nicht als strikt. Teil des Feldes sind aber auch einige Paschtunen und wenige Hazara. Letztere zählen im Unterschied zu den Tadschiken und Paschtunen, welche SunnitInnen sind, zu den ShiitInnen. Der Befragte Tareq sagte über sich und seine Familie, dass ihnen die ethnische Zugehörigkeit anderer Personen mit afghanischem Migrationshintergrund, mit denen sie in Österreich in Kontakt stehen, völlig gleichgültig sei. Mir fiel nichts auf, was auf das Gegenteil hinweisen würde, zumal ich auch von arrangierten Ehen über ethnische Grenzen hinweg erfuhr.

Die in der vorliegenden Arbeit behandelte Forschungsfrage bezieht sich zwar nicht primär auf die Religiosität der Menschen im Feld, dennoch halte ich es für zentral, die Resultate der Datenerhebung vor dem Hintergrund des Glaubens und der religiösen Praxis der Befragten zu sehen. Dieser Meinung bin ich nicht zuletzt, da der Koran konkrete Gebote zu Heirat und Ehe enthält, die – wie auch der Glaube an die göttliche Vorsehung - auf die InformantInnen einwirken. Lediglich Tareq erklärte sich mir gegenüber als areligiös. Alle anderen AkteurInnen im Feld bezeichneten sich als gläubige MuslimInnen, hielten sich jedoch nicht an sämtliche der laut dem Koran gültigen Vorschriften, wie etwa den Verzicht auf Alkohol. Dies ist jedoch keinesfalls als repräsentativ für andere Angehörige der afghanischen Diaspora aufzufassen.

Abgesehen von einzelnen Befragten, die bereits im Kindesalter ohne Begleitung aus ihrer Heimat geflüchtet waren und daher kaum Schulbildung erhalten hatten, verfügen die InformantInnen über eine gute Ausbildung und waren in ihrem Herkunftsland gut situiert, aber nicht übermäßig vermögend. Die AkteurInnen stammen mit großer Mehrheit aus den urbanen Bereichen Afghanistans.

Zu erwähnen ist außerdem, dass die älteren InformantInnen in ihrer afghanischen Heimat politisch aktiv waren. Sie setzten sich etwa für Frauenrechte ein und

engagierten sich vor allem für die Bildung von Mädchen. Vor der Besetzung Afghanistans durch die Taliban gingen auch die weiblichen Befragten einer bezahlten Beschäftigung nach. Sie waren zumeist in den Bereichen Bildung oder Medien tätig. Die befragten Männer gingen gegen die Taliban vor. Einige von ihnen kämpften gegen deren Regime in der *Nordallianz*. Daher ist es erforderlich, die Anonymität der InformantInnen zu wahren. Anstelle ihrer Vornamen werden Pseudonyme verwendet. Da einzelne Personen mitunter Ereignisse vor ihren Verwandten geheim halten, die in dieser Arbeit jedoch Erwähnung finden dürfen, ist zudem sicherzustellen, dass Befragte nicht aufgrund der Angabe des Zeitpunkts von Interviews oder über die Erläuterung von Verwandtschaftsbeziehungen mit bestimmten Informationen in Verbindung gebracht werden. An den entsprechenden Stellen werden Textpassagen (abgesehen vom Geschlecht der AkteurInnen) daher gänzlich anonymisiert. Darüber hinaus wird aus den genannten Gründen auf eine detaillierte Beschreibung der InterviewpartnerInnen verzichtet und nur in ausgewählten Darstellungen auf ihren Familienstand und ihr ungefähres Alter eingegangen.

Der nachstehende Abschnitt befasst sich mit dem Feldzugang.

6.1. Der Feldzugang

Für die Forschung nutzte ich meine bereits bestehenden Kontakte zu Angehörigen der afghanischen Diaspora in Graz. Wie Amit ausführt, erschwert dies zwar die Abgrenzung von persönlichen und professionellen Aspekten, den Feldzugang erleichtert es jedoch (Amit 2000: 1ff). Mit meinem Hauptinformanten Aria bin ich seit zehn Jahren durch eine gute Freundschaft verbunden. Mit den anderen der in Graz lebenden Befragten hatte mich Aria bereits zu Beginn unserer Freundschaft bekannt gemacht. Sie erklärten sich gerne bereit, an der Forschung teilzunehmen.

Durch Arias Engagement bekam ich eine Einladung zu einer Familie mit afghanischem Migrationshintergrund in Wien. Am 23.06.2012 fand in deren Wohnung ein informelles Erstgespräch statt. Im Haushalt leben das Ehepaar Nadea und Tareq sowie deren neunjähriger Sohn Ali. Nach einem anfänglichen Kennenlernen wurden die Durchführung der Forschung sowie mein Forschungsinteresse und die Bedürfnisse

Nadeas und Tareqs besprochen. Die Wünsche der beiden bestanden vor allem darin, dass ich erst kürzlich nach Österreich migrierten Personen beim Verbessern ihrer Deutschkenntnisse behilflich bin und Briefe oder Bewerbungsschreiben auf Rechtschreibfehler durchsehe. Tareq erklärte sich im Namen seiner Familie schließlich gerne bereit, mich und mein Forschungsvorhaben zu unterstützen.

Nadea und Tareq haben noch fünf weitere erwachsene Kinder, von denen vier mit ihren EhepartnerInnen und zum Teil Kindern in eigenen Haushalten in Wien oder Graz leben. Eine Tochter wohnt in Afghanistan. Noch während des informellen Erstgesprächs statteten Nachbarn und Mitglieder der erweiterten Familie Tareq und Nadea einen Besuch ab, was das Knüpfen weiterer Kontakte ermöglichte. Mit Tareqs Beschluss, mein Forschungsvorhaben zu unterstützen, ging einher, dass er und seine Ehefrau mich mit ihren Verwandten, FreundInnen und Nachbarn bekannt machten und dafür sorgten, dass ich Einladungen in deren Haushalte erhielt.

Nachstehend werden meine Vorgehensweise und Positionierung reflektiert. Auch erfolgt eine Einschätzung meiner Rolle im Feld.

6.2. Persönlicher Hintergrund und Positionierung

Wie Uwe Flick treffend ausführt, wird der/die ForscherIn

„mit seinen kommunikativen Fähigkeiten zum zentralen ‚Instrument‘ der Erhebung und Erkenntnis. Aus diesem Grund kann er auch nicht als ‚Neutrum‘ im Feld und im Kontakt mit den (zu befragenden oder zu beobachtenden) Subjekten agieren. Vielmehr nimmt er darin bestimmte Rollen und Positionen ein oder bekommt diese (teils ersatzweise und/oder unfreiwillig) zugewiesen.“ (Flick 2002: 87)

Folglich ist von meiner Positionierung abhängig, zu welchen Erkenntnissen ich gelange. Überdies gewichte ich die Relevanz von Ereignissen, Schilderungen, Praktiken und sozialen Interaktionen, nicht zuletzt indem ich entscheide, was davon in der Forschung Platz eingeräumt wird (vgl. Flick 2002: 87). Außerdem lenken Forschungsfragen und Methoden die Wahrnehmung: *„how, where and in what ways we look will shape what we see“* (Mason 2002: 91). Insofern ist nach Mason stets von

einer subjektiven Wirklichkeit auszugehen. Auch nach Atteslander (2000: 15) ist gänzliche Objektivität in einer Forschung nicht einholbar. Daher bemühe ich mich intensiv um eine adäquate Darstellung der Betrachtungsweise der Betroffenen und strebe eine induktive Vorgehensweise an.

Viele der aus Afghanistan nach Österreich immigrierten Menschen sind AsylwerberInnen bzw. anerkannte Konventionsflüchtlinge. Wie in der Einleitung bereits erwähnt, werden diese nur allzu oft in Kontexten zur Sprache gebracht, die mit Problematiken - wie etwa Hilflosigkeit, Passivität und Armut - verbunden sind (Tošić/Kroner/Binder 2009: 118). Häufig werden sie auch mit Stereotypen wie Zwangsehe oder Polygynie assoziiert (Waldis 2006: 5; Strasser 2007 online: 1). Das wiederum begünstigt die Reproduktion von Klischees, denen ich als Autorin mit besonderem Fingerspitzengefühl zu begegnen versuche.

Karen O'Reilly grenzt eine *offene* von einer *verdeckten Forschung* ab. Letztere erfolgt ohne das Wissen der TeilnehmerInnen von der Forschung und den Intentionen der ForscherInnen, während ForscherInnen, die offen forschen, den Personen im Feld ihre Fragen und Interessen sowie den Umgang mit den Resultaten klarlegen. Daneben meint eine *semi-offene* Rolle, dass die TeilnehmerInnen zwar von der Durchführung der Forschung wissen, sie aber nicht immer im Kopf präsent haben (O'Reilly 2009: 5ff; Gerlich 2011: 16).

Alle Personen, mit denen ich während der teilnehmenden Beobachtung regelmäßig in Kontakt stand, wurden über meine Forschungsabsichten aufgeklärt. Bevor ich mit der Datenerhebung begann, legte ich die Forschungsinteressen sowie den beabsichtigten Umgang mit den Ergebnissen offen. Sobald die Idee von der Themenstellung aufkam, mit der sich die vorliegende Arbeit befasst, teilte ich das allen meinen GesprächspartnerInnen mit. Tareq veröffentlichte meine Tätigkeiten und Ziele auch auf seinem Facebook-Profil, um seine Umgebung über mich und mein Vorhaben in Kenntnis zu setzen. Dennoch gab es Situationen, in denen es sich nicht sicherstellen ließ, dass alle Anwesenden von meinen Forschungsabsichten wussten. Als ich etwa zu einer Hochzeit eingeladen wurde, stellte man mich zwar vielen, aber nicht allen anwesenden Gästen vor. Dennoch flossen deren soziale Interaktionen in meine Analyse ein. Führte ich informelle Gespräche, bekannte ich mich jedoch stets zu

meiner Rolle als Forscherin und berichtete den Betreffenden von meiner Forschungstätigkeit.

Für mich war es wünschenswert, im Laufe der Forschung die sogenannte *semi-offene* Rolle einzunehmen. Meiner Ansicht nach ist mir das zuweilen und insbesondere bei den Personen im Feld, mit denen ich sehr häufig und lang im Gespräch war, gelungen.

Wie erwähnt, stehe ich mit einigen Personen im Feld schon seit zehn Jahren in Kontakt. Das betrifft demnach auch eine Zeit, in der ich noch nicht begonnen hatte, Kultur- und Sozialanthropologie zu studieren. Freilich fanden durch das Studium Verschiebungen in meiner Betrachtungsweise statt und meine Motivation veränderte sich von Aufgeschlossenheit, Wissensdrang und Anteilnahme hin zu einem wissenschaftlichen Interesse, bei dem die genannten Aspekte aber nach wie vor einen großen Stellenwert einnehmen (Gerlich 2011: 18). Die Tatsache, dass zu manchen InformantInnen eine Freundschaft besteht, bedeutet für den Verlauf der Forschung und die Interviewführung, dass ich mir bei eben diesen Personen erlaubte, vertraulichere Fragen zu stellen, als ich es gegenüber einigen anderen AkteurInnen im Feld wagte, bei denen ich befürchtete, dass solche Fragen als unpassend aufgefasst würden.

Kohl (1993: 114) schreibt, dass ForscherInnen subjektiv in das Forschungsfeld involviert sind. Das gehe mit einem Einwirken auf die AkteurInnen im Feld einher. Bezüglich meiner GesprächspartnerInnen, die ich erst durch die Forschung kennenlernte, war es zu Beginn der Datenerhebung schwierig, keine künstlichen Situationen zu erschaffen, obwohl mir das ein großes Anliegen war. Anfangs fiel mir auf, dass die mir bis dato noch unbekannten InformantInnen jedes Detail meines Verhaltens beobachteten. Gründe dafür sehe ich einerseits in der enormen Gastfreundlichkeit der Betreffenden, die mir sehr viel Aufmerksamkeit der Anwesenden garantierte, andererseits aber auch im großen Interesse der AkteurInnen für meine Einstellungen, Werte und Ideale. Meine GesprächspartnerInnen stellten häufig und - meinem Eindruck nach – gerne Vergleiche zwischen *ihrer und der österreichischen Lebensweise und Kultur*²⁵ an, in denen mir klar die Position der *Anderen* zugeschrieben wurde. So rechnete man mich in Aussagen, die ein *wir* oder *ihr*

²⁵ Die InformantInnen verwendeten immer wieder Ausdrücke wie *in unserem Land, in unserer Kultur, bei uns, bei euch, in eurer Tradition oder in der österreichischen bzw. in eurer Kultur*.

enthielten, stets dem *ihr* zu. Demgemäß würde ich mir in Hinblick auf die Beziehung zu den InformantInnen weitgehend eine Außenperspektive zuschreiben. Diese wirkte in mancher Hinsicht aber auch unterstützend, da sie mir das Stellen direkter Fragen ermöglichte, was nach den Angaben Arias unüblich ist. Wenn das bedeutet, dass ich in ein Fettnäpfchen getreten war, so ließ man mich das zumindest nicht spüren. Eine partielle Innenperspektive erlangte ich insofern, als dass mir die Personen im Feld Zugang zu vielen und insbesondere auch zu vertraulichen Themen gewährten.

Das folgende Kapitel erläutert meine methodische Vorgehensweise. Zur Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellung werden teilnehmende Beobachtung und das Führen von halbstrukturierten Interviews eingesetzt. Die nachstehenden Abschnitte beschreiben die Forschungssituation und in diesem Zusammenhang die Anwendung der Methoden. Außerdem enthalten sie noch einige weitere Reflexionen der Gegebenheiten rund um die Forschung.

7. Methoden und Materialien

Da meine Fragestellung darauf abzielt, Vorstellungen, Erwartungen, Neigungen sowie Wert- und Idealvorstellungen in Erfahrung zu bringen, ist die Verwendung von Methoden angebracht, durch die alltägliche Routinen beobachtet und subjektive Bedeutungen erfasst werden können. Die Methoden der teilnehmenden Beobachtung sowie halbstrukturierten Interviews erscheinen mir hier sinnvoll. Nach Mason (2002: 7f) verlangen diese Methoden u.a. systematisches und gründliches Vorgehen, die Anerkennung ethischer bzw. moralischer Verpflichtungen sowie die Einhaltung der Rechenschaftspflicht. Überdies haben die Methoden den Anspruch strategiegeleitet, aber trotzdem flexibel und kontextbezogen zu sein. Charakteristisch sind laut Mason des Weiteren die Produktion von Erklärungen, Argumenten oder Deutungen sowie der Bedarf an aktiver (Selbst-) Reflexion seitens der ForscherInnen.

Zudem wird zur Beantwortung der Fragestellung relevante Literatur herangezogen.

Darüber hinaus finden mitunter quantitative Daten Erwähnung. Sie sollen Tendenzen verdeutlichen und auf mögliche Korrelationen aufmerksam machen, wodurch wiederum zur Untersuchung sich neu ergebender Fragestellungen angeregt wird.

Bevor im Anschluss auf die Methoden der teilnehmenden Beobachtung und der halbstrukturierten Interviews eingegangen wird, ist es mir ein Anliegen darzulegen, wie ich dem komplexen Bereich der romantischen Liebe im Feld methodisch begegne. In Anlehnung an Röttger-Rössler (2004: 101), die anrät, Gefühle auf den drei Ebenen der *benannten*, *gezeigten* und *erzählten* Gefühle zu untersuchen, beziehe ich mich bei der Betrachtung der romantischen Liebe ebenfalls auf diese drei Ebenen. Zum einen nähere ich mich der Thematik über die von den Personen im Feld *benannte* romantische Liebe. Aufgrund meiner Unkenntnis des Dari, der Muttersprache der AkteurInnen, gelang es mir während der (eingeschränkt teilnehmenden) Beobachtung leider nur, die von den Betreffenden auf Deutsch und Englisch geäußerten Gefühle der romantischen Liebe zu erfassen. In den Interviews erkundigte ich mich nach der Bedeutung des Wortes Liebe in Dari und fragte nach, welche Aspekte die genannten Bezeichnungen umfassen. Außerdem informierte ich mich über Ausdrücke mit verwandten Bedeutungen und Interpretationsweisen. Überdies widme ich mich der Ebene der *gezeigten* romantischen Liebe und untersuche in diesem Zusammenhang vor allem das Zeigen von Zuneigung auf körperlicher Ebene und den symbolischen Charakter von Verhaltensweisen. Die dritte Ebene ist schließlich die der *erzählten* romantischen Liebe. Sowohl in informellen Gesprächen als auch in den Interviews berichteten mir die AkteurInnen von ihren individuellen Empfindungen und Vorstellungen diesbezüglich. Diese Erzählungen sind ebenfalls Bestandteil meiner Datenerhebung.

7.1. Eingeschränkt teilnehmende Beobachtung

Die Methode der teilnehmenden Beobachtung wurde vor allem durch Bronislaw Malinowski, einem Begründer der britischen Social Anthropology, etabliert. Der Ausdruck Beobachtung meint hierbei nicht die passive Aufnahme von Eindrücken, sondern ein bewusstes, aktives und zielgerichtetes Wahrnehmen (Kohl 1993: 108ff). Nach Amit (2000: 12) ermöglicht die teilnehmende Beobachtung einen direkten

Einblick in die gelebten Erfahrungen von Personen. Denzin beschreibt die Methode wie folgt: „*Teilnehmende Beobachtung ist eine Feldstrategie, die gleichzeitig Dokumentenanalyse, Interviews mit Interviewpartnern und Informanten, direkte Teilnahme und Beobachtung sowie Introspektion kombiniert*“ (Denzin 1989: 157f).

Aufgrund der Tatsache, dass ich am Alltag der AkteurInnen nur in deren Freizeit teilhaben konnte, hat meine Beobachtung genau genommen nur partiell teilnehmenden Charakter, weshalb ich die Verwendung des Ausdrucks *eingeschränkt teilnehmende Beobachtung* bevorzuge.

Die eingeschränkt teilnehmende Beobachtung führte ich zum überwiegenden Teil in Wien durch. Sie war vorrangig von informellen Gesprächen in den Wohnungen der AkteurInnen geprägt. Meine GesprächspartnerInnen waren in etwa zu gleichen Teilen weiblich wie männlich. Die Altersspanne der Betreffenden reichte vom Kindesalter bis ca. 70 Jahre. Besonders stark repräsentiert ist die Altersgruppe von 22 bis 35 Jahren²⁶. Im Rahmen der informellen Gespräche diskutierte ich die erfolgten Beobachtungen häufig mit den Betreffenden (vgl. Borneman/Hammoudi 2009: 261ff). Die Dauer der eingeschränkt teilnehmenden Beobachtung belief sich auf 138 Stunden in einem Zeitraum von drei Monaten. Während dieser Zeit hatte ich auch die Möglichkeit auf zwei Hochzeitsfeiern der afghanischen Diaspora in Wien zu forschen. Des Weiteren wurden meine Angebote angenommen, die Betreffenden in gewissen Angelegenheiten, wie etwa beim Erstellen von Bewerbungsschreiben oder bei der Erledigung von Telefonaten mit Behörden, zu unterstützen. Überdies kam nach wenigen Wochen eine kleine Gruppe von Personen zustande, mit denen ich regelmäßig an der Verbesserung ihrer Deutschkenntnisse arbeitete. Ferner nahm man mich zu einem Familienausflug mit.

Das gesammelte Datenmaterial aus der Phase der Datenerhebung beläuft sich auf eine Vielzahl von Einträgen in mein Feldtagebuch sowie Foto- und Videomaterial. Das Feldtagebuch enthält Beobachtungsprotokolle, in denen ich eine allgemeine Übersicht über die Geschehnisse gab, aber auch von mir als zentral oder spannend erachtete Aussagen meiner GesprächspartnerInnen festhielt. Daneben machte ich regelmäßig

²⁶ Vgl. mit den Angaben Potkanskis (2011: 119f), wonach zu Beginn des Jahres 2010 von 7.741 in Österreich lebenden Angehörigen der afghanischen Diaspora nur 882 über 45 Jahre alt waren (siehe Kapitel 6).

Aufzeichnungen zu meinem Empfinden und meiner Positionierung. In diesem Zusammenhang reflektierte ich sowohl Eigen- als auch Fremdzuschreibungen, das Verhältnis von Nähe und Distanz sowie meine Unkenntnis des Dari. Letzteres erwies sich - wie erwartet - als großer Nachteil. Die Mehrheit der InformantInnen verfügt zwar über gute bis ausgezeichnete Deutschkenntnisse, unterhielten sich die Betreffenden aber untereinander, taten sie das in Dari. Zu AkteurInnen im Feld, die erst seit kurzer Zeit in Österreich leben, konnte ich manchmal auf Englisch Kontakt aufnehmen.

7.2. Interviews

Für die Datengewinnung wurde die eingeschränkt teilnehmende Beobachtung mit halbstrukturierten Leitfadeninterviews (Flick 2002: 117ff, 134 ff und 190f) kombiniert. Der Leitfaden befindet sich im Anhang. Er enthält konkrete Fragen zu relevanten Aspekten zur Beantwortung der forschungsleitenden Fragestellung (vgl. Schlehe 2003: 78f). Abhängig vom Familienstand und den Erzählungen der GesprächspartnerInnen, waren die Fragen auf deren spezifische Situation anzupassen. Somit handhabte ich den Leitfaden sehr flexibel.

Meine Vorgehensweise orientierte sich an Harald Witts Forderung nach einer *zirkulären Strategie* (Witt 2001 online). Er unterscheidet die lineare von der zirkulären Strategie, wobei er die lineare Strategie der quantitativen Forschung und die zirkuläre Strategie der qualitativen Forschung zuschreibt. Die zirkuläre Strategie ist durch „*die prozessuale Integration von Datenerhebung, Analyse und Theoriebildung*“ (Halbmayer online) gekennzeichnet. Dadurch, dass der jeweils nächste Schritt von den Resultaten der vorherigen Phase des Forschungsprozesses abhing, setzte ich einige Elemente der zirkulären Strategie um. So gingen die im Leitfaden angeführten Fragen aus der Analyse der eingeschränkt teilnehmenden Beobachtung hervor. Weitere in die Forschung integrierte Elemente der zirkulären Strategie betreffen die Datenauswertung, auf die in Kapitel 8 eingegangen wird.

Die 15 durchgeführten Interviews fanden entweder in den Wohnungen der Befragten selbst oder in denen ihrer Verwandten oder FreundInnen statt. Acht Interviews führte

ich in Wien, sieben in Graz. Ein verlobtes und ein verheiratetes Paar wurden jeweils gemeinsam befragt, bei allen anderen Interviews handelte es sich um Einzelbefragungen. Die Dauer der Interviews betrug zwischen 60 und 80 Minuten. Geplant war die Durchführung mit der gleichen Zahl an Männern und Frauen unterschiedlichen Alters. Da jedoch Frauen verstärkt die Befürchtung hatten, ihre Anonymität könnte nicht gewährleistet sein, gelang es mir lediglich vier Frauen für Interviews zu gewinnen. Im Rahmen der eingeschränkt teilnehmenden Beobachtung, für die ich kein Aufnahmegerät verwendete, plauderten die Akteurinnen jedoch sehr ausgiebig mit mir und beantworteten dieselben Fragen, die ich auch in den Interviews stellte. Deshalb bin ich der Ansicht, die Sichtweise der Frauen im Feld dennoch adäquat berücksichtigen zu können.

Das nachstehende Kapitel gibt über die Analyse der erhobenen Daten Auskunft.

8. Auswertung

Das zur Datenauswertung herangezogene Verfahren entspricht vorrangig der Qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring (2002). Darüber hinaus wurden einzelne Komponenten der sogenannten Grounded Theory, die von Glaser und Strauss (1969) entwickelt wurde, einbezogen. Eines der Merkmale der Grounded Theory ist, dass die einzelnen Schritte der Datenauswertung nicht klar voneinander trennbar sind, sondern ineinandergreifen, weshalb der Ablauf zirkulären Charakter hat. Bezogen auf meinen Forschungsprozess meint das etwa das stetige Erstellen von Memos. Während der eingeschränkt teilnehmenden Beobachtung hielt ich diese abhängig von der jeweiligen Situation entweder sofort oder im Nachhinein in einem Notizblock fest. Die Memos handeln u.a. von sozialen Interaktionen, die dem Bereich der Zuneigung und/oder der Liebe zugeordnet werden können, Aktivitäten in familiären Netzwerken sowie Eigen- und Fremddarstellungen. Auch vermerkte ich Verallgemeinerungen und Relativierungen. Die Inhalte meiner Beobachtungsprotokolle und Memos sind demnach nicht nur deskriptiv, sondern enthalten bereits Analysemomente. Meine Erkenntnisse daraus wirkten wiederum auf meine Wahrnehmung in der nachfolgenden Zeit der Datenerhebung. Das zirkuläre Vorgehen spiegelt sich überdies in der

Erstellung des Interviewleitfadens wieder, den ich, wie bereits erwähnt, aus der eingeschränkt teilnehmenden Beobachtung heraus entwickelte. Daneben verfasste ich im Zuge der Interviewdurchführung ebenfalls Memos, die in den Folgeinterviews auf meinen Fokus und die Formulierung der Leitfadenfragen wirkten und mich außerdem auf neue Aspekte aufmerksam machten.

Im Rahmen der Auswertung, die am Ende der Datenerhebung stattfand, orientierte ich mich an der Qualitativen Inhaltsanalyse nach Mayring. Diese beabsichtigt „*Texte systematisch [zu] analysieren, indem sie das Material schrittweise mit theoriegeleitet am Material entwickelten Categoriesystemen bearbeitet*“ (Mayring 2002: 114). Er differenziert innerhalb der Analysemethode zwischen Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. Bezugnehmend auf seine Empfehlungen aus den Verfahren der Zusammenfassung und der Strukturierung (Mayring 2002: 115ff) ging ich sowohl die Beobachtungsprotokolle als auch die Transkriptionen der Interviews Zeile für Zeile durch und erstellte induktiv, also aus dem spezifischen Material heraus, Kodes. Auch während dieses Schrittes fertigte ich Memos an. Das Abstraktionsniveau wählte ich sehr niedrig, da das Material dichte Beschreibungen enthält. Darüber hinaus trug ich in Anlehnung an das axiale Kodieren, das Bestandteil der Grounded Theory ist (Titscher et al. 1998: 98), alle Memos zusammen. Gegebenenfalls versah ich sie mit Belegen aus Textstellen der Transkription. Im Anschluss machte ich mir Korrelationen bewusst, welche ich kennzeichnete.

Schließlich entwickelte ich aus den beiden vorhergegangenen Schritten Kategorien auf einer höheren Abstraktionsebene. Dies geschah stets vor dem Hintergrund der Fragestellung, mittels der bei der Kategorienbildung erforderliche Eingrenzungen vollzogen wurden. Zentrale Aussagen für die Kategorienbildung markierte ich, um bevorzugt diese als direkte sowie indirekte Zitate heranzuziehen. Die Erhöhung des Abstraktionsniveaus erwies sich als notwendig, um das Material überschaubarer zu machen, sie war jedoch mit größten Bemühungen meinerseits verbunden, das Grundmaterial trotz des höheren Generalisierungsgrades adäquat abzubilden.

Mit dem nächsten Kapitel beginnt die Darstellung der Forschungsergebnisse. Dabei werden Aussagen zu sozialer Praxis, Werten und Idealen von Angehörigen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz wiedergegeben und darüber hinaus die Verhältnisse in Afghanistan beleuchtet. Für vergleichende Darstellungen wird neben den Angaben der Befragten auch Fachliteratur herangezogen. Dabei wird primär auf die Arbeiten von Nancy Tapper (1991) und Erika Knabe (1977) zurückgegriffen, die beide in den 1970er Jahren empirischen Studien in Afghanistan nachgingen. Tapper forschte bei den Durrani-Paschtunen zu den Themen Politik, Gender und Heirat. Knabe untersuchte die Frauenemanzipation in Afghanistan, wobei sie den Bereichen Heirat und Ehe große Beachtung schenkte. Neuere Quellen, die in den folgenden Kapiteln verstärkt berücksichtigt werden, sind vor allem die bereits erwähnte Diplomarbeit Nadja Kamrans (2008), die einen Vergleich zwischen den Hochzeitsriten von Tadschiken in Afghanistan und denen in der Diaspora in Österreich und Deutschland anstellte, sowie ein Report von Hamid M. Saboory und Nadjma Yassari (2005 online), der Familienstrukturen in Afghanistan fokussiert.

In den nachstehenden Kapiteln findet der Begriff *Familie* häufig Verwendung, weshalb eine Vorbemerkung zu dieser Bezeichnung angebracht ist. In Dari wird Familie mit *famyl* übersetzt. Dieser Ausdruck entstammt laut meinen InformantInnen dem Englischen und bezeichnet die Kernfamilie. Aus der Sicht eines unverheirateten Egos umfasst der Begriff Vater, Mutter und Geschwister. Aus der Perspektive eines verheirateten Egos sind üblicherweise EhepartnerIn und (wenn vorhanden) Kinder gemeint, wohnen aber die Eltern des Ehemannes ebenfalls im Haushalt, erstreckt sich der Begriff auch auf diese. Wenn die AkteurInnen von ihrer erweiterten Familie sprechen, fügen sie dem Begriff den Buchstaben A hinzu (*famyla*). *Famyla* schließt zusätzlich zu den eben erwähnten Angehörigen auch die Großeltern bzw. Enkel, Tanten, Onkel sowie Cousins und Cousins ein. Wie mir mitgeteilt wurde, wird in Dari kein anderer Ausdruck für Familie herangezogen²⁷.

Im Vergleich zur üblicherweise gegenwärtig vorherrschenden Bedeutung des Begriffs Familie im deutschen Sprachraum ist das enorme Gewicht der sozialen Funktion der *famyl* und *famyla* hervorzuheben. Die nachstehenden Ausführungen vermitteln in

²⁷ In der dem Dari sehr ähnlichen Sprache Farsi, die vor allem im Iran gesprochen wird, existiert neben *famyl/famyla* auch der Ausdruck *khanevade* für den Begriff der Familie.

Bezug auf die Eheanbahnung einen Eindruck davon, dass *famyl* und *famyla* zahlreiche wirtschaftliche, politische und soziale Rechte und Pflichten beinhalten.

In der von mir als Quellen herangezogenen Literatur wird der deutsche Begriff Familie bzw. das englische Wort *family* gebraucht, weshalb ich mich für die Verwendung der Bezeichnung Familie in diesem Text entschieden habe. Bei den Aussagen meiner InformantInnen bezieht sich der Begriff Familie, wenn nicht anders angegeben, auf *famyla*.

Der nachstehende Abschnitt zur EhepartnerInnenwahl befasst sich mit Auffassungen von göttlicher Vorsehung, der Bedeutung von Endo- und Exogamie sowie Brautgabe und –preis. Die Rolle des familiären Hintergrunds und der Stellenwert familiärer Netzwerke für die Heiratsanbahnung werden ebenfalls dargestellt, wobei vor allem der Aspekt der sozialen Nähe zwischen Familien (Tapper 1991: 181f) und die Kriterien, die eine Familie erfüllen muss, um als *gut* zu gelten, näher behandelt werden. Zuletzt wird darauf eingegangen, was an potentiellen HeiratskandidatInnen als besonders attraktiv empfunden wird und wo sich die Gelegenheit bietet, eineN EhepartnerIn zu finden.

9. Die EhepartnerInnenwahl

Wie bereits hervorgehoben wurde, ist die Ehe in Afghanistan von großer Bedeutung. Affinale Verwandtschaftsbeziehungen sind für soziale, ökonomische und politische Aspekte wesentlich. Die Aufforderung eine Ehe einzugehen, ist außerdem im Koran verankert (siehe Kapitel 4). Das wirkt auch auf die Diaspora in Wien und Graz.

Kamran (2008: 5f) betont die große Bedeutung von Heirat und Ehe sowohl für AfghanInnen im Herkunftsland als auch Angehörige der Diaspora. Die EhepartnerInnenwahl sowie das Ausmaß der Hochzeitsfeierlichkeiten geben über den Status der Familien von Braut und Bräutigam Auskunft. Daher ist es wichtig, auch die Kriterien zu berücksichtigen, die Familien potentieller HeiratskandidatInnen an eineN EhepartnerIn stellen.

Der großen Relevanz, die Familien ihren Kriterien der EhepartnerInnenwahl zuschreiben, steht die Überzeugung von der göttlichen Vorsehung gegenüber. So gehen Gläubige häufig davon aus, dass Allah ihreN EhepartnerIn für sie vorbestimmt hat. Eine Vielzahl der Befragten vertritt diese Ansicht und erzählt, dass auch die Mehrheit der lokal ansässigen AfghanInnen dieser Auffassung sei. Tapper stieß in ihrer Forschung bei den Maduzai, die zu den Durrani-Paschtunen zählen, ebenfalls auf die Vorstellung der Vorbestimmtheit von EhepartnerInnen: „*the Maduzai maintain that the choice of a spouse, as with everything else in life, is a question of fate (qismat): ‘Whatever is written, that is your destiny (takdir).’*“ (Tapper 1991: 181)

Die überwiegende Mehrheit der InformantInnen nannte auf meine Frage danach, was von ihnen als bedeutsam für die EhepartnerInnenwahl erachtet werde, die Liebe als das wichtigste Kriterium. Zudem betonten alle die Relevanz der romantischen Liebe für die Qualität einer Ehe und vertraten (mit Ausnahme eines jungen Mannes) die Ansicht, dass dies auch für Afghanistan Gültigkeit habe. Aufgrund ihrer enormen Bedeutung werden Sichtweisen auf romantische Liebe in Zusammenhang mit Heirat und Ehe in Kapitel 12 eigens behandelt. Auch der Einfluss der göttlichen Vorsehung wird nochmals erwähnt.

Bezüglich der Anforderungen, die abseits der romantischen Liebe an potentielle EhepartnerInnen gestellt werden, ist zunächst auf die Bedeutung von Endogamie hinzuweisen. Hinsichtlich ihrer Handhabung in der untersuchten Diaspora ist sie nicht nur für die betreffenden AkteurInnen, sondern auch für politische EntscheidungsträgerInnen in Österreich von hoher Relevanz, da diese über sie Indikatoren für die Integration ableiten (vgl. Six-Hohenbalken 2009: 232ff).

9.1. Zum Umgang mit Endogamie

Wie mir meine InformantInnen mitteilten, beziehen sich Regeln hinsichtlich der EhepartnerInnenwahl in Afghanistan unter anderem auf die Bestimmungen, die im islamischen Recht verankert sind (siehe Kapitel 4.1.). So werde das Inzesttabu ernst genommen und es handle sich nach wie vor um Einzelfälle, wenn eine in Afghanistan geborene und lebende Muslimin einen Mann heiratet, der nicht Muslim ist (vgl. Tapper 1991: 181).

Darüber hinaus legen sowohl Tapper (in Bezug auf die Maduzai) als auch Knabe (Afghanistan betreffend) die Bevorzugung endogamer Ehen hinsichtlich der ethnischen Zugehörigkeit und des Klans dar: „*Within the Durrani group, outside the range of relatives proscribed as partners by Islamic law, there are no preferred spouses.*“ (Tapper 1991: 181) Knabe erwähnt außerdem, dass die Kusinenheirat Präferenz erhält: „*Bevorzugte Ehepartner für die Frau sind ihre Kousins väterlicherseits, aber auch mit den Kousins mütterlicherseits werden Frauen verheiratet.*“ (Knabe 1977: 89f)

Die meisten der AkteurInnen im Feld, die bereits vor der Migration in Afghanistan geheiratet hatten, betonten, dass sie Endogamie (zumindest in Bezug auf die nationale Herkunft, oft auch in Bezug auf einen Klan oder ein *qaum*) großen Wert beigemessen hatten. Die InformantInnen, die unverheiratet nach Österreich gelangt waren, sind bezüglich der Relevanz von Endogamie geteilter Meinung. Anzumerken ist außerdem, dass unter den AkteurInnen im Feld differiert, was in Bezug auf Endogamie unter einer regelkonformen EhepartnerInnenwahl verstanden wird. Je nach Kontext und subjektiver Relevanz gewisser Kriterien - wie u.a. ethnische oder religiöse Zugehörigkeit - wird beurteilt, ob eine bestimmte Verbindung als regelkonform erachtet wird oder nicht. So handelt es sich für die Mehrheit der AkteurInnen auch dann um eine regelkonforme Ehe, wenn die Eheleute afghanischen Migrationshintergrund haben, aber in ihrer ethnischen Zugehörigkeit differieren. Die Betreffenden heiraten oft endogam hinsichtlich ihrer nationalen Herkunft und wählen ihre EhepartnerInnen entweder aus der Diaspora oder dem Herkunftsland. Andere stellen den Aspekt der Religion in den Vordergrund und haben die Anforderung, dass

beide EhepartnerInnen MuslimInnen sind. Für manche GesprächspartnerInnen ist auch das irrelevant. Beinahe alle Befragten verstehen unter Heiraten, bei denen sich die Familien von Braut und Bräutigam gut kennen, das Eingehen einer regelkonformen Ehe.

Wenn das Herkunftsland der Eheleute bzw. das deren Väter nicht dasselbe ist oder wenn die Familien der Eheleute nicht demselben Glauben angehören, werden entsprechende Eheschließungen von allen InformantInnen als nicht regelkonform bezeichnet. Die Befragten schätzen den Anteil der Ehen, die nach der Emigration aus Afghanistan in Österreich geschlossen wurden und in der genannten Art und Weise nicht regelkonform sind, unterschiedlich ein. Die Angaben reichen von 20% bis 40%. Unter den AkteurInnen im Forschungsfeld beläuft sich der Prozentsatz auf 22 und korreliert mit dem Alter der Personen. AkteurInnen, die unter dem Alter von 25 Jahren heiraten, lassen sich eher auf eine nicht regelkonforme Eheschließung ein, als Befragte, deren Alter darüber liegt.

Der untersuchten Diasporagemeinschaft angehörige Mütter und Väter von volljährigen, unverheirateten Töchtern und Söhnen erwarten häufig, dass die EhepartnerInnen ihrer Kinder afghanischen Migrationshintergrund haben. Einige äußerten sich aber durchaus gleichgültig darüber, woher die zukünftige Frau oder der zukünftige Mann ihres Kindes kommt und welche Religion sie oder er hat. Sie betonen vielmehr die romantische Liebe als Bedingung für die Heirat und als Voraussetzung für die Zufriedenheit in einer Ehe.

Überdies ist anzumerken, dass es die Mehrzahl der Eltern unverheirateter Söhne und knapp die Hälfte der Eltern unverheirateter Töchter vorzieht, dass diese sich ihreN EhepartnerIn selbst auswählen. Dabei wird jedoch vorausgesetzt, dass sie sich vor einer Vermählung an die Eltern wenden, um im Fall einer endogamen Eheschließung bezogen auf die nationale Herkunft, den gebräuchlichen Weg des Heiratsarrangements (die idealtypische Darstellung dessen erfolgt in Kapitel 10.1) zu gehen. Handelt es sich um eine - im oben angeführten Sinne – nicht regelkonforme EhepartnerInnenwahl, ist es den meisten Eltern, sofern sie ebenfalls in Europa leben, ein Anliegen, die Familie (zumindest die *famyl*) der potentiellen Braut bzw. des potentiellen Bräutigams vor der

Hochzeit kennenzulernen. Leben die Eltern in Afghanistan, bevorzugen sie in der Regel eine endogame Heirat hinsichtlich der nationalen Herkunft.

Daneben ist zentral, dass sich im Fall einer nicht regelkonformen EhepartnerInnenwahl kaum feststellen lässt, ob die Familie, mit der man in Zukunft affinal verbunden sein wird, *gut* ist. Das Kriterium der *guten Familie* wird in Kapitel 9.3.2 behandelt.

Wie die Befragten berichteten, hat außerdem die Kusinenheirat in der afghanischen Diaspora an Bedeutung verloren. Das stünde mit dem zunehmenden Diskurs gesundheitlicher Risiken in Zusammenhang.

Isogamie, also das Heiraten von Personen, die aus gleichrangigen Familien stammen, wird laut allen InformantInnen sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora geschätzt. Unverheiratete Befragte wünschen sich eineN EhepartnerIn, die/der ihnen hinsichtlich beruflicher Ziele, religiöser Praxis und Einstellungen zur Tradition ähnelt.

Auffallend ist, dass InformantInnen, deren Familie (*famyl*) ebenfalls in Österreich lebt, tendenziell endogame Ehen (in Bezug auf die nationale Herkunft) bevorzugen, während viele Männer, die ohne Angehörige nach Österreich kamen, erst etwa ab dem Alter von 25 das Eingehen einer endogamen Ehe anstreben und angaben, dem zuvor gleichgültig gegenübergestanden zu sein. Als Gründe für den Sinneswechsel wurden zumeist gescheiterte voreheliche Beziehungen zu in Österreich geborenen und lebenden Frauen oder Migrantinnen aus Russland²⁸ sowie das Vermissen der afghanischen Kultur genannt. Die Sichtweise von Frauen diesbezüglich kann ich nicht darstellen, da ich im Forschungsfeld keine Frauen, die ohne Angehörige nach Österreich kamen, antraf.

²⁸ Eine Vielzahl der Befragten spricht fließend Russisch. Das resultiert einerseits aus der Besetzung Afghanistans durch die sowjetische Armee um 1980 und andererseits aus dem Umstand, dass der Fluchtweg einiger InformantInnen über Russland nach Europa führte und die Betroffenen sich im Zuge dessen mittelfristig in Russland aufhielten.

Erklärungen dafür, dass InformantInnen des Öfteren in ihrer afghanischen Heimat nach HeiratskandidatInnen suchen, stellen Familiensolidarität sowie die unsichere wirtschaftliche und politische Situation in Afghanistan zusammen mit den restriktiven Einwanderungsbestimmungen Österreichs dar. Zudem erlangen Personen im europäischen Ausland erhöhtes Prestige in Afghanistan, womit deren Chancen am Heiratsmarkt zunehmen (vgl. Beck-Gernsheim 2006: 117ff). Hinsichtlich der Suche der Befragten nach HeiratskandidatInnen in ihrem Herkunftsland ist auf das Nutzen transnationaler Beziehungen (siehe Kapitel 9.6) aufmerksam zu machen. Transnationale Praktiken, die Heiratsanbahnung betreffen, sind unter den AkteurInnen durchaus gängig und bieten ein spannendes Forschungsfeld, das zu Studien in diesem Bereich einlädt.

Unverheiratete Männer der afghanischen Diaspora in Wien und Graz sprachen sich in einigen Fällen auch klar gegen eine Heirat mit einer Frau aus ihrem Heimatland aus. Als Gründe führten sie die in der Regel fällige Brautgabe und andere mit der Hochzeit verbundene Kosten an. Wie der nachstehende Abschnitt verdeutlicht, bestimmen die Brautgabe *mahr* und der Brautpreis *walwar* also nicht nur im Fall arrangierter Ehen die EhepartnerInnenwahl mit.

9.2. Die Brautgabe *mahr* und der Brautpreis *walwar*

Die *mahr* (siehe Kapitel 4.1) ist fixer Bestandteil des Ehevertrages und dient primär der Absicherung der Frau im Fall einer Scheidung (Kamran 2008: 54). Zumeist handelt es sich bei der Brautgabe um einen Geldbetrag oder eine vereinbarte Menge Gold. In Afghanistan wird sie laut den InformantInnen in der Regel entweder direkt der Braut oder ihrer Familie (*famyl*) übergeben. In der untersuchten Diaspora und - den AkteurInnen zufolge - inzwischen auch bei vielen in Afghanistan ansässigen Familien, wird die *mahr* zwar im Ehevertrag festgelegt, die Auszahlung erfolgt jedoch nur im Fall der Scheidung.

Aus der Sicht der in Wien und Graz lebenden jungen Männer sind die hohen Kosten, die mit einer Heirat in Afghanistan einhergehen, ein Grund dafür, eine Frau zu heiraten, die entweder der Diaspora angehört, aber ebenfalls in Europa lebt oder keinen

afghanischen Migrationshintergrund hat. Für Baran, einen in Wien lebenden, unverheirateten Konventionsflüchtling, dessen Eltern in Afghanistan leben, ist u.a. die Brautgabe dafür ausschlaggebend, dass in Afghanistan lebende Frauen nicht zu seinen bevorzugten Heiratskandidatinnen gehören:

„NEIN, nein. Niemals will ich [eine Frau aus Afghanistan heiraten]. Weil ich [er lacht] erst 25.000 oder so 20.000 bis 25.000 Euro haben muss, wenn ich in Afghanistan heirate und das werde ich nie ausgeben. [er lacht] (..) Die Hochzeit ist teuer, die Brautgabe, ALLES ist so teuer. [...] Jetzt ist es so, dass du um 15.000 Euro Gold kaufen musst, was du hier nicht brauchst. Die wollen nur zeigen, wie viel man gekauft hat. Die zeigen das immer so, weißt du? Deswegen. Und das finde ich nicht (.), ja, nicht normal. Und hier arbeite ich 50 Stunden in der Woche, arbeite fünf Jahre und spare alles. Wenn ich nach Afghanistan gehe, dann gebe ich 300 Leuten Essen, 400 Leuten Essen, weil ich heirate.“

(Interview mit Baran am 11.10.2012)

Im Unterschied zur *mahr* kommt der Brautpreis *walwar* stets den Brauteltern zu, da er den Verlust einer Arbeitskraft und die bisherigen Unterhaltskosten der Frau ausgleichen soll.

Tapper betont die Höhe des Brautpreises als einen bei den Maduzai für den Status relevanten Faktor:

„One of the most salient indicators of the relative economic and political standing of a household is the marriages its members make. Economic success and political standing in the community may be expressed through the choice of spouses, [...] the scale of brideprice payments, the time and expense devoted to the marriage ceremonies and the numbers of people who attend and are feasted.“

(Tapper 1991: xvii)

Laut Kamran verlor der Brautpreis nach der Invasion der Sowjetunion Ende der 1970er Jahre in den urbanen Bereichen Afghanistans weitgehend seine Bedeutung. In ländlichen Gebieten gäbe es den *walwar* jedoch nach wie vor, was mir auch in informellen Gesprächen von den Befragten bestätigt wurde.

Bei Eheschließungen innerhalb der afghanischen Diaspora Europas verlangten oder erbrachten die AkteurInnen im Forschungsfeld keine Brautgabe. Es sei jedoch üblich, dass die Familie des Bräutigams der Braut im Zuge der Hochzeitszeremonie einen Goldring überreiche. Außerdem würden sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora in Wien und Graz nun immer häufiger Verabredungen darüber getroffen, wer welche Kosten für das Ausrichten der Hochzeit übernehmen solle. Klassischerweise sei es jedoch üblich, dass die Aufwendungen der Familie des Mannes zufallen, wobei die Angehörigen der Braut Ansprüche hinsichtlich des Ausmaßes und der Pracht der Feierlichkeiten stellen dürften.

Auch wenn der Brautpreis in der afghanischen Diaspora in Wien und Graz zumeist nur noch symbolische Relevanz erhält und damit nicht mehr als Indikator für den Status der betreffenden Familien betrachtet wird, werden bei den AkteurInnen im Feld dennoch viele andere Handlungen sichtbar, die auf die Bedeutung von Status aufmerksam machen.

9.3. Zur Bedeutung von Status

Der Begriff Status bezieht sich hier vorrangig auf die Aspekte Prestige, Entscheidungsmacht und Anerkennung durch die Diasporagemeinschaft. Meinen Beobachtungen zufolge zeichnen sich InformantInnen mit hohem Status oft durch einen hohen Bildungsstand oder große finanziellen Ressourcen aus. Ausschlaggebend sind außerdem fortgeschrittenes Alter, die Anzahl der Kinder sowie Beziehungen zu einflussreichen Personen. Aber auch im Heimatland verzeichnete Taten, die der Verteidigung Afghanistans bzw. der Heimatgemeinde oder dem Wohl der Familie dienten, spielen eine entscheidende Rolle. So tragen Verdienste im Kampf gegen die Taliban oder das Ertragen von Folter maßgeblich dazu bei, eine hohe Stellung in der Diasporagemeinschaft zu legitimieren. Ein hoher Status wird nicht ohne Weiteres vererbt. Den InformantInnen zufolge wird einem Mitglied der Diasporagemeinschaft aber schnell Anerkennung ausgesprochen, wenn bekannt ist, dass auch die Eltern eine hohe Stellung in der Gesellschaft hatten. So müsste sich ein Sohn aus einer Familie mit guter gesellschaftlicher Stellung den hohen Status seines Vaters nur bestätigen lassen, während sich Söhne aus weniger anerkannten Familien aktiv um eine gute Stellung in

der Diasporagemeinschaft bemühen müssten. Verstöße gegen die Konzepte der Ehre oder der *guten Familie* (siehe Kapitel 9.4.2) bewirken schlechte Nachrede und Statusverlust.

Der nachstehende Abschnitt soll exemplarisch verdeutlichen, wie die Bedeutung von Status zum Ausdruck kommt.

Wie die Befragten berichteten, ist es für sie und ebenfalls in ihrer afghanischen Heimat zentral, dass die Zeremonien, die eine Hochzeit begleiten, besonders prächtig gestaltet sind. Die Personen im Feld stehen unter dem finanziellen Druck, eine Eheschließung glanzvoll auszurichten, eine Vielzahl an Gästen einzuladen, sich und ihre nahen Verwandten teuer einzukleiden und neuen, hochpreisigen Schmuck anzulegen. Bei den Hochzeiten, bei denen ich zugegen war, wurden außerdem kostspielige Live-Bands eingeflogen. Dies verdeutlicht die vorherrschende Erwartungshaltung. Es ist üblich, dass Braut und Bräutigam ihre Kleidung während der Feier mindestens einmal wechseln. Bei entsprechenden finanziellen Ressourcen ihrer Familien kann das auch öfter geschehen. Ebenso kleideten sich junge, unverheiratete Frauen des Öfteren um, was ebenfalls Rückschlüsse auf den finanziellen Hintergrund ihrer Familie zulässt. Prinzipiell fiel mir auf, dass nahe Verwandte des Brautpaares den größten Wert auf ihr Äußeres legen (u.a. auch im Sinne der erbrachten finanziellen Aufwendungen), während die Bedeutung dessen mit der Entfernung des Verwandtschaftsgrades abnimmt. Auch unverheiratete Mädchen und Frauen richteten sich unabhängig vom Verwandtschaftsgrad in besonderem Maße her. Sie wurden von allen Gästen genauestens beobachtet, häufig um - wie in Kapitel 9.6 genauer dargestellt wird - eine geeignete Ehepartnerin für ein unverheiratetes männliches Mitglied der Familie zu ermitteln.

Wie diese Darstellungen zum Ausdruck bringen, kann eine Hochzeit sowie die EhepartnerInnenwahl dazu genutzt werden, um materielle, soziale und symbolische Kapitalformen einer Familie aufrechtzuerhalten oder zu steigern (vgl. Waldis 2006: 5). An dieser Stelle sei auf die Ausführungen Bourdieus (1976: 340 ff; 2005: 49ff) verwiesen, nach dem Kapital akkumuliert wird, um ökonomische Ziele zu verfolgen und/oder die gesellschaftliche Position zu verbessern. Das meint neben dem Streben nach ökonomischem Kapital auch das nach sozialem (z.B. gute Beziehungen zu

einflussreichen Personen) und kulturellem (z.B. Bildung) Kapital, da dieses in weiterer Folge wiederum in ökonomisches (z.B. materieller Besitz) oder symbolisches (z.B. die gesellschaftliche Anerkennung von Macht) Kapital konvertierbar ist. Sich die Bedeutung von Heiratsentscheidungen für das Kapital eines Kollektivs oder einer Person im spezifischen Kontext vor Augen zu führen, leistet einen Beitrag dazu, Machtverhältnisse und -strategien zu entschleiern (vgl. Zips 2007: 99f). Zum Beispiel erzählte mir eine junge, verheiratete Frau, die mit ihren Eltern in Wien wohnt, dass sie beabsichtigt hatte, einen Mann aus ihrer afghanischen Heimat zu heiraten und diesen über den Familiennachzug nach Österreich zu holen. Andernfalls hätte sie aufgrund der Tradition, dass die Frau nach der Heirat zu ihrem Ehemann zieht, ihr Elternhaus verlassen müssen. So aber sei er in den Haushalt ihrer Familie (*famyl*) gezogen. Zudem habe ihre Heirat ihren Eltern den Einstieg in die Firma des Bruders ihres Ehemannes im Iran ermöglicht. Das verdeutlicht, dass familiäre Netzwerke sowie die Interessen und das Kapital von Familien, sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora zentral für die EhepartnerInnenwahl sind.

9.4. Zur Bedeutung der Familie

In Afghanistan ist eine Eheschließung typischerweise die Entscheidung der Eltern oder größerer sozialer Gruppen, da sie zum Etablieren von Allianzen und zur Festigung von Familienbeziehungen dient sowie zumeist mit einem Gütertausch einhergeht (vgl. Kamran 2008: 5ff; 60ff). Zum Einfluss von aus Afghanistan nach Österreich und Deutschland migrierten Familien auf die EhepartnerInnenwahl ihrer unverheirateten Mitglieder äußert sich Kamran wie folgt:

„Die familiären Bindungen haben für die meisten Migranten eine zentrale Bedeutung. Sowohl bei finanziellen Notlagen als auch bei alltäglichen Bedürfnissen stehen Familienangehörige zur Verfügung. [...] Viele Studien zeigen, dass die arrangierte Eheform auch von vielen Migrantenfamilien im Aufnahmeland praktiziert wird. Demnach kommen viele Ehen zwar über Vermittlung der Familie zustande, aber die Kinder sind nicht bedingungslos dem Willen der Eltern unterworfen, sondern haben zumeist ein Mitspracherecht.“
(Kamran 2008: 98f)

Heiraten ziehen soziale und ökonomische Rechte und Pflichten zwischen den durch die Vermählung verbundenen Familien nach sich. Daher ist der familiäre Hintergrund potentieller HeiratskandidatInnen ein wichtiges Kriterium für die EhepartnerInnenwahl. Nachstehend wird auf die soziale Nähe zwischen Familien als Faktor für die EhepartnerInnenwahl eingegangen.

9.4.1. *Closeness* - die soziale Nähe zwischen Familien

Tapper (1991: 181ff) sieht in der sozialen Nähe zwischen Familien, die sie *closeness* nennt, neben der charakterlichen und physischen Attraktivität der Frau bzw. des Mannes und den finanziellen Ressourcen der Familien, einen bestimmenden Faktor für die EhepartnerInnenwahl bei den Maduzai. Nach ihr wird die soziale Nähe zwischen den Familien, die hinter einer potentiellen Heirat stehen, stets von den Maduzai in Betracht gezogen. Die Begriffe *nah* und *fern* beziehen sich dabei einerseits auf die Distanz hinsichtlich des Verwandtschaftsgrads, andererseits aber auch auf die örtliche Lage der Haushalte oder Unterschiede in Sitten und Gepflogenheiten. Die Vorteile von *closeness* liegen nach Tapper im Brautpreis, der bedeutend niedriger ausfällt, wenn sich die Familien der Brautleute nahe stehen, und in der Möglichkeit, die Tochter und ihre Anliegen nach der Heirat unterstützen zu können. Tapper (1991: 193ff) beschreibt auch Fälle, in denen eine Familie eine Heirat mit der Absicht arrangierte, *closeness* zu einer anderen Familie zu kreieren (Allianzenbildung).

Im Forschungsfeld betonten fast alle AkteurInnen, unabhängig von Geschlecht und Alter, die Vorteile, die es mit sich bringt, wenn die Familien, die eine affinale Verbindung eingehen, einander gut kennen. Allen voran unterstrichen die Befragten, dass man darüber informiert sei, ob sich die Angehörigen respektvoll verhalten, sie gebildet und hilfsbereit seien und ob es bereits mehrere Scheidungsfälle in der Familie gäbe, was zumeist als negativ betrachtet werde. Zudem wisse man über deren Haltung zum Islam Bescheid.

Kamal, ein verheirateter, in Wien lebender Mann Mitte dreißig erzählte mir überdies von den finanziellen Vorzügen bei Heiraten, bei denen sich die betreffenden Familien nahe stehen:

„Der Vorteil ist (.), also bei EUCH in Österreich, wenn da jemand heiraten möchte, dann kostet das insgesamt wahrscheinlich nicht einmal 2.000 Euro. Bei uns ist das aber ganz anders. Da fangen die Kosten bei 2.000 Euro an und hören bei 200.000 Euro auf. Wenn ich eine Frau aus einer reichen Familie heiraten möchte, dann möchte ihre Familie natürlich auch einen reichen Schwiegersohn haben. Und sie werden viel verlangen: Eine eigene Wohnung oder ein eigenes Haus für die Tochter, ein eigenes Auto, Gold, vielleicht bis zu 40.000 Euro. Oder sie wollen eine Hochzeitsfeier in einem Saal, der mindestens 5.000 Euro kostet. (..) 500 bis 1.500 Leute werden eingeladen, das alles kostet vielleicht 10.000 Euro. Und der VORTEIL, den du hast, wenn du die Familie kennst und die Familie dich oder deine Familie kennt, ist, dass sie dann wissen, wie viel du schaffst, welche Möglichkeiten du hast. Dann verlangen sie natürlich so viel, dass du es schaffst.“
(Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Die Bedeutung familiärer Netzwerke für das Aufbringen größerer Summen lässt sich in der untersuchten Diaspora besonders vor dem Hintergrund der Flucht aus dem Heimatland verstehen, von der die meisten der Befragten betroffen waren und die in der Regel die gesamten Ersparnisse einer Familie tilgte. Zusammen mit den Bedingungen in Österreich ergibt das oft schwierige finanzielle Verhältnisse. Denn AsylwerberInnen erhalten bis zu einem positiven Ende ihres Verfahrens, das zumeist mehrere Jahre dauert, keine Arbeitsberechtigung. Kernfamilien sind im Grunde nicht dazu imstande, Hochzeitsfeierlichkeiten in dem, im vorigen Kapitel beschriebenen Rahmen, auszurichten. Deshalb legen auch die Mitglieder der erweiterten Familie zusammen, um das erforderliche Geld aufzubringen. Inzwischen ist es nach den InformantInnen üblich, bei der Hochzeit Geldgeschenke zu überreichen, um die Kosten zu decken, was früher nicht denkbar gewesen sei. Trotzdem lernte ich mehrere Familien kennen, die Kredite zur Finanzierung von Hochzeitsfeierlichkeiten abzahlen.

Neben den genannten Gründen äußerte sich die Relevanz der Nähe zwischen Familien über den Anspruch, eine Person aus einer sogenannten *guten Familie* zu heiraten. Um sicherzugehen, dass einE potentielleR EhepartnerIn aus einer *guten Familie* stammt, ist es zentral, die Familie zu kennen oder zumindest gemeinsame Bekannte zu haben, über die man Erkundigungen über die Familie einziehen kann.

9.4.2. Das Konzept der *guten Familie*

Das Konzept der *guten Familie* ist eine Verhaltenserwartung, die vor allem dann artikuliert wird, wenn ein Verstoß vorliegt. Was unter einer *guten Familie* verstanden wird, fassen meine GesprächspartnerInnen unterschiedlich auf. Viele gaben an, dass in einer solchen für jede Person die eigenen Verwandten an erster Stelle stehen. Daneben erzählten vor allem junge Frauen, dass in einer *guten Familie* Mädchen imstande sein müssten, den Haushalt zu führen. Eine junge Frau, deren jetziger Verlobter anfangs über Facebook zu ihr Kontakt aufnahm, berichtete mir: „*Ich hab ihm gleich gesagt, dass ich nicht kochen kann [sie sieht auf den Boden], (.) weil man das bei uns halt können muss. Ich habe gedacht, es ist besser, wenn er das jetzt schon weiß.*“ (Interview mit anonymer Person) Ihre Aussage lässt auf die verbreitete Erwartungshaltung schließen, dass eine junge Frau kochen können sollte. Einige wenige der befragten Familien legen auf Kochkenntnisse bei Mädchen jedoch wenig Wert.

Schwerwiegend ist es aber für alle AkteurInnen im Feld, wenn ein Mitglied ihrer Familie, sei es auch einE entfernteR oder bereits lang verstorbeneR VerwandteR, ein Verbrechen beging. Ein derartiger Vorfall kann den Ruf einer Familie in einer Weise schädigen, dass niemand die Mitglieder dieser Familie heiraten möchte. Auch wird es als negativ betrachtet, wenn sich eine der Schwestern einer potentiellen Braut bereits nach einer kurzen Ehe scheiden ließ. Denn dann, so erklärten mir viele GesprächspartnerInnen, habe man Angst, so etwas könne in dieser Familie wieder passieren.

Mein Informant Baran nannte auf die Frage, was er glaube, welche Vorstellungen seine Eltern von seiner zukünftigen Frau haben, zuerst den Aspekt der *guten Familie*:

„Ja, meine Eltern, die erwarten sicher, dass ich eine (.) Gute für mich finde. Wenn du heiratest, ist es bei uns immer wichtig, dass du in eine GUTE Familie heiratest, die wirklich so ist, dass für sie dein Vater, deine Mutter, dein Großvater, deine Großmutter an erster Stelle kommen und dass sie eine wirklich gute Geschichte hat. So eine gute Familie. Nicht die, von denen man sagt, dass sie Diebstahl oder so begangen haben. Das sind schlechte Familien. Und bei so etwas ist es egal, wie lieb sie ist, wie gut sie ist, wenn sie schlechte Eltern oder schlechte Großeltern hat, dann reden sie alle schlimm. Ja, er hat diese Frau geheiratet, deren Vater so was macht, so, so, so. Die erwarten immer, dass sie gute Eltern hat und sie eine gute (.) Ausbildung oder studiert hat, dass sie eine Gescheite ist. (.) Ja, und dass sie meinen Vater und meine Mutter wirklich respektiert.“

(Interview mit Baran am 11.10.2012)

Wie wichtig es ist, aus einer *guten Familie* zu stammen und dass Männer bei der Werbung um eine Braut wesentlich erfolgreicher sind, wenn sie *guten Familien* angehören, schildert Ajmal. Nach ihm hat ein Mann selbst dann, wenn er selbst nicht als *gut* betrachtet wird, beste Chancen am Heiratsmarkt, solange seine Familie als *gut* gilt. Männern aus sogenannten *schlechten Familien* falle es dagegen schwer, eine Ehepartnerin zu finden, auch wenn sie selbst als *gut* betrachtet würden:

„In Afghanistan schaut jede Familie nicht auf den Jungen, sondern darauf, von welcher Familie er ist (..) und wie die Familie lebt. Wie ist sein Onkel, oder wie ist seine Tante, wo arbeitet sein Bruder? Wenn die Familie schlimm ist, auch wenn er selbst brav ist, dann sagt die andere Familie [die der potentiellen Heiratskandidatin]: Tut mir leid, du bist brav, aber deine Familie ist schlimm. Ich will nicht, dass du meine Tochter heiratest. Denn sonst würden alle sagen: Ja, er hat seine Tochter einer schlechten Familie gegeben. (..) Ja. (.) Und wenn die Familie gut ist, aber der Bub schlimm, und er heiratet, dann sagen die Leute: Ja, okay. ER hat eine gute Familie, gute Verwandte, er ist zwar schlimm, aber wenn er Vater wird, schaut er nach rechts und links und [...] denkt, ja, ich habe schon eine gute Familie, und dann wird er besser, er wird nicht so schlimm bleiben.“

(Interview mit Ajmal am 10.11.2012)

Neben den bereits genannten Faktoren beeinflussen auch die Attraktivität der Frau bzw. des Mannes die EhepartnerInnenwahl. Nachstehend wird beschrieben, was in diesem Zusammenhang als begehrenswert erachtet wird.

9.5. Die Attraktivität der potentiellen EhepartnerInnen

Nach Tapper bezieht sich Attraktivität bei den Maduzai u.a. auf das äußerliche Erscheinungsbild und den Gesundheitszustand. Schönheitsideale erläutert sie wie folgt:

„Ideals of feminine beauty focus on the face and head: long, thick black hair, black eyes, a straight, narrow nose; white teeth and very white skin are also admired. Body proportions are also appraised: a woman should be tall, long-necked, slim-waisted and of upright posture, but stature is more important in judging men than women. Men who are tall, well-built with heavy necks (implying great strength) are thought most handsome, so long as their features are regular and their eye and hair colouring reasonably dark.“

(Tapper 1991: 192)

Hinsichtlich der Männer gibt Tapper (1991: 192f) jedoch an, dass deren physische Attraktivität für die Frauen der Maduzai weniger wichtig sei als ihr Potential, den Haushalt zu unterhalten. Wie sie schreibt, achten Frauen die Intelligenz der Männer sowie deren Bereitschaft, hart zu arbeiten.

Daneben hängt laut Tapper (1991: 196f) die Beurteilung der Attraktivität potentieller EhepartnerInnen mit deren Vermögen (bzw. dem ihrer Familien) zusammen. Nach ihr finden Töchter und Söhne reicher Haushalte auch dann eineN EhepartnerIn, wenn sie anderen bereits angeführten Anforderungen nicht entsprechen. Dagegen müssten sich Angehörige sehr armer Haushalte mehr um eineN EhepartnerIn bemühen.

In der afghanischen Diaspora in Wien und Graz decken sich die Angaben hinsichtlich des bevorzugten physischen Erscheinungsbilds von Frauen und Männern weitgehend mit den zuvor dargestellten Ausführungen Tappers. Nur bezüglich der Attraktivität einer schmalen Taille bei Frauen erzählten mir die Befragten Laila (Interview am 14.09.2012), Farima (Interview am 10.11.2012), Roya (Interview am 24.11.2012) und

Morsal (Informelles Gespräch) Gegenteiliges. So seien in Afghanistan mollige Frauen besonders begehrt.

Die Relevanz des Vermögens der Familien bei der EhepartnerInnenwahl nahm den AkteurInnen zufolge innerhalb der untersuchten Diaspora ab. Dafür seien die hohen Kosten ausschlaggebend, die mit dem Versuch, nach Österreich zu gelangen, und mit dem Leben in Wien und Graz verbunden seien. Dazu komme, dass die Ausbildungen, die in Afghanistan absolviert wurden, zumeist nicht anerkannt werden und die Betroffenen daher, sofern sie eine Arbeitsbewilligung haben, häufig schlecht bezahlten Jobs nachgehen.

Wo aber lassen sich potentielle HeiratskandidatInnen finden? Die Ergebnisse der Datenerhebung zeigen, dass im Fall arrangierter Ehen vor allem familiäre Netzwerke zur EhepartnerInnensuche genutzt werden (siehe auch Kapitel 10.1). Daneben stehen heiratswilligen Personen noch einige weitere Wege zur Verfügung, eineN zukünftigeN EhepartnerIn kennenzulernen.

9.6. Räume für die Suche nach potentiellen EhepartnerInnen

Hochzeitsfeiern und afghanische Konzerte stellen für die Befragten eine gute Gelegenheit dar, nach potentiellen HeiratskandidatInnen Ausschau zu halten. Wie bereits erwähnt, werden bei Hochzeiten junge, nicht vermählte Mädchen und Frauen ganz besonders gemustert. Wenn eine mögliche Heiratskandidatin durch ihr Aussehen, ihre Hilfsbereitschaft und Höflichkeit positiv auffällt, dann ziehen Familien unverheirateter Männer meist bei Verwandten und Bekannten Erkundigungen über die Familie der Betroffenen ein, um sicherzustellen, dass ihre Familie den Kriterien einer *guten Familie* entspricht. In der Regel sind es vor allem die weiblichen Verwandten eines unverheirateten Mannes, die sich nach potentiellen HeiratskandidatInnen umsehen und erste Nachforschungen über sie anstellen.

Freilich sehen sich aber auch die Verwandten der unverheirateten Frauen nach potentiellen Ehemännern für die Betroffenen um. Wie in Kapitel 10 beschrieben wird, obliegt es im Fall des traditionellen Wegs der Heiratsanbahnung aber der Familie des unverheirateten Mannes, den ersten offiziellen Schritt zu tun. Dennoch werden auch in den Familien der potentiellen Bräute gerne Nachforschungen über andere Familien

angestellt, um sich über ihren Status zu informieren und sich auf mögliche Heiratsgesuche vorzubereiten.

Bei Formen der Eheanbahnung, die (teils) selbstbestimmt sind oder nur als Arrangement getarnt werden, erfolgt das Kennenlernen der zukünftigen Eheleute häufig am Arbeitsplatz, in der Ausbildung oder im Internet. Vor allem die Plattform Facebook, aber auch andere Online-Netzwerke und Chatrooms, werden hierbei gerne genutzt. Wie die AkteurInnen im Feld erzählen, wird das Internet auch in Afghanistan zu Zwecken der (Ehe-) PartnerInnensuche gebraucht. Die Vorteile sind enorm, da sich die Online-Kommunikation der Kontrolle durch die Familie entzieht, was sich sowohl Frauen als auch Männer zunutze machen. Das Internet ermöglicht des Weiteren die Kontaktaufnahme und –erhaltung zu Personen, die von den Eltern als potentielle EhepartnerInnen vorgeschlagen wurden. So werden hinter dem Rücken der Eltern Annäherungen vorgenommen und in manchen Fällen Liebesbeziehungen aufgebaut. Auch unterstützt das Internet das Etablieren sowie Aufrechterhalten transnationaler Beziehungen, die zur Eheanbahnung genutzt werden.

Es ist darauf hinzuweisen, dass Männer hinsichtlich der Wahl ihrer Ehepartnerin sowohl innerhalb Afghanistans als auch in der Diaspora in Wien und Graz mehr Möglichkeiten haben als Frauen (siehe Kapitel 10). Sie stehen zumeist nicht nur weitaus weniger unter der Kontrolle ihrer Familie, sondern können auch ihren Eltern gegenüber leichter ihre Präferenzen bei der EhepartnerInnenwahl äußern und durchsetzen. Die EhepartnerInnensuche im virtuellen Raum ist vor allem für die Steigerung der Freiheiten von Frauen relevant, da das Internet ihnen die Möglichkeit bietet, sich der Kontrolle ihres Umfelds zu entziehen.

Dieses Kapitel abschließend, werden die wichtigsten Kriterien für die EhepartnerInnenwahl nochmals kurz zusammengefasst.

9.7. Zusammenfassung

Wie dargestellt wurde, werden Heiratswünsche und –strategien sowohl in der afghanischen Gesellschaft als auch in der untersuchten Diaspora u.a. von gesellschaftlichen und religiösen Institutionen und Normen, Geschlecht und Status,

aber auch von den Interessen kleinerer Kollektive beeinflusst. Hinzu kommen individuelle Erwartungen und Emotionen, erhoffte Chancen oder erlebte Enttäuschungen (vgl. Duhamelle/Schlumbohm 2003: 19ff). Die genannten Faktoren sind in jedem einzelnen Fall auf unterschiedliche Weise miteinander verknüpft, woraus spezifische Kontexte entstehen, die die Wünsche an eineN potentielleN EhepartnerIn prägen.

Ein wesentliches Kriterium für die EhepartnerInnenwahl ist sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora in Wien und Graz die Isogamie. Der Stellenwert von Endogamie wird dagegen unterschiedlich bewertet. Während in Afghanistan nach Knabe (1977: 89f) Ehen in der Regel endogam bezogen auf Klan, Stamm und Ethnie geschlossen werden, ist es der Mehrheit der Befragten vor allem wichtig, dass ihrE EhepartnerIn MuslimIn ist. Einige InformantInnen befinden sich aber auch in einer Ehe mit einer Person österreichischer Herkunft bzw. mit einer Person mit Migrationshintergrund aus einem anderen Land, die nicht MuslimIn ist. Dabei handelt es sich meist um AkteurInnen, die ohne Familienangehörige nach Österreich migrierten.

Die Familie hat oftmals einen starken Einfluss auf die EhepartnerInnenwahl. Eltern unverheirateter Personen, aber teils auch diese selbst, schätzen die soziale Nähe zu der Familie, mit der sie eventuell in Zukunft affinal verbunden sind, da sie auf diese Weise (etwa im Fall finanzieller Bedürftigkeit) unterstützend eingreifen können. Auch in Afghanistan ist *closeness* (Tapper 1991: 181ff) zwischen Familien von großer Relevanz für eine Heiratsentscheidung. Nach Tapper fällt in den ländlichen Gegenden Afghanistans der Brautpreis (*walwar*) geringer aus, wenn soziale Nähe gegeben ist. In afghanischen Städten sowie in der untersuchten Diaspora verlor der Brautpreis jedoch an Bedeutung. Dennoch ist *closeness* zwischen Familien auch bei ihnen zentral, denn ohne soziale Nähe lässt sich nur schwer einschätzen, ob potentielle HeiratskandidatInnen aus einer *guten Familie* stammen. Das Konzept der *guten Familie* ist eine Verhaltenserwartung, die oft nur in ihrer Negation artikuliert wird. Ein Verstoß liegt u.a. dann vor, wenn ein Familienmitglied eines Verbrechens beschuldigt wird oder sich aus nicht anerkannten Gründen scheiden ließ.

Als Räume für die Suche nach potentiellen EhepartnerInnen werden von den AkteurInnen Hochzeitsfeiern und Konzerte afghanischer SängerInnen bevorzugt. Auch lernten sich manche der verheirateten Befragten am Arbeitsplatz oder in der Ausbildung kennen. Hervorzuheben ist außerdem die Bedeutung des Internets für die EhepartnerInnensuche. Sowohl für Männer als auch für Frauen stellt es ein wichtiges Medium zur Kommunikation mit potentiellen HeiratskandidatInnen dar. Vor allem für Frauen bietet der virtuelle Raum Gelegenheit, sich der Kontrolle der Familie zu entziehen.

Wie die vorangegangenen Abschnitte verdeutlichten, sind die Kriterien für die EhepartnerInnenwahl sehr vielfältig. Welche Kriterien in welchen Kontexten besonders relevant und welche Räume für die Suche bevorzugt genutzt werden, ist vor allem davon beeinflusst, welche Form der Eheanbahnung angestrebt wird. Im nachfolgenden Kapitel werden die im Forschungsfeld bestehenden Formen der Eheanbahnung dargelegt.

10. Formen der Eheanbahnung

Da unter den AkteurInnen das Ausmaß an Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl unterschiedlich ist, ergeben sich im Feld auch Formen der Eheanbahnung, die nicht unter die Begriffe der *arrangierten* und der *selbstbestimmten Ehe* subsumiert werden können. Zunächst behandelt dieses Kapitel jedoch *arrangierte Ehen* und beschreibt, wie ein Arrangement dem Ideal nach zustande kommt. Ein Fallbeispiel bringt außerdem näher, dass nicht allen Personen, die eine *arrangierte Ehe* bevorzugen, dieser idealtypische Weg der Eheanbahnung zur Verfügung steht. Überdies wird auf die sogenannte *Zwangsehe* eingegangen.

10.1. Arrangierte Ehen

Wie Saboory und Yassari ausführen, ist es in Afghanistan durchaus gängig, dass sich potentielle EhepartnerInnen vor dem Eingehen ihrer arrangierten Ehe nie trafen, da es als nicht regelkonform gilt, sich miteinander zu verabreden. Die AutorInnen räumen

jedoch ein, dass einige in Städten lebende Familien, die der Oberschicht angehören, das anders handhaben:

“In Afghanistan, a man and a woman rarely meet before their wedding. Dating before marriage (mulāqāt) is considered indecorous and can cause serious problems for the couple, especially in tribal and rural areas where women are considered personal property of the men and part of their honour. [...] Although to a much lesser extent, this mentality also exists among the urbanised community. However, there are some exceptions in some upper-class urbanised families where the girl and the boy are allowed to meet before any kind of agreement is reached.”
(Saboory/Yassari 2005 online: 11)

Die AkteurInnen im Feld verfügen, wie bereits ausgeführt, zumeist über eine gute Ausbildung und lebten vor ihrer Migration in den urbanen Zentren Afghanistans. Sie verurteilen es, wenn ein Paar keine Möglichkeit hat, sich vor der Hochzeit kennenzulernen. Das schlägt sich auch in ihrer Art, Ehen zu arrangieren, nieder. Häufig ist eine Tendenz zu mehr Selbstbestimmung vorhanden, zumindest gibt es aber ein Vetorecht für beide der potentiellen Eheleute. Eltern, die der untersuchten Diaspora angehören und für ihre Tochter oder ihren Sohn eine Ehe arrangieren, ermöglichen dem potentiellen Ehepaar in der Regel den Kontakt zueinander, bevor eine Entscheidung für oder gegen deren Ehe fällt. Voraussetzung ist dabei jedoch oft, dass sich die potentiellen Eheleute nur unter der Anwesenheit anderer treffen, um vorehelichen sexuellen Kontakt und üble Nachrede auszuschließen. Der Jungfräulichkeit der Braut kommt große Bedeutung zu (vgl. Kamran 2008: 83).

Die InformantInnen sprechen von starken Transformationen in Afghanistan im Bereich der vorehelichen Treffen bzw. Beziehungen in den letzten Jahren. Mein Gesprächspartner Kamal benannte den Anteil von Heiraten, bei denen sich das Paar überhaupt nicht kannte, wie folgt: *„Früher waren es fast 80 % und jetzt sind es nicht einmal 20 %.“* (Interview mit Kamal am 14.09.2012)²⁹.

²⁹ Mit „früher“ meinte er etwa vor 20 Jahren, wie ich nach dem Interview in einem informellen Gespräch erfuhr.

In der Diaspora in Wien und Graz wird in Hinblick auf das Arrangieren einer Ehe primär auf zwei Arten verfahren: Entweder arrangiert man eine Ehe zwischen zwei Angehörigen der Diaspora, die beide in Europa leben, oder die Eltern unverheirateter Frauen und Männer sehen sich im Heimatland nach potentiellen EhepartnerInnen um³⁰. Bei Letzterem gelangen die betreffenden EhepartnerInnen (häufig nach langen Wartezeiten) über den Familiennachzug nach Österreich.

Familiäre oder persönliche Interessen können für das Arrangieren von Ehen ausschlaggebend sein. Mir ist ein Fall einer matrilateralen Parallelkusinenheirat bekannt, bei dem ein bereits vor seiner Heirat in Graz wohnender Mann eine arrangierte Ehe mit einer Frau, die bis dahin in Afghanistan gelebt hatte, einging. Nach ihrer Migration nach Graz konnte sie ihre Eltern (aus der Perspektive des Ehemanns also seine Tante und sein Onkel) über den Familiennachzug nach Österreich holen. Abgesehen von emotionalen Wünschen und Vorteilen auf der sozialen und ökonomischen Ebene, steigerte das in ihrer Herkunftsregion den Status der Familie³¹.

Wie mir in zahlreichen informellen Gesprächen wie auch in den Interviews berichtet wurde, pflegen viele lokal ansässige AfghanInnen eine bestimmte Tradition hinsichtlich der Anbahnung einer arrangierten Ehe. Es ist jedoch festzuhalten, dass es sich bei dem Prozess, wie er nachstehend beschrieben wird, um einen Idealtypus handelt, dem in der Praxis nicht immer gefolgt wird (siehe Kapitel 10.1.1).

In Afghanistan initiiert üblicherweise die Familie eines unverheirateten Mannes die Eheanbahnung. Die Beschreibungen der Vorgehensweise in der Literatur decken sich mit den Angaben der von mir befragten Personen. Knabe (1977: 98ff) beschreibt, dass eine weibliche Verwandte des zu verheiratenden Mannes unter einem Vorwand die Familie der potentiellen Braut aufsucht.

³⁰ Die unverheirateten Töchter und Söhne haben zumindest ein Vetorecht. Bei mehr Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl wird in dieser Arbeit von einer Eheform ausgegangen, die weder mit der Bezeichnung *arrangierte Ehe* noch mit dem Begriff *selbstbestimmte Ehe* zu fassen ist. Näheres dazu ist Kapitel 10.2 zu entnehmen.

³¹ Im Sinne Bourdieus ausgedrückt, nahm ihr symbolisches Kapital zu (vgl. Bourdieu 1976: 335ff; Zips 2007: 97f).

Janatas Schilderungen stimmen damit überein:

„das Zeremoniell der Eheanbahnung wird üblicherweise auch bei der Vetternheirat eingehalten. Glauben die Eltern eines jungen Mannes eine geeignete Braut ausfindig gemacht zu haben, so stattet die Mutter oder eine nahe weibliche Anverwandte (Schwester, Mutterschwester oder Frau des Mutterbruders) dem Haus der Auserwählten einen nicht formellen Besuch ab, ohne dabei den Grund auch nur anzudeuten. Es wird zum Beispiel gesagt, man habe gehört, das Haus sei zu vermieten oder man sucht einen ähnlichen Vorwand. Bei einem der folgenden Besuche – nicht unbedingt schon beim zweiten – wird schließlich Farbe bekannt. Unmittelbar darauf macht sich ein Abgeordneter der Familie des Mädchens daran die Situation im Hause des Jünglings zu ergründen.“ (Janata 1962/1963: 61 zit. nach Kamran 2008: 64)

Als ich Nadea fragte, wie es ablief, als sie bei einer Familie den Wunsch äußerte, dass ihr Sohn deren Tochter heirate, antwortete sie wie folgt:

„Ich bin hingegangen und habe gesagt: Bitte lassen Sie die zwei heiraten. Die beiden sind verliebt. Mein Sohn liebt ihre Tochter so sehr. Sie lieben sich so sehr [Nadea sagt das über die potentielle Braut, ohne sich über deren Gefühle gewiss zu sein]. *Ihre Familie ist gut. Meine Familie ist auch sehr gut. Bitte lassen Sie sie heiraten. (.) Man bringt Kekse, Kuchen oder Schokolade, (.) so etwas. Bei Marjam* [ihre Schwiegertochter] *ist meine ganze Familie zwei bis drei Mal zur Familie* [faml] *von Marjam gegangen. Dann hat Marjams Mutter andere Familien gefragt, ob meine Familie okay ist, ob wir eine gute Familie sind. Wenn die anderen ja sagen, dann sagt die Familie auch irgendwann ja.“*
(Interview mit Nadea am 01.10.2012)

Nadea erzählte mir, dass sie in Angelegenheiten des Arrangements in Afghanistan und in Österreich bei allen ihren drei verheirateten Söhnen in gleicher Weise vorgegangen war. Daraufhin fragte ich sie, ob man jederzeit zu einer Familie (faml) hingehen und sie um deren Erlaubnis zum Eingehen einer Ehe bitten könne.

Nadea erwiderte: „*Man kann immer hingehen und fragen, außer das Mädchen hat schon einen Freund. Dann ist es nicht gut. (.) Wenn sie schon jemanden liebt, dann gibt es keine gute Ehe mit dem Sohn. Sie liebt einen anderen Mann*“ (Interview mit Nadea am 01.10.2012). Wie sie mir berichtete, war es ihr immer ein Anliegen, dass ihre Söhne selbst äußerten, um welches Mädchen sie sich bemühen sollte. Zwei ihrer verheirateten Söhne gingen auf diese Weise eine teilarrangierte Ehe ein. Im Übrigen ist es für Nadea kein Problem, wenn die Familie der potentiellen Heiratskandidatin ablehnt: „*Wenn die andere Familie nein sagt, dann ist das kein Problem. Nein ist nein. (.) Mir ist das aber nicht passiert. Ich habe eine gute Familie*“ (Interview mit Nadea am 01.10.2012). Da diese Aussage eine Erklärung dafür beinhaltet, dass sie nie mit einer Verweigerung konfrontiert war, war mein persönlicher Eindruck zunächst, dass eine Ablehnung doch kränkend sei. Schließlich könnte für andere das Bild entstehen, dass dem unverheirateten Mann in der Familie die Frau verwehrt wurde, weil seine Familie nicht *gut* sei. Als ich aber andere AkteurInnen im Feld dazu befragte, teilten mir diese ebenfalls mit, dass eine Ablehnung nicht schlimm sei und keine Auswirkungen auf den Ruf der Familie habe.

Es bestätigt jedoch die Ehre (siehe auch Kapitel 11.2) der Familie der potentiellen Heiratskandidatin, wenn die Verwandten des heiratswilligen Mannes nicht gleich bei ihrem ersten Besuch eine Zusage erhalten. Seine Familie sollte sich in mehreren Besuchen um das Einverständnis der Familie der möglichen Braut bemühen. Allgemein als gescheitert anerkannt wird der Versuch eines Arrangements erst nach elf klaren Absagen durch die Familie der Frau. Wie mir Aria berichtete, ist die Handhabung heutzutage jedoch so, dass die Familie der potentiellen Braut bereits bei den ersten Besuchen andeutet, ob sie der Heirat zustimmen wird oder nicht. Nach Aria war es in den letzten Jahrzehnten in Afghanistan noch erforderlich, die Familie (*famyl*) der Heiratskandidatin sehr häufig zu besuchen. Wie oft genau, sei dabei Angelegenheit der betreffenden Familien und variere dementsprechend. Heute könne man aber bereits am Telefon vorfühlen, ob die Familie der potentiellen Heiratskandidatin Interesse an einem Arrangement habe.

Unbedingt anzumerken ist, dass denjenigen Geflüchteten, die sowohl in Europa als auch im Herkunftsland keine Verwandten mehr haben, der traditionelle Weg der Anbahnung einer arrangierten Ehe verwehrt bleibt. Im Forschungsfeld handelte es sich hierbei stets um junge Männer. Die Männer im Feld, die ihre Verwandten verloren und alleine in Wien oder Graz leben, äußerten häufig ihre Sehnsucht nach familiärer Zuwendung und Bindung und wünschten sich bereits unter dem Alter von 20 Jahren zu heiraten. Haben sie jedoch den Wunsch, eine Frau aus Afghanistan oder eine Angehörige der Diaspora zu heiraten, fehlen ihnen die Verwandten, die für sie bei der Familie einer potentiellen Heiratskandidatin vorsprechen könnten. Obendrein lässt sich für andere Familien kaum feststellen, ob die Familie des betreffenden Mannes zu ihren Lebzeiten die Kriterien einer *guten Familie* erfüllte. Um die diffizile Lage, in der sich diese Männer befinden, zu verdeutlichen, wird nachstehend ein Fallbeispiel angeführt.

10.1.1. Vom Dilemma, als Waise eine arrangierte Ehe anzustreben

Hassan, ein 20-jähriger, in Graz lebender Flüchtling, kam von Afghanistan über Russland nach Österreich und wünschte sich, Mitra, die Schwester seines Freundes Zia, zu heiraten. Zia hatte er zuvor in Russland kennengelernt. Als Waise und mangels anderer Verwandter bemühte er sich um die Unterstützung seines Freundes Mohammed, der ihm helfen sollte, seine Hochzeit mit ihr anzubahnen. Im Interview bezeichnete er seine damalige Lage als schwierig. Er habe sich geschämt, Mohammed um Hilfe in so einer Angelegenheit zu bitten. Da er aber wusste, dass Mohammed mit Kaveh, dem Cousin Zias befreundet war, fragte er ihn dennoch um Rat. Wie Mohammad mir erzählte, hatte er große Hemmungen, sich wegen Hassans Anliegen an Kaveh zu wenden. Er sann zunächst über Vorwände nach, mit denen er Kaveh davon überzeugen wollte, Hassan mit zu seiner Familie (*famyl*) zu nehmen, damit dieser unverfänglich die Eltern der potentiellen Braut kennenlerne. Schließlich beschloss er aber, Kaveh vom Interesse Hassans zu erzählen. Das erschien ihm zwar gewagt, er meinte jedoch, dass hinter Hassan unbedingt jemand aus der Familie Mitras stehen müsse, damit dessen Eheabsichten nicht als Sittenverletzung bewertet würden. Sich direkt an Zia zu wenden, sei nach Mohammed nicht empfehlenswert gewesen, da dieser Mitra als ihr Bruder zu nahe stand, um ein freiheraus geäußertes Heiratsgesuch nicht als dreist zu empfinden. Kaveh befürwortete die Angelegenheit und lud Hassan

in das Elternhaus Mitras ein. Nach mehreren Treffen, die es der Familie erlaubten, Hassan besser kennenzulernen, bekundete dieser seine Heiratsabsichten. Er beschrieb mir, dass er im Gespräch mit Mitras Eltern lange herumgedrückt hatte und seine Angst vor einer Blamage groß gewesen war. Er sei rot geworden, aber Mitras Eltern hätten zum Glück sofort verstanden, dass ihm aufgrund seiner Situation als Waise keine andere Wahl blieb, als selbst die Initiative zur Eheanbahnung zu ergreifen. Nachdem Mitras Mutter die Einwilligung der jungen Frau eingeholt hatte, heirateten die beiden. Nach Hassan und Mohammed weiß Zia bis heute nichts davon, dass Kaveh Hassan geholfen hatte.

Nachstehend erfolgen einige weitere Ausführungen zur idealtypischen Anbahnung einer arrangierten Ehe. Nun erhält die Perspektive der potentiellen Braut besondere Berücksichtigung.

10.1.2. Das Ausdrücken von *Ja* oder *Nein* – eine undeutliche Angelegenheit?

Wie mir berichtet wurde, ist es in Afghanistan sowie in der untersuchten Diaspora in der Regel ungewöhnlich, dass eine (junge) Frau bei Vorliegen eines Heiratsgesuchs ihren Willen in Form eines *Ja* oder *Nein* freiheraus sagt. Stattdessen ist es nach meinen Informantinnen üblich, auf den Willen Allahs zu verweisen, denn dieser wisse, ob sie für den betreffenden Mann bestimmt sei. Anstatt mit Worten Zustimmung oder Ablehnung auszudrücken, würde man den Richtlinien des Korans folgen. Wie in Kapitel 4.1 erwähnt und von meinen Gesprächspartnerinnen beschrieben, gilt es als Einverständnis, wenn die betreffende Frau lächelt. Weint sie heftig, bedeutet das *Nein*. Im Unterschied zum idealtypischen Verhalten erzählten mir jedoch die meisten verheirateten Frauen in Hinblick auf ihre eigene Äußerung von Zustimmung bzw. Ablehnung, dass sie auch in Worten *Ja* oder *Nein* gesagt hätten und ihre Entscheidung respektiert worden sei. Beim Jawort im Zuge der Hochzeitszeremonie kommt es häufig vor, dass der Vormund im Namen der Braut das Einverständnis äußert.

Nachstehend erfolgt die Darstellung von Berichten von Frauen im Feld, die mir von der Ausübung familiären Drucks hinsichtlich ihrer Ehepartnerwahl erzählten. In der Wahrnehmung wird in diesem Zusammenhang schnell ein Sprung zum Konzept des *Zwangs* gemacht. Den Begriff *Zwang* entnehme ich öffentlichen Debatten und den

Gesprächen mit meinen InformantInnen, die zum Teil den Ausdruck *Zwangsehe* verwendeten. Ich halte es aber für wichtig, meine Vorbehalte gegenüber diesem Begriff darzulegen. Zum einen suggeriert *Zwang* die Trennung von Selbst- und Fremdbestimmtheit. Dies ist eine individualistische und wertende Perspektive, weshalb ich die LeserInnen dieser Arbeit bitten möchte, von dieser Wertung abzusehen. Zum anderen möchte ich darauf aufmerksam machen, dass ein großer Teil von dem, was im deutschen Sprachraum unter *Zwang* verstanden wird, auf etwas basiert, das auch in der Mehrheitsgesellschaft nicht frei ist. So betrifft eine Eheschließung üblicherweise auch in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft mehr als zwei Personen und Heiratsentscheidungen sind nicht frei von sozialen Zwängen. Des Weiteren berücksichtigt der Begriff *Zwang* nicht, dass in der sozialen Praxis stets eine Fülle von Zwängen eine Rolle spielt, weshalb in dieser Arbeit der Plural *Zwänge* gebraucht wird. Auch werden Zwänge in der Öffentlichkeit oft als religiös und/oder kulturell motiviert aufgefasst. Strasser äußerte sich in einem Interview mit der Zeitung *Der Standard* auf die Frage, inwieweit Bilder wie das der unterdrückten muslimischen Frau zutreffen, wie folgt: „*Es gibt Bilder und Diskurse als Gewalt, und es gibt auch sexuelle Gewalt, die oft durch Religion oder Kultur legitimiert wird. Religionen und Kulturen sind nicht per se für Gewalt verantwortlich, sie treten aber immer wieder als Komplizen von Gewalt auf*“ (Strasser 2011 online). Dieser Ansicht schließe ich mich an.

In der empirischen Datenerhebung erfuhr ich vom nachstehend beschriebenen Beispiel einer Frau, die ihre Zustimmung zur Heirat ihrer Mutter zuliebe gegeben hatte. Ihre Schilderungen verdeutlichen, dass Zwänge nicht immer von einzelnen Personen oder familiären Kollektiven ausgeübt werden, sondern dass auch wirtschaftliche Nöte Zwänge bedeuten können.

Die betreffende Akteurin ging die Ehe mit ihrem Mann vor knapp 40 Jahren in Afghanistan ein. Sie berichtete mir, dass sie damals 16 Jahre alt und noch nicht bereit gewesen war, ihren heutigen Mann zu heiraten. Dieser war zu jener Zeit 30 Jahre alt. Doch kurz bevor Angehörige seiner Familie ihrer Mutter einen Besuch abstatteten, um die Vermählung zu erbitten, war ihr Vater gestorben. Ihre Mutter befand sich in großen finanziellen Schwierigkeiten und stimmte der Ehe gegen den Willen der Tochter zu. Die betreffende Frau führte aus, dass sie der Mutter zuliebe ihr Einverständnis gegeben

hatte und sich nach der Eheschließung in ihren Mann verliebte, sodass sie heute glücklich über diese Entscheidung sei.

Eine andere Informantin war ebenfalls in Afghanistan eine arrangierte Ehe eingegangen. Sie erzählte mir, dass sie der Heirat zumindest zum Teil deshalb zugestimmt hatte, da ihr heutiger Mann ihr von den Eltern empfohlen worden war. Sie bezeichnet sich zum aktuellen Zeitpunkt als glücklich in ihrer Ehe.

Wie die Beispiele zeigen, kann die Zustimmung zur Ehe auf verschiedenen Interessen, komplexen Gefügen und/oder Nöten basieren. Wenn sich Menschen teilweise oder auch vorrangig zuliebe anderer Personen mit einer Ehe einverstanden erklären, eröffnet sich ein Graubereich, in dem es schwierig ist, Zwänge zu konstatieren.

Wie mir mitgeteilt wurde, haben Frauen in der Diaspora in Wien und Graz mehr Mitbestimmungsrecht bezüglich der Wahl ihres Ehepartners und des Zeitpunkts der Eheschließung als in Afghanistan. Bezüglich der in Österreich geschlossenen Ehen sprachen keinerlei InformantInnen von Zwängen. Wie mir Nadea über die Eheanbahnung ihrer beiden Töchter erzählte, hatten zunächst die Mitglieder der Familie des interessierten Mannes ihrer Familie (*famyl*) einen Besuch abgestattet. Im Fall einer Anfrage unterhielt sie sich alleine mit ihrer Tochter, um nach deren Willen zu fragen. Nach Nadea ist es üblich, der Familie der potentiellen Braut eine Bedenkzeit von mehreren Wochen oder auch wenigen Monaten einzuräumen, damit sie Erkundigungen über die Familie des potentiellen Bräutigams einholen sowie die Wünsche der Tochter ermitteln könne. Im Fall des Einverständnisses ihrer Tochter reiche Nadea der Familie des Mannes Süßigkeiten, was als Zeichen der Zustimmung gesehen werde.

Bezüglich der Einschätzung der Situation in Afghanistan waren kaum Informationen von den AkteurInnen im Feld zu erlangen. Sie erzählten, dass sie von „Zwangsehen“ zwar in den Medien gehört hatten, dass die betreffenden Frauen jedoch zumeist so zurückgezogen lebten, dass sie davon nichts mitbekommen hätten. Außerdem betonten sie, dass ihre Familien größten Wert auf das Einverständnis der Frau zur Ehe legen. Es ist zu unterstreichen, dass sich auch viele Männer im Feld für die Egalität der Geschlechter aussprachen. Einige setzen sich in gemeinnützigen Organisationen für

Menschen- und insbesondere Frauenrechte ein. Manche von ihnen taten das bereits in ihrer afghanischen Heimat.

Ein erwähnenswerter Faktor ist außerdem das Heiratsalter. Gerade Frauen sind beim Zustandekommen einer arrangierten Ehe häufig noch so jung, dass sie selbst unsicher sind, ob sie mit einem Heiratsgesuch einverstanden sind oder dieses ablehnen. Oft verlassen sie sich daher auf das Urteil ihrer Eltern. Laut Auskunft der InformantInnen liegt das Heiratsalter bei Frauen der untersuchten Diaspora zwischen 18 und 21 Jahren. Das Verlobungsalter eines Mädchens kann jedoch 16 oder 17 Jahre betragen. Das Heiratsalter der Männer schätzten die AkteurInnen dagegen höher ein und gaben auch eine weitere Spanne an. So heiraten Männer zumeist zwischen 20 und 30 Jahren.

In Afghanistan fällt die Differenz zwischen dem Durchschnittsheiratsalter der Frauen und dem der Männer wesentlich geringer aus: Nach Emadi (2005: 174) beträgt das durchschnittliche Heiratsalter in den ländlichen Gegenden Afghanistans bei Männern 17 Jahre, während das der Frauen bei 16 Jahren liegt. In den Städten sei das Heiratsalter höher, da hier in der Regel das Abschließen einer Ausbildung abgewartet werde.

Informellen Gesprächen und meinen Beobachtungen zufolge ist das Heiratsalter bei den Angehörigen der untersuchten Diaspora nicht nur höher als das im Herkunftsland, sondern wird auch wesentlich davon beeinflusst, ob Familienmitglieder der AkteurInnen im Feld ebenfalls in Österreich leben oder nicht. Häufig kamen (teils noch minderjährige) Männer ohne das Beisein von Verwandten als Asylwerber nach Österreich. Diese lassen sich auf unterschiedliche Formen der Eheanbahnung ein, heiraten zumeist aber erst im Alter von ca. 30 Jahren und damit vielfach später als Männer, deren Verwandte ebenfalls im Aufnahmeland leben. Die Gründe dafür liegen laut den Betroffenen vor allem in der finanziellen Unsicherheit, in der sich die meisten von ihnen in jüngeren Jahren befinden. Als Asylwerber bekamen sie keine Arbeitserlaubnis und die Asylverfahren dauerten oft mehrere Jahre. Wurden Sie als Flüchtlinge anerkannt, nahmen sie zumeist zwei oder drei Jobs an, die etwa 60 Stunden in der Woche beanspruchten.

Dahinter steht den Ausführungen der Akteure zufolge die Absicht, Geld in das Heimatland zu schicken und für die eigene Zukunft zu sparen, um nach der Heirat der Frau sowie den Kindern etwas bieten zu können (Interview mit Ahmed am 24.11.2012; Interview mit Baran am 11.10.2012; Interview mit Aria am 22.11.2012).

Wie Saboory und Yassari (2005 online: 17ff) ausführen, legt Artikel 70 AfgCC das gesetzliche Mindestheiratsalter in Afghanistan fest. Für Frauen liegt es bei 16 Jahren. Das der Männer beträgt 18 Jahre. In der Praxis würden Familien die Einhaltung der Vorschriften jedoch vor allem in ländlichen Regionen nicht überwachen. So komme es auch zu Kinderheiraten. Die Verheiratung von Kindern und Jugendlichen unter 16 Jahren geht nach Saboory und Yassari auf alte Traditionen zurück, die nicht nur den staatlichen Gesetzen, sondern auch den Prinzipien des Islam widersprechen. Dazu gehöre *badal*, was den Austausch von Mädchen zwischen zwei Familien bezeichne. Zudem sei *badd* eine alte Tradition. *Badd* bedeute, dass ein Mädchen zur Kompensation eines Verbrechens an eine geschädigte Familie übergeben wird. Daneben würden Ehen aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Bedingungen erzwungen. Afghanischen Frauen fehle zumeist das Wissen um ihre Rechte:

„Afghan women lack knowledge about their religious and legal rights. The abnormality of the social conditions, the lack of education, and the strict traditional structures have deepened their financial dependencies on their husbands and have significantly contributed to their desolate situation.“

(Saboory/Yassari 2005 online: 20)

So sei den Frauen die Option, ihre Rechte im Ehevertrag festzuhalten, häufig unbekannt. Das betreffe u.a. Scheidungsrechte, aber auch die Möglichkeit, eine Kinderheirat annullieren zu lassen.

Nach Rasuly-Paleczek (1994: 198f, 209) dienen arrangierte Ehen in Afghanistan häufig der Festigung oder Etablierung von politischer Macht. Es wäre daher falsch, davon auszugehen, dass Männer nicht von familiärem oder gesellschaftlichem Druck, betroffen sind. Beim Etablieren von Heiratsallianzen kann die Berücksichtigung politischer Motive dazu führen, dass auch Männer unterschiedliche Zwänge erfahren (Saboory/Yassari 2005 online: 17f).

Neben dem Arrangieren von Ehen gibt es noch einige weitere Möglichkeiten, Ehen anzubahnen. Der kommende Abschnitt befasst sich mit jenen in der Datenerhebung erfassten Formen der Eheanbahnung, die sich einer Klassifikation als *selbstbestimmte* oder *arrangierte Eheanbahnung* entziehen. Das sind die *teilarrangierte*, *teilselbstbestimmte* und die *als Arrangement getarnte Eheanbahnung* (siehe Kapitel 2.2).

10.2. Zwischen Arrangement und Selbstbestimmung

Es gibt viele Formen der Eheanbahnung, die sich zwischen selbstbestimmten und arrangierten Eheanbahnungen positionieren lassen. Diese in Begrifflichkeiten einzuordnen, ist aufgrund ihrer Vielgestaltigkeit und zahlreichen Überschneidungen sehr komplex. Nachstehend werden drei Varianten der Eheanbahnung beschrieben, die weder durchgängig arrangiert noch selbstbestimmt sind. So wird die Begrenztheit und die Problematik der Definition von arrangierter und selbstbestimmter Eheanbahnung in der empirischen Praxis veranschaulicht. Bei den Varianten handelt es sich nur um ein Herausgreifen dreier Formen unter vielen, die sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora in Wien und Graz praktiziert werden.

Auch wenn in den Städten Afghanistans oder in der untersuchten Diaspora zukünftige Eheleute einander in der Ausbildung oder am Arbeitsplatz kennenlernen, ist es üblich, dass die Familie des Mannes der Familie (*famyl*) der Frau einen Besuch abstattet, um ihre Eltern um die Hand der Tochter zu bitten. Die traditionelle Vorgehensweise ist also auch hier nicht obsolet und zeugt von Respekt.

Kamal erklärt den Ablauf der Heiratsanbahnung bezogen auf in Afghanistan lebende Personen, die sich in der Ausbildung oder am Arbeitsplatz kennenlernten, wie folgt:

„Wenn sie [die potentiellen Eheleute] verliebt sind, dann sagt der Mann zu seinen Eltern: Wir sind verliebt, wir kennen uns, seit einem Jahr, zwei Jahren oder drei Jahren. Wir haben zusammen studiert, waren zusammen dort. Sie haben aber natürlich nicht zusammen gewohnt. Nun möchten wir heiraten. Dann geht die Familie [gemeint sind einige Angehörige der famyla des Mannes] zu der [Familie der] Tochter und in der Zwischenzeit erklärt die Tochter auch der Mama alles. Sie sagt: Ja, ich liebe ihn, ich kenne ihn schon gut. Dann sagt die Mama zum Papa, dass die Tochter diesen Mann liebt, (..) dann heißt es ja. Es gibt auch manche Familien, da ist der Vater ist ein bisschen verrückt und sagt: Oh meine Tochter kennt ihn schon, dann nicht, nein, das geht überhaupt nicht. Warum haben sie sich vorher schon kennengelernt? Sie sollten das nachher machen. Das gibt es leider noch immer, aber jetzt nicht so mehr oft. Gott sei Dank.“

(Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Eine Ehe, die auf so einem Zustandekommen beruht, wird in der vorliegenden Arbeit als *teilselbstbestimmte Ehe* bezeichnet. Die Zustimmung der Eltern ist maßgeblich für das Eingehen der Ehe, die EhepartnerInnenwahl und in diesem Fall auch das Festlegen des Zeitpunkts der Hochzeit verliefen aber selbstbestimmt. Teilselbstbestimmte Ehen finden sich auch vielfach in der afghanischen Diaspora in Wien und Graz.

Besonders häufig traf ich im Feld außerdem auf sogenannte *teilarrangierte Ehen*. Diese sind für einen Teil des Ehepaares arrangiert worden, während der andere selbstbestimmt vorging. Im Fall meiner Forschungsergebnisse betraf das Arrangement stets die Frau, während der Mann selbst seine Ehepartnerin wählte und meistens auch den Zeitpunkt der Hochzeit festlegte. Die Akteure wählen dabei zumeist eine zukünftige Ehepartnerin, die in ihrem Heimatland lebt (vgl. Beck-Gernsheim 2006: 111ff) und beauftragen ihre Eltern mit dem Arrangieren der Ehe. Oft handelt es sich bei der gewünschten Braut um eine Frau, die sie als Kind bereits kannten. Die potentielle Ehepartnerin kann aber auch selbst bereits Teil der afghanischen Diaspora sein. Bezüglich der Bestimmung des Zeitpunkts der Hochzeit beschrieben die betreffenden Männer häufig, dass ihre Eltern Druck ausgeübt hatten, damit sie

möglichst rasch eine Ehe eingingen. Nichtsdestotrotz zögerten die meisten die Eheschließung noch ein paar Jahre hinaus.

Dass eine selbstbestimmte Eheanbahnung bei Einverständnis der Eltern auch *als Arrangement getarnt* werden kann, zeigte sich ebenfalls im Zuge der Forschung. Hinsichtlich der Größe des Kreises an eingeweihten Personen sind zwei Formen zu unterscheiden:

Zum einen erfuhr ich von der Anbahnung von selbstbestimmten Ehen zwischen Personen, die ihren Eltern von ihrem Kennenlernen und ihren Heiratsabsichten erzählt hatten, um deren Zustimmung einzuholen und den traditionellen Prozess der Eheanbahnung in Gang zu setzen. Dem sozialen Umfeld außerhalb eines gewissen (meist familiären) Kreises, der eingeweiht worden war, spielte man jedoch vor, dass es sich um eine arrangierte Ehe handelte.

Bei der zweiten Variante weiß beinahe ausschließlich das Paar selbst, dass ihre EhepartnerInnenwahl selbstbestimmt ist. Eventuell klären die Betroffenen einzelne Vertraute auf, die Eltern sowie die Öffentlichkeit werden jedoch getäuscht und in den Glauben versetzt, die Ehe sei arrangiert worden. Um dies einzufädeln, ist geschicktes Taktieren nötig. Nachfolgend wird ein Fallbeispiel dargelegt, das über so ein Geschehen Auskunft gibt. Um die betreffenden Personen zu schützen, wird hierbei auf jegliche Anmerkungen zu den InformantInnen sowie die Angabe von Zeitpunkt und Ort des Interviews verzichtet.

Anfangs begann er zu erzählen und berichtete, dass er auf keinen Fall eine arrangierte Ehe eingehen, sondern sich schon immer seine zukünftige Ehefrau selbst aussuchen wollte. Einmal erwähnte seine Mutter in einem Gespräch über eine Hochzeitsfeier den Namen seiner zukünftigen Gattin. Im Online-Netzwerk Facebook suchte er nach Fotos der jungen Frau. Sie gefiel ihm so gut, dass er beschloss, sie anzuschreiben. Zunächst reagierte sie abweisend, tauschte dann aber doch online Nachrichten mit ihm aus, worauf er nach ihrer Telefonnummer fragte. Sie gab sie ihm, weihte jedoch ihre ältere Schwester ein und bat sie abzuklären, welche Absichten er hege.

Als er anrief, hob die Schwester ab, wozu er im Interview Folgendes sagte:

„Als sie [die Schwester] abgehoben hat, habe ich Angst gehabt. Warum ist die Schwester dran? Wenn sie das den Eltern sagt! Das habe ich nicht gut gefunden, weil es bei uns Tradition ist, dass ich mit dem Mädchen vor der Verlobung und so keinen Kontakt haben darf. Vor der Verlobung können wir höchstens kurz reden. Ich hatte Angst. Aber sie hat es niemandem gesagt.“

(Interview mit anonymer Person)

Er berichtete mir, was es für ein Risiko für ihn war und dass es sich nicht nur auf sein Image, sondern auch auf den Ruf seiner Familie negativ ausgewirkt hätte, hätte die Schwester ihren Eltern von seinen Kontaktversuchen erzählt. Da seine jetzige Ehefrau damals nicht mit ihm telefonieren wollte, sprach er mehrmals mit ihrer Schwester, um sie von seinen ernsthaften Absichten zu überzeugen. Schließlich schrieb er seiner heutigen Frau ein sms mit der Bitte ihn anzurufen. Sie tat es, was sie mir gegenüber damit begründete, dass sie seine Nummer nicht gekannt habe. Daraus ergaben sich über einen Zeitraum von drei Monaten zahlreiche Telefonate und Chats, zum Teil mit eingeschalteter Webcam. Dann organisierten sie ein erstes, heimliches Treffen von etwa 30 Minuten in einem Einkaufszentrum. Er sagte, dass er sie kennenlernen wollte, um festzustellen, ob ihre Einstellungen und Zukunftsvorstellungen tatsächlich zusammenpassten. Seinen Ausführungen zufolge verstanden sie sich sehr gut und stellten fest, dass sie ähnliche Werte und Ziele verfolgen.

Die Fortsetzung ihres Kennenlernens erzählten mir beide abwechselnd. Sie wirkten dabei sehr aufgeregt auf mich und kicherten etliche Male. Wie die Frau beschrieb, führten sie im Anschluss an das Treffen eine dreimonatige, geheime Beziehung, während der sie sich zwar nicht mehr persönlich begegneten, jedoch telefonierten und chatteten.

Um den traditionellen Weg der Eheanbahnung zu gehen, bemühte sie sich gemeinsam mit ihrer Schwester unter einem Vorwand darum, dass ihre Familie (*famyl*) die seine zu sich einlud. Für gewöhnlich fordert dann wiederum die eingeladene Familie (*famyl*) die GastgeberInnen auf, sie zu besuchen, was auch geschah. So konnte sich das Paar zweimal in Anwesenheit ihrer Familie (*famyl*) treffen, und seine Mutter irritierte es nicht, als er sie bat, die Initiative für eine Eheanbahnung auf traditionellem Weg zu

ergreifen. Als seine Mutter und seine Schwester zu ihrer Familie gingen, um das Heiratsgesuch zu unterbreiten, reagierte ihre Familie mit dem Erbitten von Bedenkzeit. Sie beschrieb das im Interview wie folgt:

„Sie haben gesagt, JAAA, sie müssen mich erst fragen und so, und dann können wir ja oder nein sagen. Dann ist seine Familie zwei- oder dreimal zu uns gekommen, seine Mutter und seine Schwester und so, und dann haben mich meine Eltern gefragt, ob ich denn will oder nicht [sie lacht]. Sie haben nicht gewusst, dass wir zusammen sind oder IRGENDETWAS.“ (Interview mit anonymer Person)

Als sie ihre Einwilligung gegeben hatte, ging alles sehr rasch. Ihre Familie überreichte seiner Familie als Zeichen der Zustimmung Süßigkeiten. Dann wurde die Verlobung organisiert. Das Paar ist sich sicher, dass die Eltern nach wie vor nichts von der vorehelichen Beziehung wissen. Aus meiner Perspektive war nichts Gegenteiliges feststellbar.

Selbstbestimmte Ehen sind sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora in Wien und Graz selten. Dennoch sind sie nicht außer Acht zu lassen.

10.3. Selbstbestimmte Ehen und mögliche Konsequenzen

Wie bereits erwähnt, ist es unter den AkteurInnen im Feld üblich, dass die HeiratskandidatInnen hinsichtlich der EhepartnerInnenwahl ein gewisses Maß an Autonomie genießen oder zumindest ein Vetorecht erhalten. Laut Batabyal ist das charakteristisch für ein „*modern arranged marriage setting*“ (Batabyal 2001: 274). Es kann aber genauso wenig von Selbstbestimmung ausgegangen werden, wenn es ein Paar in Erwägung zieht, ohne die Zustimmung der Eltern auf eine Heirat zu verzichten, wie wenn die Eltern erwägen können, die Zustimmung vorzuenthalten. Ob mittlerweile verheiratete AkteurInnen einander auch bei fehlendem Einverständnis der Eltern geheiratet hätten, können sie vielfach selbst nicht beantworten. Die Zustimmung der Eltern zu einer Eheschließung ist also von großer Relevanz. Selbiges gilt auch für Afghanistan.

Selbstbestimmte Ehen, die die Eltern nicht befürworteten, gibt es in Afghanistan laut meinen InformantInnen nur selten. Sie würden zumeist missbilligt, weshalb die betreffenden Eheleute häufig den Wohnort ihrer Eltern verlassen und den Kontakt zu den Eltern reduzieren oder abbrechen würden. Kamal erklärte mir in einem Interview, dass sich die meisten lokal ansässigen AfghanInnen bei fehlender Zustimmung der Eltern nicht auf eine Heirat einlassen, dass das in der Diaspora aber zuweilen anders sei:

„Hier gibt es auch manche Afghanen, die einfach jemanden zu lieben beginnen und dann am nächsten Tag ins Rathaus gehen und einen Termin zum Heiraten machen. Nach, nach dem Heiraten sagen sie einfach: Wir haben schon geheiratet. Es gibt auch solche, ja, aber in meinem Land gibt es das leider nicht, weil es da nicht die Möglichkeit gibt. Obwohl es gibt sie schon, aber es nutzt sie keiner. Äh (.) dort in meinem Land, wenn du 18 bist, dann kannst du auch z.B. ins Rathaus gehen, weil du 18 bist. Du darfst. Aber nachher zeigen dann beide Familien mit dem Finger auf dich: Ja, das ist schlecht. Dann bist du allein, dann musst du allein leben, dann hast du keinen Kontakt zu deiner Familie. Und darum, darum möchte keine Tochter in so eine Ehe gehen. Das ist gefährlich, das ist nicht gut, das ist schlecht, wegen dem Gefühl, denn irgendwann brauchst du deine Mama. Oder dein Mann oder deine Frau braucht irgendwann die Mama.“

(Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Das Eingehen einer Ehe gegen den Willen der Eltern ist in Afghanistan demnach selten. Bei den Angehörigen der Diaspora in Wien und Graz erfuhr ich dagegen von mehreren Ehen, die ohne das Einverständnis der Eltern geschlossen wurden. Laut Kamal kommt das vorrangig dann vor, wenn sich die betreffenden Familien vor der Hochzeit nicht kannten. Häufig handle es sich dabei um Ehen zwischen einer Person mit afghanischem Migrationshintergrund und einer Person, die entweder ÖsterreicherIn ohne Migrationshintergrund ist, oder aber Migrationshintergrund aus einem anderen Land hat. Wenn Eltern ihre Zustimmung verweigern, habe das nichts mit dem Geschlecht des Kindes zu tun, sondern vielmehr mit den Vorstellungen und Werten der jeweiligen Familie. Die Regeln des Islam, wonach Männer Angehörige des jüdischen oder christlichen Glaubens heiraten dürfen, während das den Frauen nicht

erlaubt ist, seien für die Entscheidung der Eltern irrelevant (Interview mit Kamal am 14.09.2012).

Welche Bedeutung eine selbstbestimmte EhepartnerInnenwahl im Fall einer Scheidung haben kann, berichtete mir eine junge Frau, die nach dem Eingehen einer arrangierten Ehe mittels Familiennachzug vor acht Jahren nach Österreich kam. Inzwischen leben auch ihre Eltern und Geschwister in Österreich. Eine ihrer Schwestern wählte ihren Ehepartner, der ebenfalls afghanischen Migrationshintergrund hat, selbst aus. Laut meiner Informantin hatten ihre Eltern der Hochzeit zugestimmt. Wenn jedoch der Mann ihrer Schwester dieser einen Grund zur Scheidung gäbe, sei ihr Vater nicht im selben Maße in der Pflicht, seine Tochter zu unterstützen wie in ihrem eigenen Fall. Denn schließlich habe ihr Vater ihren Ehemann ausgesucht. Würde sie geschieden, könne ihr Vater daher nicht umhin, sie zu unterstützen und müsse sie und ihre Kinder notfalls bei sich aufnehmen. Dies zeigt auf, welche Verbindlichkeiten die Eltern bei einem Arrangement eingehen.

10.4. Zusammenfassung

Wie in diesem Kapitel dargelegt wurde, ist die arrangierte Ehe in Afghanistan die bevorzugte Eheform, während selbstbestimmte Ehen selten vorkommen (Kamran 2008: 5). In der untersuchten Diaspora werden zwar ebenfalls Ehen arrangiert und auch hier kommt die selbstbestimmte Ehe nur gelegentlich vor, jedoch zeigten die Forschungsergebnisse, dass hinsichtlich des Ausmaßes an Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl und dem Zeitpunkt der Hochzeit zwischen weiteren Formen der Eheanbahnung zu differenzieren ist: Im Feld existieren teilselbstbestimmte, teilarrangierte und als Arrangement getarnte Ehen.

Bei teilselbstbestimmten Ehen handelt es sich um Ehen, deren Zustandekommen zwar auf Selbstbestimmung basiert, für die die Zustimmung der Eltern jedoch maßgeblich war. Für die Eltern meiner unverheirateten InformantInnen ist es zentral, vor der Heirat ihrer Tochter oder ihres Sohnes um ihre Zustimmung gebeten zu werden. Für viele AkteurInnen kommt es nicht in Frage, ohne das Einverständnis der Eltern zu heiraten, da üble Nachrede und der Verlust der Familiensolidarität die Folge wäre.

Aus den erhobenen Daten ging hervor, dass Männer sowohl bei der EhepartnerInnenwahl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora über mehr Autonomie verfügen als Frauen. Teilarrangierte Ehen traten lediglich in der Form auf, dass die EhepartnerInnenwahl für den Mann von Selbstbestimmung geprägt war, während die Ehe für die Frau arrangiert wurde. Diese Form der Eheanbahnung ist in der untersuchten Diaspora häufig anzutreffen. Oftmals bittet ein in Wien oder Graz lebender Akteur seine Familie, die Ehe mit einer bestimmten, im Herkunftsland lebenden Frau zu arrangieren. Laut den InformantInnen werden teilarrangierte Ehen auch innerhalb Afghanistans angebahnt.

Darüber hinaus existieren Ehen, bei denen nicht kommuniziert wird, dass sie auf Selbstbestimmung gründen. Stattdessen gibt man vor, dass sie auf einem Arrangement beruhen. Die beiden zuletzt genannten Formen werden sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora in Wien und Graz eingegangen und zwar mehrheitlich dann, wenn sich die Heiratswilligen am Arbeitsplatz, im Zuge ihrer Ausbildung oder im Internet kennenlernten.

Das Mitbestimmungsrecht der Frauen bei der EhepartnerInnenwahl ist nach der Migration größer als im Herkunftsland und beinhaltet in allen Fällen, die ich im Feld antraf, zumindest ein Vetorecht. Laut den erhobenen Daten sind sich vor allem junge Frauen in ihrer Entscheidung für oder gegen einen Ehepartner oft selbst unsicher und beherzigen daher gerne den Rat ihrer Eltern. Auch können wirtschaftliche Nöte Frauen dazu bewegen, einer Heirat zuzustimmen. Wie Saboory und Yassari (2005 online: 16) ausführen, wissen viele Menschen in Afghanistan nicht um ihre Rechte, nach denen sich etwa Zwangs- und Kinderheiraten annullieren lassen und eine Frau im Ehevertrag festsetzen kann, dass ihr Ehemann (abgesehen vom Fall der Auflösung der Ehe mit ihr) keine zweite Frau heiraten darf (vgl. Kamran 2008: 58).

Das folgende Kapitel befasst sich mit den Vorstellungen von Ehe. In diesem Zusammenhang wird auf Faktoren eingegangen, die mitbestimmend für die Qualität der Ehe sind. Anschließend werden die Bedeutung von Ehre, Sexualität und Reproduktion dargelegt, da es sich hierbei um Bereiche handelt, die ebenfalls eng mit der Zufriedenheit von EhepartnerInnen verknüpft sind. Darüber hinaus werden Auffassungen zu Polygynie und Scheidung behandelt.

11. Vorstellungen von Ehe

Die Autoren Wilcox und Nock (2006: 1321ff) bezeichnen vor allem zwei Faktoren als relevant für das Eheglück: Egalität sowie das Ausdrücken der Gefühle zueinander. Beiden Komponenten schenkte ich im Zuge der Forschung besondere Beachtung. Bezüglich des Ausdrückens der Gefühle verweise ich auf Kapitel 12, das eine Auseinandersetzung mit dem Zeigen von romantischer Liebe enthält. Unter den InformantInnen herrscht große Einigkeit darüber, dass romantische Liebe für die Qualität einer Ehe von zentraler Bedeutung ist. Oftmals wurde betont, dass sie die Voraussetzung für das Führen einer guten Ehe sei. Dabei unterstrichen vor allem ältere Personen, dass es neben der Liebe zwischen den Eheleuten genauso wichtig sei, dass Eltern ihreN Schwiegertochter oder –sohn lieben.

Wesentlich für den Status der Eheleute ist des Weiteren die Reproduktion. Häufig stellte sie einen Schwerpunkt kultur- und sozialanthropologischer Untersuchungen zu den Vorstellungen von Ehe dar. So bezieht sich etwa Müllers Definition von Ehe ausschließlich auf eine Dimension, nämlich die der Nachkommenschaft. Laut ihm ist die Ehe *„eine Institution, die die Position der Nachkommen der Ehepartner bestimmt“* (Müller 1998: 139). Auch Morgan (1871) hob bereits die Rolle der Reproduktion hervor. Er sah in Verwandtschaftsbeziehungen ein System formaler Zusammenhänge. Die Konstellation Vater-Mutter-Kind benannte er als einen eben solchen Zusammenhang. Er sei universell beobachtbar und beruhe nicht zwingend auf biologischen Tatsachen.

11.1. Die Qualität der Ehe

Neben der romantischen Liebe nannten sowohl die männlichen als auch die weiblichen Befragten vor allem Respekt, Loyalität, Ehrlichkeit und Verständnis als Voraussetzung für die hohe Qualität einer Ehe. Viele Informantinnen wünschen sich von ihrem Ehemann, dass er ihnen zuhört. Eine glückliche Ehe macht für sie außerdem aus, dass sich ihr Gatte ihnen, wie auch ihrer Familie gegenüber, hilfsbereit zeigt. Auch ist es ihnen ein Anliegen, dass er ihre Verwandten gerne willkommen heißt. Einige Frauen lobten darüber hinaus den Humor ihrer Ehemänner. Die befragten Männer hoben zumeist jene Eigenschaften als schätzenswert an Ehefrauen hervor, die mit ihrem eigenen Image in Verbindung stehen. So ist es ihnen wichtig, dass ihre Frauen nichts Schlechtes über sie und ihre Verwandten erzählen. Als Beispiel wird ein Zitat von Ramin angeführt:

„Mir gefällt, dass sie nie irgendwelche Nachrichten über mich verbreitet. Selbst wenn sie sieht, dass mein Bruder irgendetwas macht, geht sie nicht zu mir und sagt: Warum macht dein Bruder das? Oder zu ihren Eltern und erzählt ihnen das. Nein, das bleibt bei ihr. Da kann man schon vertrauen.“

(Interview mit Ramin am 24.11.2012)

Wie eingangs erwähnt, machen Forschungen zu Ehe die Zufriedenheit der EhepartnerInnen häufig an deren Egalität fest (Wilcox/Nock 2006: 1321). Knabes Untersuchungen zu Emanzipation in Afghanistan verdeutlichen die Bedeutung der Gleichheit für die Zufriedenheit der Frauen in der Ehe: *„Förderung der Emanzipation durch den Ehemann wirkt sich positiv auf die Beurteilung des Eheerfolgs durch die Frauen aus“* (Knabe 1977: 261). Auch meine Informantinnen brachten das zur Sprache. Farima berichtete, dass sie die Freiheiten schätzt, die ihr Mann ihr einräumt: *„Ich habe oft gesehen, dass die Männer die ganze Zeit auf ihre Frauen schauen. Dann darf sie nicht allein einkaufen gehen oder nicht arbeiten. Wenn ich so etwas mache, brauche ich ihn nicht zu fragen. Das gefällt mir schon“* (Interview mit Farima am 10.11.2012). Dass die Gleichstellung der Eheleute für die Zufriedenheit in der Ehe eine Rolle spielt, äußerte neben Farima auch Roya (Interview am 24.11.2012), die

beschrieb, wie sehr sie das Vertrauen ihres Ehemannes schätzt, da es ihr ermöglicht, sich frei zu bewegen und Entscheidungen selbständig zu treffen.

Wilcox und Nock (2006: 1321ff) gehen außerdem davon aus, dass die Qualität der Ehe im Empfinden der Frau vor allem davon abhängt, welche Bemühungen ihr Ehemann erbringt, um seine Gefühle für sie auszudrücken. Das geht auch aus meinen Forschungsergebnissen hervor. Das Vermitteln von Gefühlen füreinander spielt im Feld jedoch nicht nur für die Einschätzung von Frauen hinsichtlich der Qualität ihrer Ehe eine Rolle, sondern ist Männern ebenfalls wichtig. In Afghanistan wie auch in der untersuchten Diaspora ist es in der Regel nicht üblich, Emotionen freiheraus zu äußern. Der Schwerpunkt liegt dagegen auf dem Zeigen der Gefühle in dem Sinne, dass Personen als Zeichen der Zuneigung etwas füreinander tun, was als positiv empfunden wird (siehe Kapitel 12.3). So wird etwa die Zubereitung von Essen, das Überreichen von Geschenken oder das Übernehmen von Arbeit als das Bemühen, Gefühle für den anderen zu bekunden, aufgefasst.

Ein Befragter erzählte mir, dass er bemerkt habe, wie wichtig seiner Frau (sie stammt ebenfalls aus Afghanistan) seine Liebesgeständnisse seien. Folglich bemühe er sich nun des Öfteren darum, vertrauliche Situationen zu schaffen, um ihr seine Gefühle zu offenbaren. Da es ihm lange ungewöhnlich schien, seine Liebe zu ihr freiheraus zu äußern, sei ihm das anfangs sehr schwer gefallen.

Des Weiteren wird die Qualität einer Ehe vom Verhältnis zwischen den Schwiegereltern und ihrem Schwiegersohn bzw. ihrer Schwiegertochter beeinflusst. In der untersuchten Diaspora beziehen sich die Erwartungen der Schwiegereltern primär auf Hilfsbereitschaft. Darunter fallen finanzielle Unterstützungen und Hilfe bei schwerer körperlicher Arbeit. Von Schwiegertöchtern wird zuweilen auch das Mitwirken im Haushalt erwartet. Meistens gilt es aber nur dann als erforderlich, wenn die Schwiegermutter erkrankt ist. Die verheirateten AkteurInnen leben in der Regel nicht mit den Eltern bzw. Schwiegereltern in einer gemeinsamen Wohnung. Häufige Besuche werden aber sehr geschätzt. Eltern erhoffen sich von ihrem Schwiegersohn zusätzlich, stets in seinem Haushalt willkommen zu sein.

Auch ist es von großer Bedeutung, dass er keine üble Nachrede verübt. So führte Nadea Folgendes aus: *„Ich will immer kommen können und dass er mich dann auch willkommen heißt. Er soll nichts Schlechtes über die Familie sagen. Oder über unseren Besuch“* (Interview mit Nadea am 01.10.2012). Über ihre Schwiegertochter Farima äußerte sie sich wie folgt:

„Ich liebe Farima so sehr. Ich will, dass sie Mama oder Tante zu mir sagt. Weil ich eine gute Frau bin, sage ich nichts Schlechtes zu meiner Schwiegertochter. Ich sage nichts. Andere fragen, warum machst du das? Warum machst du das SO? Ich sage nichts. Sie soll mich mögen wie ihre eigene Mutter. Wenn ich krank bin, will ich, dass sie mir hilft beim Waschen und Putzen. Wenn ich gesund bin, braucht sie das nicht zu tun. Dass sie mir Geld geben, ist auch wichtig. Du weißt, ich habe sehr wenig [Geld]. (..) Wenn ich etwas brauche, hilft sie mir.“

(Interview mit Nadea am 01.10.2012)

In Afghanistan ist es nach Tapper (1991: 102ff) sowie informellen Gesprächen zufolge durchaus gängig, dass Familienverbände gemeinsam in einem Haushalt leben. Üblicherweise zieht die Frau nach der Heirat zu der Familie (*famyl*) des Mannes. Dementsprechend bestimmt ihr Verhältnis zu den Schwiegereltern die Qualität der Ehe in besonderer Weise mit. Wie mir Baran (Interview am 11.10.2012) berichtete, sind die Erwartungen von Eltern an ihre Schwiegertochter vor allem bezüglich der Führung des Haushalts sehr hoch (vgl. De Berry et al. 2003 online: 10). Daneben sei es nicht nur erforderlich, sich mit den Schwiegereltern zu verstehen. Eine verheiratete Frau lebe zumeist auch lange mit vielen Schwägerinnen in einem Haushalt, was ebenfalls Konfliktpotential berge.

Wesentlicher Teil der Vorstellungen von Ehe sowie Indikator für die Zufriedenheit von Eheleuten ist ihre Treue zueinander. In diesem Zusammenhang ist das Konzept der Ehre zentral, da Ehebruch (vor allem bei Begehen durch die Ehefrau) mit Ehrverlust einhergeht. Im Folgenden wird geschildert, wie Vorstellungen von Ehre mit der Forderung nach Treue verknüpft sind.

11.2. Ehebruch und Ehre

Vor- und außerehelicher Sexualverkehr ist in Afghanistan in jedem Fall untersagt: „*Sexual relationship outside wedlock is considered illegal not only by religion but also by tradition and social pressures*“ (Saboori/Yassari 2005 online: 16). Wie Knabe schreibt, hängen Keusch- und Reinheit der Frau eng mit dem Konzept der Ehre zusammen: „*In ihrer Keusch- und Reinhaltung bestätigt sich die Männlichkeit, in ihrer Keusch- und Reinheit die männliche Ehre*“ (Knabe 1977: 125).

Alle konsultierten Frauen sowie etwa ein Drittel der Männer im Feld benannten Treue als zentrale Voraussetzung für das Führen einer guten Ehe. Hierbei ist jedoch zu ergänzen, dass die befragten Männer vor allem Respekt als das Fundament einer ehelichen Beziehung erachten und dass der Begriff des Respekts die Treue in der Ehe einschließt. Einzelne Männer deuteten aber an, es selbst mit der Treue nicht genau zu nehmen. Während mir beinahe alle verheirateten Frauen von der Befürchtung erzählten, ihre Gatten könnten Seitensprünge begehen und erklärten, bisweilen eifersüchtig zu sein, sprachen die befragten Männer mehrheitlich keinerlei Ängste vor einem möglichen Ehebruch durch ihre Gattin an. Aus informellen Gesprächen ging jedoch hervor, dass es für Männer unüblich ist, Ängste freiheraus zu äußern. Deshalb wäre es verkürzt, den Schluss zu ziehen, dass Ehemänner Ehebruch durch ihre Frau nicht fürchten. Außerdem berichteten mir gerade diejenigen Akteure, zu denen ich bereits lange Kontakt pflege (Interview mit Tamin am 24.11.2012; Informelle Gespräche), sehr wohl von der Angst vor Untreue der Ehefrau, während diejenigen Informanten, die ich erst im Zuge der Forschung kennenlernte, eher vorgaben, keinerlei Befürchtungen diesbezüglich zu haben. GesprächspartnerInnen, die sich vor Ehebruch durch ihreN EhepartnerIn ängstigen, gaben an, dass Untreue für sie die größtmögliche Enttäuschung in einer Ehe sei. Die Mehrheit der AkteurInnen nannte Ehebruch einen Scheidungsgrund.

Wie aus informellen Gesprächen hervorging, gilt Ehebruch durch die Frau - sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora - als wesentlich unwahrscheinlicher als der durch den Mann. Überdies gibt es hinsichtlich der Konsequenzen von ehelicher Untreue genderspezifische Unterschiede. Begeht eine Frau Ehebruch, zieht das für sie

sowie für ihre Familie den Verlust der Ehre nach sich. Neben einer schlechten Nachrede kündigen sich für ihre unverheirateten Schwestern Schwierigkeiten bei der Heiratsanbahnung an. Wie ein Fehltritt dieser Art konkret geahndet wird, ist von den betroffenen Familien abhängig. Im Fall einer Scheidung aufgrund von Ehebruch durch die Frau verliert sie jedenfalls ihr Recht auf die *mahr* (Kamran 2008: 54). Im Forschungsfeld kam mir kein einziger Fall von Ehebruch durch die Frau unter. Drei meiner Informantinnen sind der Ansicht, dass Frauen wohl nie zu so etwas imstande seien. Ob Untreue durch die Frau tatsächlich nicht stattfindet, stellt für mich eine offene Frage dar. Schließlich ist angesichts der drohenden Konsequenzen bei Ehebruch von strengster Geheimhaltung auszugehen.

Untreue durch den Ehemann wird zwar ebenfalls massiv kritisiert, ihre Auswirkungen auf die betreffende Ehe liegen aber im Ermessen der Eheleute. Sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora urteilt die Gesellschaft über Ehebruch bei Männern in der Regel weniger scharf als bei Frauen, was ein Teil der InformantInnen als ungerecht bemängelte.

Wie das Eingehen vorehelicher Beziehungen, Verlust der Jungfräulichkeit vor der Ehe sowie Homosexualität gilt Ehebruch als Missachtung der Ehre. Ist eine Person entehrt, geht das mit dem Verlust der Ehre der Familie einher. Bei Verletzung der Familienehre, wird *„mit dem Finger auf sie gezeigt und schlecht über sie geredet“* (Interview mit Aria am 22.11.2012). Anschließend äußerte sich Aria mit Bedauern über die ungleiche Behandlung von derartigen Vergehen in der afghanischen Gesellschaft, je nachdem, ob sie von einer Frau oder einem Mann begangen worden waren. Auch mein Gesprächspartner Ramin sagte: *„Diejenigen, die immer Probleme kriegen, das sind leider die Frauen“* (Interview mit Ramin am 24.11.2012).

Im Übrigen beschreibt Aria bezüglich der vorehelichen sexuellen Beziehungen ein Paradoxon:

„Jede afghanische Frau sucht einen Freund. Es ist wie ein Spiel, niemand darf sie [mit ihrem Freund zusammen] sehen. Eigentlich hat auch jeder junge Mann eine Freundin, aber [er lacht ironisch] gleichzeitig muss jeder Bruder auf seine Schwester aufpassen, damit sie keinen Freund bekommt.“

(Interview mit Aria am 22.11.2012)

Aria berichtete weiterhin, dass er aus diesem Grund auf das Kennenlernen eines Mädchens mit afghanischem Migrationshintergrund, das an ihm interessiert gewesen war, verzichtet hatte: „*Ich habe keine Lust mich zu verstecken*“ (Interview mit Aria am 22.11.2012).

Das Konzept der Ehre bedeutet vor allem für Frauen und Homosexuelle massive Einschränkungen in ihrer Freiheit. Voreheliche Beziehungen der Frau werden streng verheimlicht. Für Homosexuelle ist es ebenfalls erforderlich, ihre Beziehungen zu verbergen. Dabei entstehen sowohl die Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora sogenannte „*Versteckspiele*“, wie es die AkteurInnen bezeichnen.

Wie bereits erwähnt, sind Vorstellungen von Ehe und der Qualität ehelicher Beziehungen eng mit Sexualität und Reproduktion verbunden. Der nachstehende Abschnitt beschäftigt sich mit deren Bedeutung in Afghanistan sowie in der untersuchten Diaspora.

11.3. Sexualität und Reproduktion

Wie in Kapitel 3.2 beschrieben wurde, setzte sich die Kultur- und Sozialanthropologie aufgrund eines ethnozentrischen Liebesverständnisses erst spät mit Liebe auseinander. Es gab zwar quantitative Untersuchungen und historische Analysen zum Thema, qualitative Studien beschäftigten sich jedoch vorwiegend mit Sexualität. Das ist vor dem Hintergrund zu betrachten, dass Liebe in der Disziplin zumeist als funktional betrachtet und Sexualität in den Vordergrund gehoben wurde (Dombrowski 2011: 46).

Romantische Liebe und Sexualität sind in einer Ehe für die Mehrheit der Befragten als miteinander verknüpft zu betrachten. Einzelne AkteurInnen im Feld begreifen Sexualität jedoch nicht als Teil der romantischen Liebe (siehe Kapitel 12.4). So treten manche InformantInnen für ein Liebesideal ein, nach dem Sexualität nicht als Teil der *echten* romantischen Liebe aufzufassen ist: „*Eine echte Liebe heißt, dass du die Seele und nicht den Körper liebst*“ (Interview mit Kamal am 14.09.2012).

Wie ich in Gesprächen mit Aria erfuhr, aber auch aus Andeutungen einiger Akteure gegenüber ihren Ehefrauen schließe, ist Sexualität in einer Ehe sehr relevant. Dennoch

konnte ich dieser Thematik in der empirischen Datenerhebung keine angemessene Bedeutung einräumen. Aus Gründen des Respekts fühlte ich mich nicht befugt, die Personen im Feld freiheraus nach deren Vorstellungen und Idealen von Sexualität zu fragen. Dennoch kam das Thema bisweilen in informellen Gesprächen auf, etwa wenn von Sexualität geprägte Inhalte im Fernsehen gezeigt wurden oder man über Prostitution diskutierte. Diese Unterhaltungen waren jedoch stark von Scherzen dominiert. So beziehe ich mich in den nachstehenden Abschnitten vermehrt auf Angaben aus der Literatur.

Wie Knabe schreibt, ist das Verhältnis zur Sexualität in Afghanistan widersprüchlich: *„Die paradoxe Haltung zur Sexualität läßt [sic] sich auf die Formel bringen: alles kreist um Sex und Sex ist tabu. Die Sexualität wird als allgegenwärtige Gefahr erlebt“* (Knabe 1977: 124). Des Weiteren beschreibt Knabe (1977: 118ff) drei Assoziationen mit Sexualität: Erstens bestehe in der afghanischen Gesellschaft der Glaube, dass Sexualität von Naturgesetzen geleitet sei. Zweitens sei sie nicht selten mit Angst besetzt. Drittens gäbe es die Vorstellung, dass hinter einem Treffen zwischen nichtverwandten Personen unterschiedlichen Geschlechts eine sexuelle Motivation stehe. Nach Knabe könne man probieren, das abzuschwächen, indem man sich mit Bruder bzw. Schwester anredet.

Wie bereits in Kapitel 4.1 beschrieben wurde, gilt Sexualität dem Islam nach als eheliche Pflicht. Es ist Eheleuten nicht erlaubt, sich einander grundlos zu verweigern. Sexuelle Nötigung ist jedoch ausdrücklich verboten (Schirrmacher/Spuler-Stegemann 2006: 126ff). So erzählte mir eine Akteurin, dass sie sich ihrem Ehemann lediglich im Fall von Krankheit sexuell vorenthält. Würde sie ihn dauerhaft abweisen, rechtfertige das in der untersuchten Diaspora eine Scheidung bzw. in Afghanistan auch Polygynie (vgl. Knabe 1977: 122). Ihr Ehemann äußerte einmal sein Missfallen an sexuellen Tabus. Diese bestünden während die Frau menstruiert sowie 40 Tage, nachdem sie ein Kind zur Welt brachte.

Knabe (1977: 44) führt aus, dass der Koran die sexuellen Bedürfnisse der gläubigen MuslimInnen berücksichtigt. Er enthalte die Empfehlung zur Heirat, während unverheiratete Menschen keusch leben sollten. Der Sexualverkehr in der Ehe werde beinahe zu jeder Zeit gestattet. Ausgenommen seien nur die Tageszeit während des

Fastenmonats sowie die Pilgerfahrt. Vor dem Geschlechtsverkehr solle man ein Gebet sprechen, danach sei man aufgefordert, sich zu reinigen.

Die Geburt von Kindern ist wesentlich für den Status der Eheleute, aber auch für das Prestige der affinal verbundenen Familien. Als Mutter erhöht sich der Status einer Frau einerseits innerhalb des Haushalts, in dem sie lebt, darüber hinaus aber auch nach außen hin. Knabe beschreibt das Bild der Mutter in Afghanistan wie folgt: „*Die Mutter ist einmalig, einzigartig, nicht ersetzbar, vertauschbar oder auswechselbar*“ (Knabe 1977: 119). In der Rolle der Schwiegermutter erreiche die Frau den höchsten ihr möglichen Status. Sowohl in Afghanistan (Knabe 1977: 119) als auch unter meinen GesprächspartnerInnen ist die Teknonymie üblich. So werden vor allem Mütter nicht mit ihrem Namen, sondern als „*Mutter von* [Name ihres Kindes]“ angesprochen.

Bekommt ein Ehepaar keine Kinder, kann das in Afghanistan (primär in ländlichen Gebieten) Polygynie legitimieren. Der nächste Abschnitt befasst sich mit den persönlichen Meinungen der AkteurInnen zu Polygynie. Dabei sprachen sie auch über die Verhältnisse in ihrem Herkunftsland.

11.4. Polygynie

Wie mir sowohl in informellen Gesprächen als auch in den Interviews mitgeteilt wurde, werde Polygynie heutzutage weder in Afghanistan noch von den Angehörigen der Diaspora in Wien und Graz geschätzt. Alle Personen im Feld sprachen sich gegen sie aus und betonten, dass sie auch in Afghanistan nur schwerlich und allenfalls unter Vorliegen bestimmter Gründe akzeptiert werde. Allen voran wurde die Kinderlosigkeit eines Ehepaares als Argument für die Polygynie genannt. Farima führte aus, dass ein Mann nur bei Kinderlosigkeit, schwerer Krankheit oder bei großen Fehltritten der ersten Ehefrau, wie etwa Treffen mit anderen Männern oder Arbeitsverweigerung im Haushalt, eine zweite Frau heiraten dürfe.

In meinem Forschungsfeld befand sich ein seit acht Jahren verheiratetes, kinderloses Ehepaar. Wie mir die Ehefrau berichtete, leide sie darunter, keine Kinder zu haben. Sie habe das Gefühl, dass ihre Kinderlosigkeit ein Gesprächsthema unter ihren Verwandten sei. Trotzdem zögen sie und ihr Gatte eine Adoption nicht in Erwägung,

weil es nicht dasselbe sei, wie biologisch eigene Kinder zu bekommen. Über die technischen Möglichkeiten der Reproduktion habe man sich jedoch bereits informiert. Ihr Ehemann Kamal führte aus, dass er eine erneute Heirat unter keinen Umständen in Erwägung ziehe (Interview mit Kamal am 14.09.2012³²). Das nachstehende Zitat beschreibt seine Sichtweise auf den Umgang mit Polygynie in Afghanistan, wobei er auch auf den Zusammenhang von Polygynie und Macht aufmerksam macht:

„Also (.) du heiratest eine Frau. Du darfst ein zweites Mal heiraten, wenn deine Frau stirbt oder wenn deine Frau eine starke Krankheit hat, sodass ihr es z.B. nicht möglich ist, mit dir Sex zu machen. Erst dann, wenn sie stirbt oder eine schlimme Krankheit hat oder wenn sie – also es gibt auch noch eine Sache – wenn sie [das Ehepaar] kein Kind haben können, dann darfst du eine zweite Frau heiraten. DANN darfst du. Das ist nicht so, dass du heute eine Frau heiratest, eine zweite morgen, eine dritte übermorgen und dann hast du vier Frauen in vier Tagen. NEIN. Das ist nicht erlaubt. Nicht in meiner Religion, nicht in meiner Tradition, auch nicht in meinem Land. Die Leute, die das machen, bei denen ist es so, dass sie mit dem Auto über eine rote Ampel, wo es keine Kamera und keinen Polizisten gibt, fahren. (.) Solche Leute heiraten mehrere Frauen. Oder sie sind einfach wie Einsatzfahrzeuge, die überall fahren dürfen, sie dürfen bei einer roten Ampel weiterfahren, dürfen z.B. wenn das blaue Licht von einem Polizeiauto oder so leuchtet, überallhin fahren. Die bremsen einfach nicht. Die halten sich nicht an das normale Recht oder die Gesetze. Genau dasselbe ist es in meinem Land. Wenn du die Möglichkeit hast, z.B. wenn du commander bist und 2.000 Soldaten und 2.000 Waffen in deiner Hand hast, dann kannst du auch 100 Mal heiraten. Du machst ein eigenes Gesetz. Du sagst: Es steht im Koran, dass man 100 Mal heiraten darf. Ich bin ein Muslim, und das steht NICHT darin. Es steht NIRGENDWO. Das weiß jeder. Das weiß auch der Präsident von meinem Land, aber er kann nichts machen, denn wenn er [der polygyn lebende Mann] ein commander mit 2.000 Soldaten ist und er sich dagegen stellt, dann sterben für eine Frau mindestens 4.000 Leute. Und das ist es, warum keiner etwas tut.“

(Interview mit Kamal am 14.09.2012)

³² Die Ehefrau war beim Interview nicht anwesend.

Farima erklärte überdies, dass es unter Müttern und zumeist auch Vätern sowohl innerhalb Afghanistans als auch in der untersuchten Diaspora als verwerflich gelte, eine Ehe der eigenen Tochter zuzulassen, in der diese die zweite Ehefrau wird. Wie Saboory und Yassari (2005 online: 21) ausführen, wird Polygynie gelegentlich unter reichen AfghanInnen praktiziert, und zwar vor allem dann, wenn es sich um Familien mit niedrigem Bildungsstand handelt. Tapper (1991: 188) schreibt über die Maduzai, dass sie Polygynie nur bei Reichen und bei der langfristig ausstehenden Geburt von Söhnen in Betracht ziehen. Polygynie sei keinesfalls ein Indikator für Prestige. Tapper seien vereinzelt Fälle untergekommen, in denen ein Mann eine zweite Frau geheiratet hatte, weil er eine Jüngere vorzog. Von der Gesellschaft würden diese Männer jedoch verhöhnt.

Der nachfolgende Abschnitt beschäftigt sich mit der Auflösung einer Ehe durch Scheidung und damit, welche Scheidungsgründe die InformantInnen als legitim anerkennen.

11.5. Scheidung

Nach Saboory und Yassari wird Scheidung in Afghanistan sehr negativ bewertet. Da Frauen im Fall einer Scheidung an Achtung verlieren, kommt sie für Frauen meist nicht in Frage: *„Since divorce is seen as a bad thing, the social prestige of a divorcee is very, very low, and for the majority of women, living alone is not an option. That is why women would rather be a second or third wife than a divorcee.“* (Saboory/Yassari 2005 online: 20) Sowohl die Gebote des Islam als auch der soziale Druck sind nach ihnen dafür ausschlaggebend, dass eine Scheidung von den wenigsten als Option aufgefasst wird.

Die Scheidung gilt im Islam zwar als verwerflich, bei Vorliegen bestimmter Gründe ist sie allerdings durchaus vorgesehen (siehe Kapitel 4.2). Doch unter den AkteurInnen im Feld ließen mich nur vereinzelt junge Männer wissen, dass eine Scheidung mit der Begründung, dass der Koran sie erlaube, gerechtfertigt sei. Unter den anderen InformantInnen herrschte hingegen Konsens darüber, dass eine Scheidung nur bei völliger Ausweglosigkeit zu billigen und als das letzte zur Verfügung stehende Mittel

aufzufassen sei. Oftmals kritisierten sie, dass man sich in Österreich zu rasch zu einer Scheidung entschließe.

Farima erzählte, dass ihr Ehemann Ajmal nicht berechtigt sei, sich scheiden zu lassen, wenn ihm eine andere Frau gefalle, Farima jedoch ihre ehelichen Pflichten nicht vernachlässige: „*Wenn er eine andere Frau findet, dann ist egal wie gut sie ist, er darf sich nicht einfach scheiden lassen, weil ich ja schließlich auch nicht so schlimm bin*“ (Interview mit Farima am 10.11.2012).

Als legitime Scheidungsgründe werden von den InformantInnen starke und regelmäßige Gewaltanwendung oder die dauerhafte Verletzung ehelicher Pflichten betrachtet. Unter die Verletzung ehelicher Pflichten fallen Ehebruch oder die langfristige Verweigerung sexuellen Verkehrs. Darüber hinaus nannten manche die Haushaltsführung und die Fürsorge für die Kinder die eheliche Pflicht der Frau. Als eheliche Pflicht des Mannes wird außerdem angesehen, dass er für seine Gattin und Kinder aufkommt.

11.6. Zusammenfassung

Wie das Kapitel verdeutlicht, wird die Qualität einer Ehe vorrangig an romantischer Liebe, Ehrlichkeit, Hilfsbereitschaft, Geschlechteregalität und Respekt bemessen. Letzteres schließt das Unterlassen von Ehebruch ein. Außereheliche Sexualität ist nach dem Islam verboten (Saboory/Yassari 2005 online: 16), da sie das Wohl und den Zusammenhalt der Familie gefährden kann. Begeht der Mann Ehebruch, bezeichnen das viele Ehefrauen als einen Scheidungsgrund, obwohl Scheidung negativ konnotiert ist und den Status einer Frau reduziert. Ehebruch durch die Frau zieht den Verlust ihres sozialen Status und der Ehre ihrer Familie nach sich. Über die Ahndung entscheidet die Familie. Für Frauen sind die Konsequenzen in der Regel jedoch schwerwiegender als für Männer.

Wilcox und Nock (2006: 1321ff) vertreten die Ansicht, dass die Qualität der Ehe im Empfinden der Frau vor allem davon abhängt, welche Bemühungen ihr Ehemann erbringt, um seine Gefühle für sie auszudrücken. Wie aus informellen Gesprächen hervorging, ist Wilcox und Nock in ihrer Auffassung beizupflichten. Es ist aber auch

den verheirateten Informanten wichtig, dass ihnen ihre Ehefrauen ihre Gefühle für sie vermitteln.

Während Frauen häufig betonen, dass sie sich von ihrem Ehemann wünschen, dass er ihnen zuhört, schätzen es Männer, wenn ihre Ehefrauen nichts Schlechtes über sie und ihre Familie in Umlauf bringen. Denn so etwas wirke sich negativ auf den Status aus. Für diesen und freilich auch für das Eheglück ist überdies die Geburt von Kindern wesentlich. In Afghanistan kann ein unerfüllter Kinderwunsch Polygynie legitimieren, obwohl diese zumeist negativ betrachtet wird (vgl. Tapper 1991: 188). Alle InformantInnen lehnen Polygynie entschlossen ab.

Sexualität ist ein zentraler Bestandteil der Ehe. Im Islam gilt sie als eine eheliche Pflicht, was gläubigen Eheleuten verbietet, sich einander grundlos zu verweigern. Es ist aber nicht erlaubt, Sexualität durch die Anwendung von Gewalt zu erzwingen (siehe Kapitel 4.1). Regelmäßige Gewaltanwendung oder die dauerhafte Verletzung ehelicher Pflichten erkennen die AkteurInnen als legitime Scheidungsgründe an.

Wie bereits mehrmals hervorgehoben wurde, spielt die romantische Liebe in der untersuchten Diaspora wie auch in Afghanistan, sowohl für die Anbahnung als auch für die Qualität einer Ehe, eine bedeutende Rolle. Sie kann auf die Interessen und Entscheidungen der AkteurInnen einwirken. Auch Eltern und Verwandte schenken der romantischen Liebe im Zuge der Eheanbahnung große Beachtung und schreiben ihr die Grundlage für die Zufriedenheit von Eheleuten zu. So wird ihr nachstehend ein eigenes Kapitel gewidmet.

12. Auffassungen von Liebe

Bezüglich des Umgangs mit romantischer Liebe wirken zugleich kulturelle, soziale, individuelle und biologische Aspekte zusammen (Röttger-Rössler 2004: 99ff). Das macht klar, dass Vorstellungen und Ideale von romantischer Liebe differieren und zwar sowohl zwischen als auch innerhalb von kategorisierten Gruppen und darüber hinaus zwischen Individuen. Daneben ist nicht erkennbar, in wie weit das Erleben von

Emotionen als unterschiedlich aufzufassen ist. Geht man des Weiteren davon aus, dass romantische Liebe ein Konglomerat von Gefühlen ist, spielen wiederum emische Auffassungen darüber, welche Emotionen unter romantische Liebe fallen, eine tragende Rolle (Dombrowski 2011: 45). Dementsprechend fasse ich die Gefühle von Befragten dann als Teil der romantischen Liebe auf, wenn sie sich selbst als *verliebt* bezeichneten oder aber angaben, *eine Person zu lieben*³³.

Wenn sich InformantInnen als *verliebt* betrachteten oder sagten, dass sie *jemanden lieben*, stellten sie zumeist Aspekte in den Vordergrund, die auch Jankowiak und Fischer oder Endleman als charakteristisch für romantische Liebe erachten. Darunter fallen etwa das Vermissen der geliebten Person oder das Empfinden intensiver Anziehung. Manche deuteten in Hinblick auf romantische Liebe auch einen erotischen Kontext an. Außerdem verfassen AkteurInnen zuweilen Lyrik für den geliebten Menschen (vgl. Jankowiak und Fischer 1992: 149ff). Vor allem hoben die Befragten das liebevolle Umsorgen als Teil der romantischen Liebe hervor, was nach Endleman (1989: 73) auch zur romantischen Liebe nach dem - wie er es ausdrückt - „*westlichen*“ Vorbild gehört. Assoziationen mit romantischer Liebe ähneln demnach dem, was auch Endleman (1989) und Jankowiak und Fischer (1992) unter romantische Liebe fassen.

Nach Emadi (2005: 172) ist der afghanischen Gesellschaft die romantische Liebe fremd. Er begründet das mit der strengen Geschlechtssegregation, die zwischen jungen, unverheirateten Personen herrscht und dem damit in Verbindung stehenden Anspruch, jungfräulich in eine Ehe zu gehen. Auch Kamran (2008: 61) und Knabe (1977: 281) bezeichnen die romantische Liebe zwischen EhepartnerInnen als entbehrlich. Da anderen Verwandtschaftsbeziehungen mehr Bedeutung zugeschrieben werde, sei „*das Verhältnis [der Ehefrau] zum Ehemann demgegenüber eher sekundär*“ (Knabe 1977: 281).

Die Ergebnisse der empirischen Forschung in der afghanischen Diaspora in Wien und Graz zeigen ein anderes Bild. Die InformantInnen betonten, dass romantische Liebe

³³ Bei diesen Angaben ging stets aus dem Kontext hervor, dass es sich nicht um Arten von Liebe handelt, die nicht der romantischen Liebe zurechenbar sind (so etwa die Liebe zwischen Eltern und Kindern).

sowohl für sie als auch in Afghanistan einen großen Stellenwert habe³⁴. Das gelte nicht nur für die Ehe bzw. ihre Anbahnung. Auch voreheliche Beziehungen würden von romantischer Liebe getragen (vgl. De Berry et al. 2003 online: 42). In einem Interview sagte Nadea über den Stellenwert der romantischen Liebe in einer Ehe: „*Liebe ist SEHR wichtig. Sicher ist es auch in Afghanistan wichtig, verliebt zu sein.*“ Ich fragte nach, ob der romantischen Liebe auch schon vor der Ehe Bedeutung zukomme. Darauf antwortete sie: „*Ja klar. Wenn man schon vorher verliebt ist, ist es besser* [sie lacht]. *Die Liebe kommt. Aber wenn sie vorher schon da ist, ist es besser*“ (Interview mit Nadea am 01.10.2012). Näheres zu der Vorstellung, dass *die Liebe kommt*, ist Kapitel 12.1 zu entnehmen.

In Kapitel 3.2 wurde bereits dargelegt, aus welchen Gründen ich davon ausgehe, dass romantische Liebe bereits sehr lange in der afghanischen Gesellschaft existiert. Mit Dombrowski (2011: 50) vertrete ich die Auffassung, dass es sich bei romantischer Liebe keineswegs um ein euroamerikanisches Exportprodukt handelt. Zudem bin ich der Ansicht, dass die Segregation der Geschlechter zwar das Ausleben der romantischen Liebe behindert (vgl. Emadi 2005: 172), aber nicht zwangsläufig auch das Empfinden dieser. Außerdem berichteten mir manche Akteure, dass sie zu der Zeit, als sie noch in Afghanistan gelebt hatten, mit dem Auto vor Schulen auf Mädchen gewartet hatten, um auf deren Heimweg mit ihnen reden zu können. Dabei habe man sich zuweilen verliebt (Interview mit David am 22.11.2012; Interview mit Shamel am 23.11.2012; Informelle Gespräche).

Auch lässt sich argumentieren, dass das Ausmaß der Geschlechtersegregation vom Alter der Betroffenen abhängt. So verliebte sich Kamal (Interview am 14.09.2012) bereits mit etwa 13 Jahren in seine heutige Ehefrau, die zu dieser Zeit erst fünf Jahre alt war. Er habe sich damals gedacht, dass er sie später irgendwann heiraten wolle. Darüber hinaus hat Segregation unter Verwandten weniger Reichweite. Eheleute, die im urbanen Raum in Afghanistan eine teilselbstbestimmte Kreuzkusinenheirat eingegangen waren, berichteten mir, dass sie als Kinder immer wieder zusammen

³⁴ Anmerken möchte ich, dass die Befragten die hohe Relevanz der romantischen Liebe von sich aus (also gänzlich ohne Nachfragen meinerseits) ansprachen. Das geschah bereits früh im Forschungsprozess, als ich mich noch nicht für eine Auseinandersetzung mit romantischer Liebe entschieden hatte.

gespielt hatten. Ihr Empfinden füreinander habe bereits in ihrer Jugend in romantische Liebe umgeschlagen. Informellen Gesprächen zufolge ist des Weiteren anzumerken, dass die Geschlechtertrennung im fortgeschrittenen Alter weniger rigoros vollzogen wird. Überdies gab es unter Mohammed Daud Khan durchaus Phasen, in denen die Geschlechtersegregation vor allem in den urbanen Bereichen Afghanistans weniger streng gehandhabt wurde (siehe Kapitel 5).

Im Forschungsfeld stieß ich lediglich auf eine Person, die die romantische Liebe in ihrer Bedeutung für eine Ehe nicht an die erste Position setzte. Es war Ramin, der auf meine Frage, was für ihn eine gute Ehe sei, Verständnis und Respekt vor der Liebe anführte. Alle anderen Befragten betonten die Liebe als erste Priorität für die Qualität einer Ehe. Folglich komme ich zu dem Resultat, dass der Liebe in der untersuchten Diaspora eine sehr große Bedeutung zukommt.

Die kulturelle und soziale Konstitution von romantischer Liebe wird in der Art und Weise, wie sie ausgedrückt und wie mit ihr in der Öffentlichkeit umgegangen wird, besonders deutlich. Sie zeigt sich aber auch in einem Konzept, das die Entstehung romantischer Liebe betrifft und eng mit religiösen Vorstellungen verknüpft ist: *Die Liebe kommt*.

12.1. Die Liebe kommt.

Selbst wenn Eheschließungen stattfinden, die nicht auf romantischer Liebe gründen, kann deshalb nicht davon ausgegangen werden, dass Emotionen, die als Teil der romantischen Liebe betrachtet werden, im Laufe der Ehe nicht empfunden werden oder keine Relevanz erhalten. Die folgenden Ausführungen setzen sich mit der Vorstellung auseinander, dass die romantische Liebe mit der Heirat ohnehin in die Beziehung der Eheleute Einzug hält.

Erstmals erwähnte Nadea mir gegenüber ihren Glauben daran, dass die Liebe in der Ehe kommt. Ihren Erzählungen zufolge bedeutet das, dass die Liebe zwischen den EhepartnerInnen, sofern sie nicht bereits vorhanden ist, spätestens unmittelbar nach der Heirat entsteht. Diese Einstellung ist eng mit dem in Kapitel 9 bereits genannten Glauben an die göttliche Vorsehung verknüpft, wonach vorbestimmt ist, wer mit wem

eine Ehe eingeht. Laut Nadea kommt die Liebe mit dem Eingehen der vorgesehenen Verbindung ohnehin auf. Die Vorstellung der mit der Heirat entstehenden Liebe sei in der afghanischen Gesellschaft gängig und werde auch von einigen Angehörigen der untersuchten Diaspora vertreten. Allerdings äußerte sie hinsichtlich der Gültigkeit des Konzepts eine Einschränkung: Bei zu großem Altersunterschied der beiden EhepartnerInnen entstünde die Liebe nicht ohne weiteres. Auf das Nachfragen meinerseits sprach sie von mehr als zehn Jahren Altersdifferenz.

In der nachfolgenden Zeit ergaben sich noch zahlreiche weitere Gespräche über die Vorstellung, dass *die Liebe kommt*. Wie sich herausstellte, war das Konzept allen bekannt. Farima teilte mir in informellen Gesprächen mit, dass sie grundsätzlich an dieser Vorstellung festhalte. Ihrer Ansicht nach sei aber der Glaube daran, dass die Liebe mit der Heirat aufkomme, die Voraussetzung dafür, dass sie tatsächlich entstehen könne. Außerdem sei die Liebe auch während der Ehe nur dann zu erhalten, wenn der Glaube an sie beständig bleibe. Als Beispiel führte sie aus, dass manche Ehemänner sich des Öfteren am Abend mit Freunden treffen und erst spät in der Nacht zurückkehren. Wenn die Ehefrau ihrem Gatten nicht glaube, dass er sich tatsächlich mit Freunden treffe, könne das den Verlust der Liebe bewirken. Vertraue sie ihm aber, bleibe ihre Liebe zu ihm bestehen.

Kamal trat als überzeugter Vertreter der Auffassung, dass die Liebe spätestens mit der Vermählung entstehe, auf. Er begründete das Aufkommen der Liebe nach der Heirat mit dem Handeln Allahs, der die beiden bei der Hochzeit ausgesprochenen Jaworte miteinander verbinde:

„Es gibt einen Glauben über das Heiraten. (.) Wenn du eine Frau heiratest, die du überhaupt nicht kennst, dann glauben wir immer, dass die Liebe dann anfängt, wenn du sie in der Hochzeitsnacht kennenlernst. Dann fängt die Liebe an. [...] Wenn ein Mullah oder ein Pater das Wort Allahs spricht, dass du schwören sollst, dass du das Leben lang mit deiner Frau zusammen bleibst und dass du in schwierigen wie in schönen Zeiten zu ihr hältst, sagst du ja. Sobald du ja sagst, gehen die beiden Jas nach OBEN [er zeigt mit der Hand nach oben] und Allah verbindet sie [er drückt die Hände zusammen]. Wenn sie so gefestigt werden, dann sind sie so stark, dass sie nicht so leicht wieder getrennt werden. Und sobald die beiden Jas so zusammengefesselt sind, fängt die Liebe in deinem Herzen an.“
(Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Kamal erlebte das Aufkommen der Liebe nach der Heirat selbst nicht, da er sich bereits in seiner Jugend in seine jetzige Gattin verliebt hatte. Die Richtigkeit dieses Konzepts sei ihm jedoch von einem Freund bestätigt worden, der ihm von seinen Erfahrungen mit der nach der Heirat aufkommenden Liebe erzählt habe:

„Als er [sein Freund] geheiratet hat, hat er gesagt: Ich möchte nicht so eine Frau, wie sie ist, heiraten. Ich kenne sie sehr gut. Ich möchte so eine Frau, die so aussieht, nicht heiraten. Mag ich nicht. Ich weiß nicht, das wird von Allah ausgegangen sein, jedenfalls hat er genau diese Frau geheiratet. Und jetzt, am heutigen Tag, sagt er: Ich sterbe und lebe nur für diese Frau. (.) Jetzt ist es unser Glauben, dass nach dem Heiraten das Gefühl Liebe kommt. [...] Das ist so, nach dem Heiraten fängt ein Gefühl an, fängt eine Liebe an, auch wenn du deinen Partner nicht geliebt hast.“ (Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Andere Befragte argumentierten hinsichtlich der Vorstellung von der ohnehin aufkommenden Liebe gegenteilig. Sie äußerten häufig Unsicherheit oder halten es höchstens in einzelnen Fällen für möglich, dass sich die Liebe nach der Heirat zu entwickeln beginnt. Die Regel sei das nicht. Zum Beispiel antwortete Aria auf die Frage, ob er an das Aufkommen der Liebe nach der Vermählung glaube, wie folgt: *„Ehrlich gesagt, ich weiß es nicht. Ich glaube nicht. Ich glaube kaum. (.) Was passiert, wenn SIE NICHT KOMMT? (.)* [er legte seine Hand auf seine Stirn und Augen und senkte den Kopf] *OH“* (Interview mit Aria am 22.11.2012). Auch Tawab stellte ich

diese Frage, worauf er sagte: „*Von meiner Einstellung her glaube ich überhaupt nicht daran*“ (Interview mit Tawab am 14.09.2012).

Nach Ramin, einem Mann in einer teilarrangierten Ehe, die nach seiner Migration nach Österreich in Afghanistan vollzogen worden war, setzen Eltern die Vorstellung von der nach der Heirat ohnehin aufkommenden Liebe aktiv ein. Wenn Kinder unzufrieden mit der EhepartnerInnenwahl seien, werde das Konzept benutzt, um sie zu trösten:

„Ich glaube, dass ist eine Salbe, die Eltern benutzen, um sie wie auf eine Wunde aufzutragen, wenn jemand nicht so zufrieden war mit der Entscheidung. (.) Die Liebe kommt. Meine Eltern haben das auch gesagt. Natürlich haben sie gefragt: Und wie ist das jetzt, liebst du sie? Es kommt, es wird schon kommen. Es ist die Hoffnung. Und wenn es dann passiert, sagt man, sie haben recht gehabt.“
(Interview mit Ramin am 24.11.2012)

Da Ramin bereits zuvor angegeben hatte, seine Frau zu lieben, fragte ich ihn, ob die Aussage, dass die Liebe mit der Heirat kommt, denn auf seine Ehe zutrefte. Er antwortete:

„Ich würde sagen, es ist nicht ganz richtig, aber es ist auch nicht ganz falsch. Es ist so, dass die zwei (.), sie müssen sich miteinander verstehen, weil man heiratet. (.) In unserer Kultur ist das ganz anders. In dieser Situation, ist es, glaube ich, dieser (.), dieser DRUCK. [...] Ich glaube, das ist von beiden Seiten ein Druck, der empfunden wird, wenn sie zusammenkommen. Aber ob das wirklich Liebe ist? Das bezweifle ich. Ich glaube, das ist eine Liebe, die kommt, weil sie da sein muss, sonst funktioniert diese Ehe nicht. [...] Ich habe sie [seine Ehefrau] einmal gefragt, was gewesen wäre, wenn ein anderer Mann gekommen wäre. Und dann hat sie auch gesagt, die Liebe wäre sicher gekommen. Für mich ist das auch so, bei einem anderen Mädchen wäre es auch so.“ (Interview mit Ramin am 24.11.2012)

Ramin bezeichnet sich als einen gläubigen Muslim. Jedoch scheint seine Aussage nicht mit dem Glauben an die Vorbestimmtheit der Geschehnisse vereinbar zu sein, wonach seine Frau schließlich keinen anderen Mann geheiratet hätte, da Ramin für sie vorgesehen war.

So fragte ich ihn auch nach seiner Position hinsichtlich der Existenz des Schicksals. Er meinte:

„Ich glaube (...) Jein. Zum Teil ja, aber zum Teil auch nicht [dass das Schicksal existiert]. Bei uns ist es so, dass das Schicksal geschrieben ist. Dann sage ich, okay, wenn das Schicksal geschrieben wurde, VORHER, dann darf es auch keine Hölle und kein Paradies geben, weil das dann unfair wäre. Wenn es mein Schicksal ist, dass ich jemanden töten soll, was kann ich dann dafür, dass ich in die Hölle muss? Da bin ich ein bisschen irritiert. Wenn es vorher geschrieben wurde, warum muss ich dann in die Hölle? Das verstehe ich dann wirklich nicht. Ich glaube, wenn etwas nicht gut geht, dann nennt man es Schicksal, so als Trost. Aber wenn etwas gut geht, dann sagt man, es war aus eigener Kraft.“

(Interview mit Ramin am 24.11.2012)

An Ramins Aussagen ist erkennbar, dass er sowohl gesellschaftliche als auch religiöse Vorstellungen kritisch hinterfragt. Derartige Reflexionen zeigten sich in informellen Gesprächen bei vielen AkteurInnen im Feld.

Es wäre sehr interessant, sich in Folgeuntersuchungen damit auseinanderzusetzen, wie das Konzept *Die Liebe kommt* auf das Heiratsverhalten der afghanischen Diaspora in Wien und Graz wirkt. Nachstehend werden einige Überlegungen angestellt, die zu einer weiteren Erforschung der Thematik anregen.

12.1.1. Potentielle Auswirkungen des Konzepts *Die Liebe kommt*.

Die empirischen Daten zeigen genderspezifische Unterschiede in Bezug auf den Glauben an das Konzept *Die Liebe kommt* auf. Es hängen mehr Frauen der untersuchten Diaspora der Vorstellung von der ohnehin entstehenden romantischen Liebe an, als Männer. Darüber hinaus korreliert das Ausmaß an Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl mit dem Glauben an das Konzept: Diejenigen unverheirateten InformantInnen, die dem Konzept anhaften, sind eher bereit auf Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl zu verzichten oder nur ein Mitspracherecht gewährt zu bekommen, als diejenigen, die nicht vom Aufkommen der romantischen Liebe mit der Heirat überzeugt sind. Diejenigen unverheirateten

AkteurInnen, die dem Konzept seine Gültigkeit absprechen oder sich unsicher sind, ob es zutrifft, streben dagegen eine selbstbestimmte EhepartnerInnenwahl an. Dieselbe Tendenz ist auch bei Eheleuten erkennbar: Verheiratete InformantInnen, die überzeugt davon sind, dass die romantische Liebe mit der Heirat entsteht, befinden sich häufig in arrangierten Ehen. Verheiratete Befragte, die nicht an das Konzept *Die Liebe kommt* glauben oder sich unsicher sind, ob sich die romantische Liebe tatsächlich mit der Heirat entwickelt, wählten eine Form der Eheanbahnung, die stark auf Selbstbestimmung beruht.

In einem informellen Gespräch mit einem Ehepaar, das sich in einer als Arrangement getarnten Ehe befindet, berichtete mir die Informantin, dass sie immer an das Aufkommen der Liebe nach der Heirat geglaubt habe. Folglich sei es ihr egal gewesen, ob sie eine arrangierte oder eine selbstbestimmte Ehe eingehe. Ihr Ehemann hingegen wollte immer eine - wie er es nannte – „*love marriage*“. Er sagte, dass er nicht an die ohnedies entstehende Liebe nach der Eheschließung glaube.

Das Liebeskonzept ist freilich nicht als ausschlaggebend für die Entscheidung für eine bestimmte Form der Eheanbahnung aufzufassen, womöglich stellt es aber einen Grund unter vielen dar, den es zu berücksichtigen gilt. Die beschriebenen Korrelationen können darauf hindeuten, dass das Geschlecht in Verbindung mit dem Glauben an das Konzept *Die Liebe kommt* von Bedeutung für das Ausmaß der Selbstbestimmung bei der EhepartnerInnenwahl (und damit auch für die Entscheidung der Form der Eheanbahnung) ist. Die Forschungsergebnisse werfen in diesem Zusammenhang also die Frage auf, ob – und wenn ja – in welcher Weise, das Liebeskonzept die Eheanbahnung beeinflusst. Angesichts dessen wäre es sehr interessant, sich in einer Folgeuntersuchung damit zu beschäftigen, welche Gründe, Interessen und Machtgefüge hinter dem Liebeskonzept stehen. Auch wäre es spannend, den genderspezifischen Auswirkungen nachzugehen.

Ehen, die auf utilitaristischen Motiven beruhen, werden nach Waldis (2006: 5) in - wie sie schreibt - „*Western societies*“ häufig als Widerspruch zu Ehen, die auf romantischer Liebe basieren, begriffen. Es sei jedoch zu bedenken, dass auch in Mitteleuropa Regeln und Muster für die EhepartnerInnenwahl existieren und der Anspruch, eine Ehe aus romantischer Liebe heraus einzugehen, in der Praxis nicht immer erfüllt wird. Der folgende Abschnitt diskutiert die romantische Liebe als Motivation für eine arrangierte Ehe.

12.1.2. Arrangierte Ehe und romantische Liebe – ein Widerspruch?

Wie Waldis (2006: 6) schreibt, bedeutet taktisches Verhalten bei einem Arrangement keinesfalls, dass romantische Liebe außer Acht gelassen wird. Sie führt aus, dass sogar aus einer funktionalistischen Sichtweise auf Heirat als eine Allianzenbildung, diese dennoch durch romantische Liebe veranlasst sein kann. Neben Waldis verwehren sich noch einige weitere AutorInnen der Auffassung, dass das Eingehen einer arrangierten Ehe nichts mit romantischer Liebe zu tun habe. So stellt etwa Harris (1995: 98ff) dar, dass die soziale Norm, Ehen zu arrangieren, keineswegs bedeutet, dass Heiraten nicht aus Liebe geschehen oder dass keine Person zuwiderhandelt.

Kohl betont den Zusammenhang von romantischer Liebe und ihrem Stellenwert in der Gesellschaft. Nach ihm wird „*romantische Liebe dort erlebt, wo sie sozial erwünscht ist*“ (Kohl 2001: 117 nach Dombrowski 2011: 53). Es gibt einige Kultur- und SozialanthropologInnen, die die Position vertreten, dass soziale Erwartungshaltungen romantische Liebe hervorrufen können. So ist etwa Rebhun der Ansicht, dass „*die gesellschaftlich-kulturelle Erwartung, dass Liebe in der Ehe vorhanden ist, letzten Endes dazu führen [kann], dass das Paar sich emotional aufeinander zu bewegt.*“ (Rebhun 1995: 241 nach Dombrowski 2011: 53) Die gesellschaftliche Bewertung von Liebe beeinflusst demnach also auch das Erleben dieser (Dombrowski 2011: 52f). Dass sich ein Paar aufgrund der gesellschaftlich-kulturellen Erwartungshaltung auf der Gefühlsebene näher kommt, veranschaulichte auch das Zitat Ramins in Kapitel 12.1. Darin sprach er von dem vorherrschenden Druck, dass sich ein Ehepaar verstehen muss, und von der Erwartung und Hoffnung der Eltern, dass *die Liebe kommt* (Interview mit Ramin am 24.11.2012).

Die nach den InformantInnen weit verbreitete Existenz der Vorstellung von der nach einer Heirat ohnehin aufkommenden romantischen Liebe spricht meiner Ansicht nach dafür, dass die romantische Liebe sozial erwünscht ist. Jedoch deuten das Liebeskonzept sowie das Verbot des Sexualverkehrs vor der Ehe darauf hin, dass die romantische Liebe in vielen Fällen erst nach dem Eingehen des Ehebundes willkommen ist, da man Angst vor dem Verlust der Familienehre hat. Das heißt jedoch keineswegs, dass romantische Liebe in einer arrangierten Ehe von keiner oder lediglich geringer Bedeutung ist.

Die nachstehenden Abschnitte befassen sich mit dem Umgang mit romantischer Liebe. Wie von Röttger-Rössler empfohlen, geschieht das mittels der drei Ebenen der benannten, gezeigten und erzählten Gefühle (Röttger-Rössler 2004: 101), die hier auf jene Emotionen reduziert werden, die die Befragten als romantische Liebe bezeichneten. Zunächst erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem indigenen Vokabular für romantische Liebe.

12.2. Benannte Liebe

Die Muttersprache der Befragten ist Dari, eine in Afghanistan weit verbreitete persische Sprache. Dari gilt als Lingua Franca zwischen den verschiedenen in Afghanistan lebenden Ethnien und Gemeinschaften. Daneben sprechen viele InformantInnen auch fließend Paschtu, die zweite offizielle Sprache Afghanistans.

Wie aus der in Kapitel 3.1.1 dargestellten Kritik Röttger-Rösslers am biologisch-universalistischen Ansatz hervorgeht, ist das Fühlen nicht als vom Denken trennbar aufzufassen, was das Hinterfragen der Übersetzbarkeit von Emotionstermini erforderlich macht (Röttger-Rössler 2004: 41). So wurden für den deutschen Begriff Liebe von den InformantInnen drei Ausdrücke in Dari genannt: erstens *Dost Dashtan*, wobei *Dostet Daram* davon abgeleitet ist und für die Aussage *Ich liebe dich* gebraucht wird, zweitens *Eschq*, das als allumfassendere Liebe als *Dost* beschrieben wird und drittens *Muhabat*. Letzteres bedeutet, der geliebten Person viel zu geben oder sich für sie in besonderem Maße einzusetzen. Zu Verdeutlichung wird Aria zitiert, der erzählte, wie er das Wort Liebe in seine Muttersprache übersetzt:

„Es gibt verschiedene Begriffe meiner Meinung nach, es kommt darauf an, in welcher Situation du das sagen möchtest. Wenn du jemanden von ganzem Herzen liebst, und es kommt die Situation, in der du ihr einfach sagen möchtest, dass du sie liebst, dann, (.) dann nimmst du einfach das Wort, das auf Dari heißt: Dost Dashtan. Du sagst, ich liebe dich, das heißt auf Dari übersetzt: Dostet Daram. So. Ähm (.) es gibt auch ein anderes Wort für Liebe, das heißt, (.) heißt ähm Eschq. Das ist ein Begriff, der allgemeine Liebe meint, äh, wenn du zum Beispiel ins Wörterbuch Persisch-Deutsch schaust, was Liebe heißt, dann steht da ganz sicher dieses Wort Eschq. Und dann kannst du auch die anderen Worte finden wie Dost Dashtan sowie (.) Muhabat.“ (Interview mit Aria am 22.11.2012)

Daraufhin fragte ich nach der Bedeutung des Ausdrucks *Muhabat*. Er antwortete:

„Ähm (.) Das ist auch eine Art von Liebe, aber das kommt [...] in einer Situation, wenn du sagen willst, ähm, wenn jemand für, wenn ICH zum Beispiel für meine Frau alles mache, alles gebe, ja? Dann sage ich, ich bin ein Mensch, der viel Muhabat gibt. Muhabat kann ich nicht ins Deutsche übersetzen. Da greife ich zum Wort Liebe, dann sage ich Muhabat ist Liebe, auf eine andere Art und Weise. Das ist nicht Dost Dashtan oder Eschq, das sind halt Sachen, die du gerne für deinen Partner machen möchtest. Die Sachen, die du für deine Lebenspartnerin gemacht hast, heißen Muhabat.“ (Interview mit Aria am 22.11.2012)

Anschließend bat ich ihn den Unterschied von *Eschq* und *Dost Dashtan* zu erklären. Er sagte: *„Eschq heißt, dass du jemanden von deinem ganzen Herzen liebst. Das GANZE, das ganze Paket würde ich sagen [er lacht] heißt Eschq. Da drinnen ist Muhabat, da drinnen ist Dost Dashtan, da drinnen ist alles, das Ganze heißt Eschq.“ (Interview mit Aria am 22.11.2012)* Im weiteren Verlauf des Gesprächs setzte Aria den Begriff *Eschq* mit der Liebe in Shakespeares *Romeo und Julia* gleich.

Zur Verwendung dieser Ausdrücke ist anzumerken, dass den Befragten zufolge die Bezeichnung *Muhabat* auch innerhalb der Familie, wie etwa in einer Eltern-Kind-Beziehung, verwendet wird. Die beiden anderen Begriffe fänden sich dagegen selten in Gesprächen zwischen Familienmitgliedern. Zu bemerken ist des Weiteren, dass es in

Dari auch einen Ausdruck für die Liebe auf den ersten Blick gibt: „*Aasheq Shodan*“ (Interview mit Kamal am 14.09.2012).

In informellen Gesprächen sowie in den Interviews vernahm ich mehrmals Kritik an der Verwendung des Wortes „Liebe“ im Deutschen. Liebe sei einmalig, weshalb man nicht für das Mögen von Dingen, wie etwa Autos, Speisen oder Musik, dasselbe Wort heranziehen solle: „*Ich glaube, die Liebe ist einmalig. Für mich ist die Liebe einmalig. [...] Das kannst du nicht wie bei einem Auto sagen: Ich liebe das Auto. Und dann siehst du ein anderes und sagst: Ich liebe DAS Auto.*“ (Interview mit Ramin am 24.11.2012)

Das Zeigen von romantischer Liebe, das im Folgenden behandelt wird, geschieht zumeist in einer Form, die der Begriff *Muhabat* am besten veranschaulicht. Auch ist an dieser Stelle auf Gesten hinzuweisen, die Liebe symbolisieren.

12.3. Gezeigte Liebe

Aus einigen informellen Gesprächen sowie aus Interviews ging hervor, dass Liebe für die untersuchte Diaspora ausmacht, dass man alles, was man zu geben und zu leisten imstande ist, füreinander tut. Dementsprechend wird Liebe in einer Ehe allen voran an der Bereitschaft gemessen, etwas darzubringen. Als *Muhabat* werden zum Beispiel die Essenszubereitung, die Instandhaltung der Wohnung, das Organisieren und/oder Finanzieren gemeinsamer Unternehmungen bzw. Reisen oder der Verzicht auf eigene Wünsche zugunsten der Pläne des anderen angesehen.

Das Ausdrücken von Zuneigung durch Körperkontakt bekam ich nur selten mit, da das Austauschen von Zärtlichkeit in der Öffentlichkeit als deplatziert gilt. Als besonders unangemessen gelten Liebkosungen zwischen den Eltern vor ihren Kindern und von jungen (Ehe-)Paaren vor ihren Eltern. In wenigen Situationen nahm ich jedoch das Zeigen von Zuneigung auf körperlicher Ebene war. So nutzte ein verlobtes Paar einmal die Gelegenheit, dass es sich mit mir alleine in einem Raum befand, um sich zu küssen und Händchen zu halten. Des Weiteren konnte ich Berührungen zwischen Eheleuten oder verlobten Paaren auf der zweiten Hochzeit, zu der ich eingeladen war, beobachten: Kurz vor dem Ende des Festes wurde ein Lied gespielt, zu dem die

Betreffenden einander umarmend tanzten. Darüber hinaus nahm ich zweimal wahr, wie sich Eheleute in einen anderen Raum begaben, um sich voneinander zu verabschieden.

Wie in Kapitel 3.2 erwähnt, gilt es zu berücksichtigen, dass Gefühle auch symbolischen Charakter annehmen können, wenn Verhaltensweisen als Ausdruck für eine gewisse Emotion betrachtet werden. Ein Beispiel für ein Liebessymbol in Österreich wären rote Rosen (vgl. Röttger-Rössler 2004: 98ff). Informellen Gesprächen zufolge wird in Afghanistan und in der untersuchten Diaspora das Küssen der Hand mit tiefer Liebe und Respekt assoziiert. Küsse man die Hand einer Person höheren Alters als man selbst - in der Regel handelt es sich dabei um Verwandte, wie Mutter, Vater, Tante, Onkel, Großeltern oder Schwiegereltern - zeuge das von Respekt und Zuneigung bzw. verwandtschaftlicher Liebe. Sichtbar wird das vor allem bei der Begrüßung. Wenn Eheleute einander die Hände küssen, sei das ein Symbol tiefer Liebe. Das geschehe jedoch weitaus weniger offenkundig. Als weiteres Symbol der romantischen Liebe fungiere das Schenken von Schmuck durch den Mann an die Frau. Das komme nicht nur in Ehen, sondern auch in vorehelichen Beziehungen sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora vor. Besonders beliebt seien Ketten und Ringe aus Gold.

Nachstehend erfolgt eine Auseinandersetzung mit romantischer Liebe auf der Ebene des Erzählens. Hierbei wird auf Idealvorstellungen von romantischer Liebe eingegangen und darauf verwiesen, dass gewisse Botschaften durch Gestik und Mimik vermittelt werden, um das direkte Beschreiben von Gefühlen zu umgehen.

12.4. Erzählte Liebe

In Erzählungen über die romantische Liebe erhielt ich vor allem Informationen über die vorherrschenden Idealvorstellungen. So geht aus den Resultaten der Forschung hervor, dass etwa ein Drittel der Befragten, und zwar Frauen wie Männer zu gleichen Teilen, romantische Liebe als etwas vom Körper Unabhängiges betrachtet.

Abdullah stellt das folgendermaßen dar:

„Wenn du liebst, heißt das, dass du nicht an Sex denkst. Eine echte Liebe heißt, dass du die Seele und nicht den Körper liebst. Wenn du denkst, aha sie ist 36 oder 26 oder so, dann ist das keine Liebe. Verstehst du, was ich meine? #Ja.# Wenn du den Körper siehst und den Körper mit deinen Augen misst, dann ist das nur ein Wunsch oder etwas, was du brauchst. (..) #Ein Begehren?# So etwas. Aber echte Liebe ist es, wenn du die Seele liebst. Du siehst die Seele nicht, aber du liebst sie. [...] Sexualität ist unser Wunsch. Wenn du eine Frau heiratest, dann ist es unsere Natur, unser Gefühl, dass du eine Frau heiraten sollst und Kinder machen und eine Familie [famy!] gründen. Aber wenn du liebst, dann denkst du nicht zuerst an den Menschenleib.“ (Interview mit Kamal am 14.09.2012)

Dagegen sind für etwa zwei Drittel der AkteurInnen romantische Liebe und Sexualität eng verbunden. Darüber hinaus wurde mir in informellen Gesprächen erzählt, dass völlige Hingabe für die geliebte Person zusammen mit Genügsamkeit die Vollkommenheit der romantischen Liebe darstelle. Asam erklärte das wie folgt: *„Ich möchte so eine Liebe haben: Wenn wir jeden Tag nur ein Stück Brot und ein Glas Wasser hätten und ich das mit meiner Geliebten teilen würde, dass das dann für uns beide reicht“* (Interview mit Asam am 01.11.2012).

Wie aus informellen Gesprächen hervorging, findet das Äußern der Gefühle für eine geliebte Person eher selten und ausschließlich unter vier Augen statt. Außerdem werden Emotionen kaum direkt angesprochen, sondern lediglich angedeutet. Es handelt sich demnach um etwas sehr Vertrauliches. Ahmed erzählte mir, dass das Ausdrücken von romantischer Liebe auf der sprachlichen Ebene oftmals mit Scham verbunden sei und dass es auch nicht in Frage komme, freiheraus mit seinen Freunden über derartige Gefühle zu sprechen:

„Es kommt auf die Situation an. Hier ist es so einfach. Die Leute sagen: ‚Ich liebe dich‘. Sie sagen es einfach. Aber bei uns sagen sie das nicht direkt. Ich habe noch nie in meinem Leben jemanden sagen hören ‚Dostet Daram‘ – also ‚Ich liebe dich‘ – weil das bei uns nicht so direkt gesagt wird. (..) Das ist wie ein Versteckspiel [er lacht]. Manche Leute (.) manche Leute schämen sich zu sehr. (..) Ich kann nicht direkt mit meinen Freunden darüber reden, was ich in der Liebe getan habe und so. Direkt kann ich das nicht sagen. (.) Ja, das ist speziell.“

(Interview mit Ahmed am 24.11.2012)

Das *Spezielle* manifestiert sich in gewissen immanenten Codes in Gestik und Mimik, anhand derer diejenigen, die entweder Teil der afghanischen Gesellschaft oder ihrer Diaspora sind oder aber sehr viel Zeit mit Angehörigen dieser verbringen, die Gefühle anderer ableiten können. Die Interpretation von Mimik und Gestik sowie das Beachten der genauen Wortwahl sind (auch im Fall von Gesprächen auf Deutsch) bei vertraulichen Themen sehr wichtig, da sie zum Verständnis des Gesagten gebraucht werden. So erzählten mir einige junge InformantInnen, dass sie gelegentlich mit ihren FreundInnen über Gefühle wie Sehnsucht, Anziehung oder Eifersucht sprechen. Dabei nutze man aber gewisse Zeichen und Signale, um sich mitzuteilen. So könne man auf – wie sie es formulierten – „*peinliches Reden*“ verzichten.

Bildet man sich vorschnell eine Meinung, würde man den Angehörigen der Diaspora in Wien und Graz vielleicht zuschreiben, dass ihr Umgang mit romantischer Liebe unter den von Levy (1973: 287ff) geprägten Begriff der *Hypokognition* (siehe Kapitel 3.1.1) fällt. Bei genauerer Betrachtung des Bereichs der gezeigten Liebe wird jedoch klar, dass Liebesgefühle nicht prinzipiell peripherisiert werden. Wie es Aria ausdrückt, ist *Muhabat* die wesentlichste Ausdrucksform romantischer Liebe: „*Das Wort Liebe wird nicht so oft gesagt, es wird mehr GEMACHT*“ (Interview mit Aria am 22.11.2012).

12.5. Zusammenfassung

Wie aus den erhobenen Daten hervorgeht, wird der romantischen Liebe sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora große Bedeutung beigemessen. Das steht in Kontrast zu den Ausführungen Knabes, Kamrans und Emadis, denen zufolge romantische Liebe in Afghanistan keine oder kaum Relevanz erhält (Knabe 1977: 281, Kamran 2008: 61; Emadi 2005: 172).

Als charakteristisch für romantische Liebe werden von den InformantInnen etwa Sehnsucht nach der geliebten Person, Fürsorge oder intensive Anziehung erachtet. Außerdem verfassen AkteurInnen zuweilen Lyrik für die geliebte Person. Das sind Aspekte, die auch Teil der Annahmen Endlemans (1989: 73) sowie Jankowiaks und Fischers (1992: 149ff; Jankowiak 1995: 4ff) über romantische Liebe sind.

Etwa ein Drittel der AkteurInnen glaubt an die Vorstellung von der mit der Heirat ohnehin aufkommende Liebe. Dieses Konzept ist nach Angaben aller InformantInnen in Afghanistan weit verbreitet. Da laut dem Islam vorbestimmt ist, wen man heiratet (vgl. Tapper 1991: 181), liege es in den Händen Allahs, romantische Liebe zwischen frisch Vermählten entstehen zu lassen. Die Ausführungen Kamrans, Emadis und Knabes, nach denen die Liebe in Afghanistan nicht wichtig oder unerwünscht ist, sind möglicherweise teils damit erklärbar, dass romantische Liebe in Afghanistan nicht unbedingt als Voraussetzung für eine Ehe betrachtet wird. Das bedeutet – auch vor dem Hintergrund des dargestellten Liebeskonzepts – jedoch nicht, dass der romantischen Liebe hinsichtlich der Qualität einer Ehe keine Relevanz zukommt. Auch ist damit zu rechnen, dass man sich emotional annähert, wenn das vom Umfeld erwartet wird (Rebhun 1995: 241 nach Dombrowski 2011: 53; Interview mit Ramin am 24.11.2012).

Manche Befragte glauben nicht daran, dass die Liebe mit der Heirat entsteht. Sie tendieren zu Formen der Eheanbahnung mit hohem Anteil an Selbstbestimmung in Bezug auf die EhepartnerInnenwahl und den Zeitpunkt der Heirat. Auffallend ist, dass Frauen häufiger von der Gültigkeit des Konzepts ausgehen als Männer. Manche Personen im Feld reflektierten mir gegenüber den Machtfaktor, der mit der Auffassung, dass romantische Liebe mit der Eheschließung ohnehin entstehe,

zusammenhänge. So ist etwa Ramin (Interview am 24.11.2012) der Ansicht, dass Eltern das Konzept dazu heranziehen, um die Akzeptanz einer Heiratsentscheidung bei einem Arrangement zu steigern.

Der Umgang mit romantischer Liebe wurde auf den drei Ebenen der benannten, gezeigten und erzählten romantischen Liebe betrachtet. Aus den erhobenen Daten geht hervor, dass das Zeigen romantischer Liebe die gängigste Form ihres Ausdrucks ist, da das direkte Äußern von Emotionen, die in den Bereich der romantischen Liebe fallen, oft von Scham besetzt ist (Interview mit Aria am 22.11.2012; Interview mit Ahmed am 24.11.2012). Für romantische Liebe, die sich darin manifestiert, sich umfassend für das Wohl der geliebten Person einzusetzen und viel für sie zu erbringen, gibt es in Dari den Begriff *Muhabat*. *Muhabat* kann u.a. in Form von Geschenken, Unternehmungen oder mittels der regelmäßigen oder einmaligen Übernahme von Arbeiten ausgedrückt werden. Auch können Gefühle symbolischen Charakter annehmen, wenn Verhaltensweisen als Ausdruck für diese erachtet werden (Röttger-Rössler 2004: 98ff). In Afghanistan sowie in der untersuchten Diaspora symbolisiert das Küssen der Hand Liebe und Respekt.

Nach der ausführlichen Darlegung der Forschungsergebnisse erfolgt in der Conclusio eine abschließende Betrachtung der bedeutendsten Resultate vor dem Hintergrund relevanter Publikationen.

13. Conclusio

Die vorliegende Arbeit hatte das Ziel, neue Erkenntnisse über die Heiratsanbahnung sowie Vorstellungen von Ehe und romantischer Liebe von Angehörigen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz zu erlangen. Durch eine ausführliche, qualitative Forschung konnten wertvolle Einsichten gewonnen und somit die Zielsetzung erreicht werden.

Bezugnehmend auf die Forschungsfrage ist hervorzuheben, dass Strategien der Heiratsanbahnung und Kriterien der EhepartnerInnenwahl vor allem davon abhängen, welche Form der Eheanbahnung bevorzugt wird. In Afghanistan ist die *arrangierte Ehe* die bevorzugte Form, während *selbstbestimmte Ehen* selten sind (Kamran 2008: 5). Auch in der untersuchten Diaspora finden sich wenige Ehen, deren Zustandekommen auf Selbstbestimmung basiert. Wie die Arbeit aber verdeutlichte, reicht es nicht aus, zwischen den Typen der *arrangierten* und der *selbstbestimmten Ehe* zu unterscheiden. So wird bei eingehender Betrachtung der im Forschungsfeld existierenden Formen der Eheanbahnung die Notwendigkeit deutlich, neben der *arrangierten* und der *selbstbestimmten* Anbahnung einer Ehe auch zwischen *als Arrangement getarnten, teilarrangierten und teilselbstbestimmten* Formen der Eheanbahnung zu differenzieren.

Hinsichtlich der EhepartnerInnenwahl hielt die afghanische Diaspora in Wien und Graz zumeist an den Werten und Vorstellungen, die sie auch in Afghanistan vertreten hatte, fest. So ist es für sie nach wie vor von Bedeutung, dass potentielle HeiratskandidatInnen aus einer *guten* Familie stammen. Auch die soziale Nähe zwischen Familien, von Tapper (1991) *closeness* genannt, ist für die EhepartnerInnenwahl maßgeblich. Jedoch haben Angehörige der untersuchten Diaspora bei der EhepartnerInnenwahl mehr Handlungsspielraum, als es in Afghanistan üblich ist. So entwickeln die AkteurInnen Strategien, um Regeln zu

umgehen und manipulieren ihr Umfeld, um ihre Interessen durchzusetzen. Gleichzeitig taktieren sie geschickt, um der gesellschaftlichen Erwartungshaltung dennoch zu entsprechen. Als Beispiel sind sogenannte *als Arrangement getarnte Ehen* zu nennen, bei denen verheimlicht wird, dass sie auf Selbstbestimmung gründen. Stattdessen wird vorgegeben, es handle sich um ein Arrangement.

Männliche Angehörige der untersuchten Diaspora haben zumeist mehr Autonomie bei der EhepartnerInnenwahl und der Festlegung des Zeitpunkts ihrer Heirat, als weibliche. So existieren häufig *teillarrangierte Ehen*, bei denen die EhepartnerInnenwahl für den Mann von Selbstbestimmung geprägt war, während die Ehe für die Frau ein Arrangement ist. Nicht selten kommt es vor, dass ein Akteur seine Familie bittet, die Ehe mit einer bestimmten Frau aus dem Herkunftsland zu arrangieren. Von den Gründen, die Beck-Gernsheim (2006: 117ff) für eine EhepartnerInnenwahl im Herkunftsland als wesentlich ausmachen konnte, und die teils auch bei Ballard (2008: 59ff) Erwähnung fanden, konnten durch die erhobenen Daten in der afghanischen Diaspora folgende als wesentlich identifiziert werden: Das Wohlstandsgefälle sowie (damit in Korrelation stehend) die restriktiven Immigrationsgesetze Österreichs, die Familienloyalität und die erhöhten Chancen am afghanischen Heiratsmarkt. Ausschlaggebend ist zudem die unsichere politische Lage in Afghanistan. Beck-Gernsheims Resümee (2006: 111) ist, dass die speziellen Lebensbedingungen, die in transnationalen Räumen entstehen, für die Entscheidung, eineN EhepartnerIn aus dem Herkunftsland zu wählen, maßgeblich sind. Die Forschungsergebnisse meiner Untersuchung bestätigen ihr Fazit. Deshalb bin ich wie Beck-Gernsheim der Ansicht, dass es nicht haltbar ist, die EhepartnerInnenwahl von Personen mit Migrationshintergrund in deren Herkunftsland, als Zeichen mangelnder Integration zu werten.

In öffentlichen Debatten und medialen Repräsentationen werden *arrangierte Ehen* schnell mit dem Konzept des *Zwangs* in Verbindung gebracht. Aus den Ergebnissen der empirischen Datenerhebung geht klar hervor, dass eine *arrangierte Ehe* nicht mit einer sogenannten *Zwangsehe* gleichgesetzt werden kann. Der *Zwang* zu einer Ehe wird oft als religiös motiviert aufgefasst (vgl. Strasser 2011 online). Der Koran verbietet es jedoch, jemanden gegen seinen Willen zu verheiraten (Knabe 2008: 53).

Es ist also zu bedenken, dass Religion auch politisiert werden kann (vgl. Polak 2012: 343). Daneben ist darauf hinzuweisen, dass ein großer Teil von dem, was im deutschen Sprachraum unter *Zwang* verstanden wird, auf etwas beruht, das auch in der Mehrheitsgesellschaft nicht frei von (sozialen) *Zwängen* ist. *Zwänge* sind vielfältig, treten in der Regel im Plural auf und werden nicht immer von einzelnen Personen oder familiären Kollektiven ausgeübt. Auch wirtschaftliche Nöte können *Zwänge* bedeuten. Darüber hinaus gibt es Menschen, die einer Ehe zustimmen, dies jedoch vorrangig zuliebe anderer Personen tun. Das eröffnet einen Graubereich, der es schwierig macht, *Zwänge* offen zu legen.

Frauen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz verfügen über mehr Mitbestimmungsrecht als in Afghanistan und zwar bezüglich der Wahl ihres Ehepartners sowie des Zeitpunkts der Eheschließung. Bezüglich der in Österreich geschlossenen Ehen deuteten keinerlei InformantInnen an, dass hinsichtlich ihrer Heirat Druck auf sie ausgeübt worden sei. Die Akteurinnen bevorzugen häufig *teilselbstbestimmte* Ehen, bei denen die EhepartnerInnenwahl selbstbestimmt erfolgt, das Einverständnis der Eltern zur Hochzeit jedoch maßgeblich ist. Neue Medien ermöglichen Frauen, sich der sozialen Kontrolle ihrer Familie zu entziehen. Vor allem das Internet erlaubt Frauen mehr Autonomie in ihrer (Ehe-) Partnerwahl. Über soziale Netzwerke, wie z.B. Facebook, können sie Kontakt zu potentiellen (Ehe-) Partnern herstellen und halten.

Grundsätzlich werden in der untersuchten Diaspora die Genderverhältnisse und –ideale in Richtung Steigerung der Geschlechteregalität modifiziert. Die Gleichbehandlung der Geschlechter ist vielen InformantInnen ein Anliegen. Geschlechteregalität ist gewiss noch nicht erreicht, es wäre aber auch verfälscht, davon auszugehen, dass diese innerhalb der österreichischen Aufnahmegesellschaft bereits erwirkt sei und die Ungleichheit der Geschlechter in Afghanistan und der Diaspora in Wien und Graz ausschließlich an Aspekten wie Kultur oder Religion festzumachen (vgl. Strasser 2007 online: 1).

Um Vorurteile und Verallgemeinerungen in öffentlichen Debatten und medialen Repräsentationen aufzuzeigen, legte ich einen Schwerpunkt meiner Forschung auf den Aspekt der Selbstbestimmung und stellte die Existenz einer Vielfalt von Formen der Eheanbahnung, die bezüglich des Ausmaßes an Selbstbestimmung *zwischen* einer *arrangierten* und einer *selbstbestimmten* Eheanbahnung angesiedelt ist, dar. Welche Form der Ehe bevorzugt wird, hängt von verschiedenen Einflussfaktoren ab. Diese können etwa gesellschaftliche und religiöse Institutionen, Geschlecht, Rechte und Status, aber auch familiäre Interessen, individuelle Gefühle, Erwartungen und Hoffnungen sein. Die genannten Komponenten sind miteinander auf unterschiedliche Weise verknüpft, woraus spezifische Kontexte entstehen, die auf eine Entscheidung hinsichtlich der EhepartnerInnenwahl wie auch der Form der Eheanbahnung einwirken (vgl. Duhamelle/Schlumbohm 2003: 19ff). Die erhobenen Daten zeigen, dass die Grenzen von selbstbestimmter EhepartnerInnenwahl und einem Arrangement in der sozialen Praxis verschwimmen. Wie erforderlich daher eine differenzierte Sichtweise nicht nur für ForscherInnen, sondern auch für die österreichische Öffentlichkeit ist, wird offenkundig, wenn man islamophobe und fremdenfeindliche Äußerungen in den Medien, politischen Debatten oder Wahlkampagnen hört, die zum Beispiel mit stereotypbeladenen Gleichsetzungen von arrangierter Ehe und Zwangsehe legitimiert werden (Waldis 2006: 5; Stepien 2008: 165, 168). Ich schließe mich daher der Forderung Sauers an, die verlangt, *„die spezifischen Gewaltformen gegen migrantische Frauen zu kontextualisieren“* (Sauer 2008: 52). Die Voraussetzung dafür sei, die Geschlechtergewalt nicht als in der Verworrenheit mit dem Kulturdiskurs befindlich aufzufassen, sondern beides getrennt zu betrachten. Nach ihr muss *„Geschlechtergewalt [...] in sich überschneidenden geschlechtsspezifischen, ethnischen und religiösen Herrschafts- und mithin Verletzungsstrukturen von Minderheitengruppen und Mehrheitsgesellschaft eingebettet werden.“* (Sauer 2008: 52) Dieser Auffassung pflichte ich bei.

Wie diese Arbeit außerdem aufzeigte, lassen sich arrangierte Ehen, auch wenn sie auf utilitaristischen Motiven basieren, keinesfalls als divergent zu Ehen, die auf romantischer Liebe gründen, betrachten (vgl. Waldis 2006: 5). Darstellungen, die ein Arrangement auf die Dimension des taktischen Verhaltens reduzieren (Waldis 2006: 5f), lassen sich mit den erhobenen Daten entkräften.

Nach Knabe (1977: 281), Emadi (2005: 172) und Kamran (2008: 61) gilt die romantische Liebe zwischen EhepartnerInnen in Afghanistan als entbehrlich. Da sich die InformantInnen gegenteilig äußerten, formuliert diese Arbeit den Ansatz, dass sowohl in Afghanistan als auch in der Diaspora die romantische Liebe eine große Rolle spielt. Ein Hinweis darauf ist der weit verbreitete Glaube daran, dass vorbestimmt ist, wen man heiratet (vgl. Tapper 1991: 181) und dass sich beim Eingehen der vorgesehenen Verbindung die romantische Liebe ohnehin entwickelt. Diese Vorstellung, die in der Arbeit *Die Liebe kommt* genannt wird, deutet darauf hin, dass romantische Liebe nicht immer als Voraussetzung für eine Eheschließung betrachtet wird, da ihr Entstehen ohnedies zu erwarten ist. Deshalb ist jedoch nicht davon auszugehen, dass der romantischen Liebe in der Ehe keine große Bedeutung zukommt.

AutorInnen wie Kohl (2001: 117) und Rebhun (1995: 241) führen an, dass das Erfahren romantischer Liebe dort stattfindet, wo es sozial erwünscht ist bzw. von der Gesellschaft erwartet wird. Laut den Forschungsergebnissen ist dem zuzustimmen. So spricht u.a. das Vorhandensein des Konzepts *Die Liebe kommt* dafür, dass die romantische Liebe zwischen EhepartnerInnen sozial erwünscht ist. Die romantische Liebe wird jedoch nicht freiheraus geäußert und in der Öffentlichkeit kaum gezeigt. Stattdessen wird sie darüber ausgedrückt, der geliebten Person etwas Gutes zu tun, wofür es in Dari eine eigene Bezeichnung gibt: *Muhabat*. Dabei handelt es sich nicht um ein Äquivalent zum deutschen Wort Liebe, mangels treffender Begriffe im Deutschen wird es jedoch als solche übersetzt. Die Existenz des Begriffs *Muhabat* und seine Bedeutung verdeutlichen, dass Röttger-Rössler (2004: 28) in ihrer Ansicht, dass Emotionen abhängig von sozialen und kulturellen Faktoren kategorisiert werden und Bedeutung erlangen, zuzustimmen ist. Für die kultur- und sozialanthropologische Erforschung von romantischer Liebe bedeutet das, dass die Betrachtung von spezifischen Klassifikationssystemen und Empfindungen, eingebunden in den Kontext und in soziale Beziehungsgefüge, nicht außer Acht gelassen werden darf (vgl. Röttger-Rössler 2004: 28f).

Wie Röttger-Rössler (2004: 99ff) schreibt, wirken bezüglich des Erlebens von romantischer Liebe zugleich kulturelle, soziale, individuelle und biologische Komponenten zusammen. Das legt das Vertreten einer Synthese zwischen der biologisch-universalistischen Position, der zufolge Emotionen vorrangig biologisch konstituiert sind, und dem konstruktivistischen Ansatz, nach dem Gefühle kulturell konstituiert sind, nahe.

Abschließend möchte ich mein großes Anliegen, Zwangsehen und Gewalt gegen Frauen nicht zu bagatellisieren, sondern dagegen vorzugehen, betonen. Es ist allerdings der strukturelle Charakter dieser Gewalt hervorzuheben (vgl. Sauer 2008: 52). Daher ist es keineswegs zielführend, die afghanische Diaspora – wie auch Gruppen von Personen mit Migrationshintergrund aus anderen Ländern – unter den Generalverdacht zu stellen, Gewalt gegen Frauen auszuüben (vgl. Sauer 2008: 50 ff). Strasser schreibt wie folgt über die Potenziale der Kultur- und Sozialanthropologie in der Migrationsforschung: *„Es ist wohl nun die Zeit für notwendige Einmischungen in politische Diskurse, in denen Konzepte zu Kultur, Ethnizität und transnationalen Beziehungen immer wieder vereinfacht werden und dann der Abwertung von unterschiedlichen Gruppen dienen.“* (Strasser 2012: 54) Diesen und weiteren Simplifizierungen begegnete ich mit einer empirischen Forschung in den Bereichen Heirat, Ehe und romantische Liebe. Mögen die Ergebnisse zu einer differenzierteren Sichtweise, zur Dekonstruktion von Stereotypen und zum Abbau von Stigmatisierung beitragen.

Quellenverzeichnis

Literatur

Abu-Lughod, Lila (1986): *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.

Amit, Vered (2000): Introduction. In: Amit, Vered (Hg.): *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge. 1-18.

Atteslander, Peter (2000): *Methoden der empirischen Sozialforschung*. Berlin: de Gruyter Studienbuch.

Ballard, Roger (2008): Inside and Outside: Contrasting Perspectives on the Dynamics of Kinship and Marriage in Contemporary South Asian Transnational Networks. In: Grillo, Ralph (Hg.): *The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe*. Imiscoe Research. Amsterdam: Amsterdam University Press. 37-70.

Batabyal, Amitrajeet (2001): On the likelihood of finding the right partner in an arranged marriage. *Journal of Socio-Economics* 33. 273-280.

Beck-Gernsheim, Elisabeth (2006): Transnationale Heiratsmuster und transnationale Heiratsstrategien. Ein Erklärungsansatz zur Partnerwahl von Migranten. *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*. Vol. 57. No. 2. 111-129.

Bell, Jim (1995): Notions of Romantic Love among the Taita of Kenya. In: Jankowiak, William R. (Hg.): *Romantic Passion: A Universal Experience?* New York: Columbia University Press. 152-165.

Bjerén, Gunilla (1997): Gender and Reproduction. In: Hammar, Tomas/Brochmann, Grete/Tamas, Kristof/Faist, Thomas (Hg.): *International Migration, Immobility and Development*. Oxford: Berg. 219-246.

Böcker, Anita (1995): Migration Networks: Turkish Migration to Western Europe. In: Van der Erf, Rob/Heering, Liesbeth (Hg.): Causes of International Migration. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities. 151-171.

Bourdieu Pierre (2005): Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital. In: Steinrück, Margareta (Hg.): Pierre Bourdieu. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA. 49-80.

Bourdieu, Pierre (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Chiari, Bernhard (2009): Der sowjetische Einmarsch in Afghanistan und die Besatzung von 1979 bis 1989. In: Chiari, Bernhard (Hg.): Wegweiser zur Geschichte Afghanistan. Paderborn: Schöningh. 3. Aufl. 61-74.

Clifford, James (1994): Diasporas. Cultural Anthropolgy 9: 302-38.

Cohen, Robin (1997): Global Diasporas: An Introduction. London: UCL Press.

Comaroff, John L. (1980): The Meaning of Marriage Payments. New York: Academic Press.

Denzin, Norman (1989): The research act: A theoretical introduction to sociological methods. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Dombrowski, Julia (2011): Die Suche nach der Liebe im Netz. Eine Ethnographie des Online-Datings. Bielefeld: Transcript.

Duhamelle, Christophe/Schlumbohm, Jürgen (2003): Eheschließungen im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts. Muster und Strategien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ekman, Paul/Friesen, Wallace (1975): Unmasking the Face. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Ekman, Paul (1972): Universals and Cultural Differences in Facial Expressions of Emotions. In: Cole, James K. (Hg.): Nebraska Symposium on Motivation. Lincoln: University of Nebraska Press. 207-285.

Ekman, Paul/Sorenson, Richard/Friesen, Wallace (1969): Pan-Cultural Elements in Facial Displays of Emotions. Science 164. 86-88.

Emadi, Hafizullah (2005): Culture and Customs of Afghanistan. Westport: Greenwood Press.

Endleman, Robert (1989): Love And Sex In Twelve Cultures. New York: Psyche Press.

Evans-Pritchard, Edward E. (1951): Kinship and Marriage among the Nuer. Oxford: Clarendon Press.

Flick, Uwe (2002): Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung. Hamburg: Rowohlt. 6. Aufl.

Gerlich, Judith (2011): Integration und Islam – ein Widerspruch? Bachelor-Arbeit. Universität Wien.

Glaser, Barney/Strauss, Anselm (1969): The Discovery of Grounded Theory. Chicago: University of Chicago Press.

Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina (1992): Towards a Transnational Perspective on Migration. Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered. New York: New York Academy of Sciences.

Grevemeyer, Jan-Heeren (1990): Afghanistan. Sozialer Wandel und Staat im 20. Jahrhundert. Berlin: VWB. 2. Aufl.

Gronke, Monika (2006): Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart. München: C.H. Beck. 2. Aufl.

Hammar, Tomas/Tamas, Kristof (1997): Why Do People Go or Stay? In: Hammar, Tomas/Brochmann, Grete/Tamas, Kristof/Faist, Thomas (Hg.): International Migration, Immobility and Development. Multidisciplinary Perspectives. Oxford/New York: Berg. 1-19.

Harré, Rom (1986): The Social Construction of Emotions. Oxford: Blackwell.

Harris, Helen (1995): Rethinking Polynesian Heterosexual Relationships: A Case Study on Mangaia, Cook Islands. In: Jankowiak, William R. (Hg.): Romantic Passion. A Universal Experience? New York: Columbia University Press. 95-127.

Harris, Marvin (1971): Culture, man, and nature. An introduction to general anthropology. New York: Crowell.

Herzog-Punzenberger, Barbara (2003): Die „2. Generation“ an zweiter Stelle? Soziale Mobilität und ethnische Segmentation in Österreich – eine Bestandsaufnahme. Verf. unter: <http://twoday.net/static/2g/files/2g.pdf> [19.01.2013]

Hugo, Graeme J. (1995): International Labor Migration and the Family: Some Observations from Indonesia. Asian and Pacific Migration Journal. Vol. 4. 273-302.

Janata, Alfred (1962/1963): Verlobung und Hochzeit in Kabul. Wien: Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde. Band 17/18. 59-72.

Jankowiak, William (1995): Introduction. In: Jankowiak, William (Hg.): Romantic passion. A universal experience? New York: Columbia University Press. 1-19.

Jankowiak, William/Fischer, Edward (1992): A Cross Cultural Perspective on Romantic Love. In: Ethnology 31. 149-155.

Johnstone, Penelope (2002): Islam. In: Bowker, John (Hg.): The Cambridge Illustrated History Of Religions. Cambridge: University Press. 270-303.

Kamran, Nadja (2008): Die afghanischen Hochzeitsriten in der Diaspora am Beispiel tadschikischer Migranten in Österreich und Deutschland. Diplomarbeit. Universität Wien.

Klein, Thomas (2001): Partnerwahl und Heiratsmuster: sozialstrukturelle Voraussetzungen der Liebe. Opladen: Leske und Budrich.

Knabe, Erika (1977): Frauenemanzipation in Afghanistan. Ein empirischer Beitrag zur Untersuchung von sozio-kulturellem Wandel und sozio-kultureller Beständigkeit. Afghanische Studien. Band 16. Meisenheim am Glan: Hain.

Kohl, Karl-Heinz (2001): Gelenkte Gefühle. Vorschriftsheirat, romantische Liebe und Determinanten der Partnerwahl. In: Meier, Heinrich/Neumann, Gerhard (Hg.): Über die Liebe. Ein Symposium. München/Zürich: Piper. 113-137.

Kohl, Karl-Heinz (1993): Ethnologie. Eine Einführung. München: C.H. Beck.

Lau, Janna (2006): Indian Love Story. In: Röttger-Rössler, Birgit/Engelen, Eva-Maria (Hg.): Tell me about love. Kultur und Natur der Liebe. Paderborn: mentis. 221-252.

Leach, Edmund R. (1961): Asymmetric Marriage Rules, Status Difference, and Direct Reciprocity: Comments on an Alleged Fallacy. *Journal of Anthropological Research*. Vol. 42/3. 397-405.

Lévi-Strauss, Claude (1981): Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Levy, Robert (1973): Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands. Chicago: University of Chicago Press.

Luhmann, Niklas (1982): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lutz, Catherine (1988): Emotion, Thought, and Estrangement: Emotions as Cultural Category. *Cultural Anthropology* 1 (3). 287-309.

Lynch, Owen (1990): Divine Passions. The Social Construction of Emotion in India. Delhi: Oxford University Press.

Malkki, Lisa (1995): Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tansania. Chicago: University of Chicago Press.

Margesin, Martin (2012): Virtual Expats. Vernetzung und transnationale Räume bei Auslandsentsandten internationaler Organisationen. Die soziale Organisation virtueller expatriate-Netzwerke in Wien. Diplomarbeit. Universität Wien.

Marienstrass, Richard (1989): On the notion of diaspora. In: Chaliand, Gérard (Hg.): Minority Peoples in the Age of Nation-States. London: Pluto. 119-25.

Markom, Christa (2009): Geschichte der Migrationsforschung: Interdisziplinäre Verflechtungen. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas. 29-49.

Marshall, Donald (1971): Sexual Behavior on Mangaia. In: Marshall, Donald/Suggs, Robert C. (Hg.): Human Sexual Behavior. New York: Basic Books. 103-162.

Mason, Jennifer (2002): Qualitative researching. London: Sage Publications. 1-48.

Mayring, Philipp (2002): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken. Weinheim/Basel: Beltz Verlag. 5. Aufl.

Mead, Margaret (1954): Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation. New York: Morrow. 7. Aufl.

Morgan, Lewis Henry (1871): Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family. Washington D.C.: Smithsonian Institution.

Müller, Ernst Wilhelm (1998): Sozialethnologie. In: Fischer, Hans (Hg.): Ethnologie. Einführung und Überblick. Berlin: Reimer. 4. Aufl. 137-170.

Müller, Ernst Wilhelm (1988): Cross-cousin. In: Hirschberg, Walter (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 89f.

Needham, Rodney (1961): Notes on the analysis of asymmetric alliance. Den Haag: Martinus Nijhoff.

O'Reilly, Karen (2009): Access. In: O'Reilly, Karen: Key Concepts in Ethnography. London: Sage Publications. 5-12.

Parkin, Robert/Stone, Linda (2004): Kinship and Family. An Anthropological Reader. Oxford: Blackwell.

Polak, Regina (2012): Religion im Kontext von Migration: mehr als ein Integrationsfaktor. In: Fassmann, Heinz/Dahlvik, Julia (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Ein Reader. Wien: Vienna University Press. 2. Aufl. 315-347.

Potkanski, Monika (2011): Afghanische Diaspora in Österreich. In: Janda, Alexander/Taucher, Wolfgang/Vogl, Mathias (Hg.): AfPak. Afghanistan, Pakistan und die Migration nach Österreich. Wien: Österreichischer Integrationsfonds. 119-127.

Prager, Laila (2010): Die 'Gemeinschaft des Hauses'. Religion, Heiratsstrategien und transnationale Identität türkischer Alawi-/Nusairi-Migranten in Deutschland. Berlin: LIT Verlag.

Rassoul, Muhammad (1983): Die Scheidung nach islamischem Recht. Köln: Verlag Islamische Bibliothek. 2. Aufl.

Rasuly, Sarajuddin (1990): Strukturwandel des politischen Systems. „Modernisierung“ in Afghanistan von 1919-1973. Diss. Universität Wien.

Rasuly-Paleczek, Gabriele (1996): Widerstand und Vermittlung: Lokale Herrschaft und staatliche Politik in Afghanistan. In: Kolland, Franz/Pilz, Erich/Schedler, Andreas/Schicho, Walter (Hg.): Staat und zivile Gesellschaft. Beiträge zur Entwicklungspolitik in Afrika, Asien und Lateinamerika. Historische Sozialkunde 8. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel. 183-201.

Rasuly-Paleczek, Gabriele (1994): Verwandtschaft und Heirat als Mittel zur Festigung von Macht und Einfluß. In: Fragner, Bert G./Hoffmann, Birgit (Hg.): Bamberger Mittelasienstudien. Islamkundliche Untersuchungen. Band 149. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. 193-216.

Rebhun, Linda-Anne (1995): Language of Love in Northeast Brazil. In: Jankowiak, William R. (Hg.): Romantic Passion. A Universal Experience? New York: Columbia University Press. 239-262.

Reichel, David/Hofmann, Martin (2011): Migrationsströme aus Afghanistan und Pakistan nach Europa und Österreich. In: Janda, Alexander/Taucher, Wolfgang/Vogl, Mathias (Hg.): AfPak. Afghanistan, Pakistan und die Migration nach Österreich. Wien: Österreichischer Integrationsfonds. 9-28.

Rosaldo, Michelle (1984): Toward an Anthropology of Self and Feeling. In: Shweder, Richard A./LeVine, Robert (Hg.): Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 137-157.

Rosaldo, Michelle/Collier, Jane (1981): Politics and Gender in Simple Societies. In: Ortner, Sherry/Whitehead, Harriet (Hg.): Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge: Cambridge University Press. 275-329.

Rösel, Jakob (2003): Afghanistan. In: Gieler, Wolfgang (Hg.): Handbuch der Ausländer- und Zuwanderungspolitik. Von Afghanistan bis Zypern. Münster: Lit-Verlag. 14-23.

Röttger-Rössler, Birgitt (2004): Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien. Göttinger Studien zur Ethnologie. Bd.12. Münster: Lit-Verlag.

Salat, Josef (1988): Ehe. In: Hirschberg, Walter (Hg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 108-110.

Sauer, Birgit (2008): Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um „traditionsbedingte“ Gewalt. In: Sauer, Birgit/Strasser, Sabine (Hg.): Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus. Wien: Promedia Verlag & Südwind. 49-62.

Schetter, Conrad (2004): Kleine Geschichte Afghanistans. München: C.H. Beck.

Schlehe, Judith (2003): Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer. 71-94.

Schirmmacher, Christine/Spuler-Stegemann, Ursula (2006): Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. München: Goldmann.

Schöttes, Martina (1995): Frauen auf der Flucht. Weibliche Flüchtlinge im deutschen Exil. Berlin: Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung. Band 2.

Shapiro, Warren (1997): Marriage. In: Barfield, Thomas (Hg.): The Dictionary of Anthropology. Oxford: Blackwell. 304-307.

Sheffer, Gabriel (2003): Diaspora Politics. At home abroad. Cambridge: Cambridge University Press.

Six-Hohenbalken, Maria (2009): Religionen in Bewegung. In: Six-Hohenbalken, Maria/ Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: Facultas. 247-263.

Steiner, Martina (2009): Interkulturelle Kompetenz aus anthropologischer Perspektive. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas. 266-283.

Stepien, Anna (2008): The Dream of Family. Muslim Migrants in Austria. In: Grillo, Ralph (Hg.): The Family in Question. Immigrant and Ethnic Minorities in Multicultural Europe. Imiscoe Research. Amsterdam: Amsterdam University Press. 165-186.

Strasser, Elisabeth (2009): Was ist Migration? Zentrale Begriffe und Typologien. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas. 15-28.

Strasser, Sabine (2012): Über Grenzen verbinden: Migrationsforschung in der Sozial- und Kulturanthropologie. In: Fassmann, Heinz/Dahlvik, Julia (Hg.): Migrations- und Integrationsforschung – multidisziplinäre Perspektiven. Ein Reader. 2. Aufl. Wien: Vienna University Press. 35-59.

Strasser, Sabine (2009): Transnationale Studien: Beiträge jenseits von Assimilation und „Super-Diversität“. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas. 70-92.

Tapper, Nancy (1991): Bartered Brides. Politics, gender and marriage in an Afghan tribal society. Cambridge: University Press.

Titscher, Stefan/Wodak, Ruth/Meyer, Michael/Vetter, Eva (1998): Methoden der Textanalyse. Leitfaden und Überblick. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Tošić, Jelena/Kroner, Gudrun/Binder, Susanne (2009): Anthropologische Flüchtlingsforschung. In: Six-Hohenbalken, Maria/Tošić, Jelena (Hg.): Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte. Wien: facultas. 110-126.

Waldis, Barbara (2006): Introduction: Marriage in an Era of Globalisation. In: Waldis, Barbara/Byron, Reginald (Hg.): Migration and Marriage. Heterogamy and Homogamy in a changing world. Wien: Lit-Verlag. 1-19.

Watts, Susan J. (1983): Marriage Migration: A Neglected Form of Long Term Mobility. International Migration Review. Vol. 17. No. 4. 682-698.

Westermarck, Edward (1891): The History of Human Marriage. London: Macmillan & Co.

Wilcox, Bradford W./Nock, Steven L. (2006): What's Love Got To Do With It? Equality, Equity, Commitment and Women's Marital Quality. Social Forces. Volume 84. Number 3. The University of North Carolina Press. 1321-1345.

Wörmann, Silke (2003): Afghanische Frauen zwischen Islam und Sozialismus. Gesellschaftliche Realitäten von 1920 bis 2001. Marburg: Tectum.

Zimmermann, Christian/Klinkhammer, Frank (2006): Von der Ketuba bis zur grenzüberschreitenden Kindesentführung. Das Oberlandesgericht Düsseldorf und das internationale Familienrecht. In: Paulsen, Anne-José/Leupertz, Stefan/Scholten, Hans-Joseph 100 Jahre Oberlandesgericht Düsseldorf. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag. 301-310.

Zips, Werner (2007): Das Stachelschwein erinnert sich. Ethnohistorie als praxeologische Strukturgeschichte. Wien: facultas. 2. Aufl.

Zonabend, Françoise (2004): Marriage. In: Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Hg.): Encyclopedia Of Social And Cultural Anthropology. London/New York: Routledge. 350-352.

Internetquellen

Bialczyk, Agata (2008): 'Voluntary repatriation' and the case of Afghanistan: a critical examination. Oxford: Refugee Studies Centre. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5058 [09.03.2013]

Bundesministerium für Inneres: Asylstatistik 2012. Verf. unter: http://www.bmi.gv.at/cms/BMI_Asylwesen/statistik/files/2012/Asylstatistik_Jaenner_2012.pdf [10.03.2013]

De Berry, Jo/Fazili, Anahita/Farhar, Said/Nasiry, Fariba/Hashemi, Sami/Hakimi, Mariam (2003): The children of Kabul: discussions with Afghan families. Boston: Tufts University. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:2831 [09.03.2013]

Diaz, Mary/Johal, Ramina (2003): Emerging challenges: Closing gaps in the protection of Afghan women and girls. A report on the Women's Commission for Refugee Women and Children's mission to Pakistan and Afghanistan. Women's Commission for Refugee Women and Children. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:2290 [13.03.2013]

Die Welt Online (2014): Afghanische Streithähne teilen sich die Macht. Verf. unter: <http://www.welt.de/politik/ausland/article132459389/Afghanische-Streithaehne-teilen-sich-die-Macht.html> [28.09.2014]

Frankfurter Allgemeine Zeitung (2009): EU wirft Karzai Wahlfälschung vor. Verf. unter: www.faz.net/aktuell/politik/ausland/afghanistan-eu-wirft-karzai-wahlfaelschung-vor-1855796.html [14.12.2012]

Gaur Singh, Deepali (2010): Afghan Women in the Diaspora: Surviving Identity and Alienation. NTS-Asia Research Paper No. 4. Singapur: RSIS Centre for Non-Traditional Security (NTS). Verf. unter: http://www.rsis.edu.sg/nts/HTML-Newsletter/Report/pdf/NTS-Asia_RP_Deepali.pdf [20.01.2013]

Halbmayer, Ernst: Einführung in die empirischen Methoden der Kultur- und Sozialanthropologie. Lernunterlage. Universität Wien. Verf. unter: www.univie.ac.at/ksa/elearning/cp/ksamethoden/ksamethoden-full.html [19.01.2013]

Kronenzeitung (2010): Sabatina – allein gegen Ehrenmorde und Zwangsheirat. Verf. unter: http://www.krone.at/Welt/Sabatina_-_allein_gegen_Ehrenmorde_und_Zwangsheirat-In_staendiger_Angst-Story-230080 [28.01.2013]

Lukas, Helmut/Schindler, Vera/Stockinger, Johann (1993-1997): Interaktives Online-Glossar: Ehe, Heirat und Familie. Verw. Einträge: Ehe, Heirat, Arrangierte Heirat, Heiratsverbote, Inzest, Polygamie, Polyandrie, Polygynie, Parallelkusinenheirat, Patri-, Matri- und Bilaterale Kreuzkusinenheirat. Verf. unter: <http://www.univie.ac.at/ksa/cometh/glossar/heirat/> [06.12.2012]

Lacopino, Vincent/Rasekh, Zora (1998): The Taliban's War on Women. A Health and Human Rights Crisis in Afghanistan. Boston/Washington DC: Physicians for Human Rights Verf. unter: https://s3.amazonaws.com/PHR_Reports/afghanistan-taliban-war-on-women-1998.pdf [08.10.2013]

Mandelbaum Verlag (2011): Leila und Madschnun. Verf. unter: <http://www.mandelbaum.at/books/791/7321> [04.10.2013]

Perlman Robinson, Jenny/Alpar, Shogufa (2009): Hope and opportunities for young people. Oxford: Refugee Studies Centre. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5094 [09.03.2013]

Saboory, Mohammad H./Yassari, Nadjma (2005): Family Structures and Family Law in Afghanistan. A Report of the Fact-Finding Mission to Afghanistan. Hamburg: Max Planck Institute for Foreign Private Law and Private International Law. Verf. unter: http://www.mpipriv.de/shared/data/pdf/mpi-report_on_family_structures_and_family_law_in_afghanistan.pdf [08.01.2012]

Savage, Kevin/Delesgues, Lorenzo/Martin, Ellen/Ulfat, Gul Pacha (2007): Corruption perceptions and risks in humanitarian assistance: an Afghanistan case study. London: Humanitarian Policy Group. Overseas Development Institute. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5723 [09.03.2013]

Schirmacher, Christine (2009): Shiiten und Sunniten - Unterschiede islamischer „Konfessionen“. Verf. unter: <http://www.islaminstitut.de/uploads/media/Schiiten.pdf> [20.12.2012]

Schmeidl, Susanne (2009): Repatriation to Afghanistan: durable solution or responsibility shifting? Oxford: Refugee Studies Centre. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5078 [09.03.2013]

Spiegel Online (2014): Stichwahl: Afghanistan entscheidet über Präsidentenamt. Verf. unter: www.spiegel.de/politik/ausland/afghanistan-abdullah-und-ghani-in-stichwahl-um-karsai-nachfolge-a-966348.html [18.05.2014]

Spiegel Online (2012): Betrugsvorwürfe: Karzai will Ausländer aus Wahlkommission verbannen. Verf. unter: www.spiegel.de/politik/ausland/karzai-will-auslaender-aus-wahlkommission-in-afghanistan-verbannen-a-862083.html [14.12.2012]

Staver, Anne (2008): Family Reunification: A Right for Forced Migrants? Oxford: Refugee Studies Centre. Working Papers Series No. 51. Verf. unter: http://repository.forcedmigration.org/show_metadata.jsp?pid=fmo:5063 [09.03.2013]

Strasser, Sabine (2011): Migrantinnen kommen oft in die Zwickmühle. Interview mit der Zeitung Der Standard. Verf. unter: <http://derstandard.at/1315005669663/Interview-Migrantinnen-kommen-oft-in-die-Zwickmuehle> [13.03.2013]

Strasser, Sabine (2007): Sichtbare Unterschiede? Geschlechtergleichheit als Mittel der Differenzierung. Textauszug. Verf. unter: http://www.photo-suja.net/wp-content/uploads/2008/01/text_sabinestrasser_2007.pdf [26.01.2013]

Tošić, Jelena/Binder, Susanne (2003): Flüchtlingsforschung. Sozialanthropologische Ansätze und genderspezifische Aspekte. SWS-Rundschau. Vol. 4. 450-472. Verf. unter: www.sws-rundschau.at/archiv/SWS_2003_4_Binder-Tosic.pdf [08.03.2013]

United Nations (1998): Recommendations on Statistics of International Migration. Revision 1. Statistical Papers Series M. No. 58. Rev. 1. New York: United Nations. Verf. unter: http://unstats.un.org/unsd/publication/SeriesM/SeriesM_58rev1E.pdf [05.10.2013]

Vertovec, Steven (2000): Religion and Diaspora. Oxford: Institute of Social & Cultural Anthropology. University of Oxford. Conference Paper. Verf. unter: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Vertovec01.PDF> [05.10.2013]

Witt, Harald (2001): Forschungsstrategien bei quantitativer und qualitativer Sozialforschung [36 Absätze]. Forum Qualitative Sozialforschung/Forum Qualitative Social Research. 2(1). Verf. unter: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/969> [15.03.2012]

Wassertheurer, Elisabeth: Chamsa von Nizami. Virtuelles Museum islamischer Kunst Wien. Verf. unter: <http://homepage.univie.ac.at/ebba.koch/16jh/chamsa.htm> [29.12.2012]

Interviews

Ahmed (24.11.2012): Interview. Graz.
Ajmal (10.11.2012): Interview. Wien.
Aria (22.11.2012): Interview. Graz.
Asam (01.11.2012): Interview. Wien.
Baran (11.10.2012): Interview. Wien.
David (22.11.2012): Interview. Graz.
Farima (10.11.2012): Interview. Wien.
Kamal (14.09.2012): Interview. Wien.
Laila (14.09.2012): Interview. Wien.
Nadea (01.10.2012): Interview. Wien.
Ramin (24.11.2012): Interview. Graz.
Roya (24.11.2012): Interview. Graz.
Shamel (23.11.2012): Interview. Graz.
Tamin (24.11.2012): Interview. Graz.
Tawab (14.09.2012): Interview. Wien.

Anhang

Informationen zum Zitieren aus den Transkriptionen

Thema	Beispiel	Erläuterung
Zitierte Worte der Befragten	„ <i>Zur Hochzeitsfeier kommen 500 Gäste.</i> “	Kursiv geschrieben und in Anführungszeichen gesetzt
Betonung	UNwahrscheinlich, MOMENTAN	Großschreibung des betonten Wortes, der betonten Silbe
Pause	(.) (..)	Für kurze Pausen Für längere Pausen
Unverständliche Textpassage	(10 sec. unv.)	Mit Zeitangabe
Simultansprechen	Und #dann sagte sie# #was genau#	Kennzeichen durch Doppelkreuze
Prosodische bzw. para-sprachliche Merkmale	[er seufzt], [sie lacht]	Situationsbeschreibung in eckigen Klammern

Interviewleitfaden

Fragen an alle Interviewpartnerinnen und -partner³⁵:

- Wie übersetzt du das Wort Liebe ins Dari?
- Was verstehst du darunter?
- Gibt es auch andere Interpretationen?
 - Wenn ja, welche?
- Gibt es noch andere Ausdrücke in Dari, die eng mit Liebe zu tun haben?
 - Wenn ja, welche?
- Was ist deiner Meinung nach eine Liebesgeschichte? Kennst du welche?
 - Wenn ja, kannst du ein Beispiel erzählen?

Bei Teenagern zusätzlich folgende Fragen:

- Hast du eine Freundin/einen Freund?
 - Wenn ja, erzähle mir bitte ein bisschen von ihr/ihm.
 - Wenn ja, kannst du dir vorstellen sie/ihn zu heiraten?
 - Wenn ja, wissen deine Eltern davon? Wenn ja, wie gehen sie damit um?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Schaut du dich bereits nach einer möglichen Ehepartnerin/einem möglichen Ehepartner um?
 - Wenn ja, wo und wie machst du das?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Was sagen deine Eltern dazu?
- Wie stellst du dir deine Ehe vor?
- Wie möchtest du gerne die gemeinsame Freizeit mit deiner zukünftigen Ehefrau/deinem zukünftigen Ehemann gestalten?
- Wie sollte er/sie deiner Meinung nach sein?
- Worauf legen deine Eltern bei deiner zukünftigen Ehepartnerin/deinem zukünftigen Ehepartner Wert?
- Kannst du dir vorstellen, jemanden aus deiner Familie zu heiraten?

³⁵ Oftmals war die Art der Fragestellung von Antworten auf vorherige Fragen abhängig.

- Wie übersetzt du Brautpreis ins Dari? Welche Bedeutung hat dieser Begriff?
- Welchen Stellenwert hat der Brautpreis für dich persönlich?
- Welchen Stellenwert hat Religion in deinem Leben?
- Ist es wichtig für dich, dass deine zukünftige Ehefrau/dein zukünftiger Ehemann Muslimin/Muslim ist?
 - Wenn ja, warum?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Ist es wichtig für dich, dass deine zukünftige Ehefrau/dein zukünftiger Ehemann aus Afghanistan kommt?
 - Wenn ja, warum?
 - Wenn ja, bevorzugst du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner, die/der in Afghanistan lebt und im Zuge der Heirat nach Österreich kommt oder magst du lieber eine Frau/einen Mann heiraten, die/der selbst migriert ist und schon mehrere Jahre in Österreich lebt?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Wir wären nun am Ende des Interviews. Möchtest du noch etwas hinzufügen?

Fragen an verheiratete und verlobte Personen

- Wie hast du deine Ehepartnerin/deinen Ehepartner kennengelernt bzw. wann hast du sie/ihn das erste Mal gesehen?

Bei Arrangement und jeweils abhängig von der Antwort auf vorherige Fragen:

- Wie kam das Arrangement zu Stande?
- Wer war am Arrangement beteiligt?
- Wer hat entschieden, dass du sie/ihn heiraten sollst?
- Aus welchem Grund glaubst du hat der-/diejenige so entschieden?
- Wie hast du davon erfahren, dass du sie/ihn heiraten sollst?
- Wie hast du dich da gefühlt?

Bei selbstbestimmter Wahl der Ehepartnerin/des Ehepartners:

- Wie haben deine Eltern davon erfahren und wie haben sie reagiert?
- Wie haben die Eltern deiner Frau/deines Mannes bzw. deiner/deines Verlobten davon erfahren und wie haben sie reagiert?
- Wann und wie habt ihr über das Heiraten gesprochen?
- Wie hast du dich dabei gefühlt?
- Warum wolltest du genau deine Frau/deinen Mann heiraten?

Wenn die Ehepartnerin/der Ehepartner aufgrund der Heirat nach Österreich kam:

- Wolltest du gerne jemanden heiraten, die/der im Ausland lebt? Wenn ja, warum?
Wenn nein, warum nicht?
- Wurdest du über das Leben in Österreich informiert? Wenn ja, was wurde dir gesagt?
- Wie übersetzt du Brautpreis ins Dari?³⁶ Welche Bedeutung hat dieser Begriff?
- Hast du für deine Ehefrau eine *mahr* bezahlt? Bzw. Hat dein Ehemann eine *mahr* bezahlt?
 - Wenn ja, was wurde bezahlt? Wer hat über die Höhe der *mahr* entschieden? Wie konntest du/wie konnte dein Mann die *mahr* aufbringen? Wie wichtig ist dir der Brautpreis?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Was ist für dich in deiner Ehe wichtig?
- Wie verbringst du die Zeit mit deiner Frau/deinem Mann am Liebsten?
- Bist du mit deiner Frau/deinem Mann glücklich?
 - Wenn ja, was macht dich glücklich?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Was schätzt du besonders an deiner Frau/deinem Mann?
- Was macht eine gute Ehe für dich aus?
- Welches Verhalten deiner Ehefrau/deines Ehemannes würde dich enttäuschen und warum?

³⁶ Die Antwort lautete stets *mahr*.

- Wie würdest du die Gefühle gegenüber deiner Partnerin/deinem Partner vor der Ehe bzw. Verlobung beschreiben?
- Haben sich deine Gefühle ihr/ihm gegenüber verändert? Wenn ja, wie? Wenn nein, warum nicht? Wie fühlst du heute für sie/ihn?

Wenn das das Konzept Die Liebe kommt noch nicht zur Sprache kam:

— Du hast während der letzten Wochen öfter zu mir gesagt, dass *die Liebe kommt*. Was meinst du genau damit? Oder: Während der letzten Wochen wurde mir öfter erklärt, dass *die Liebe kommt*. Was verstehst du darunter?

- Hast du Ängste, was deine Ehepartnerin/deinen Ehepartner betrifft?
 - Wenn ja, welche?
- Bist du manchmal eifersüchtig?
 - Wenn ja, was macht dich besonders eifersüchtig?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Du hast mir gerade erzählt, wie du deine Frau/deinen Mann kennengelernt hast bzw. wie du deiner Frau/deinem Mann das erste Mal begegnet bist. Welche Möglichkeiten gibt es sonst noch eine Ehepartnerin/einen Ehepartner zu finden?

Wenn der/die Befragte bereits Kinder hat:

- Hast du Pläne, was die Heirat deines Kindes/deiner Kinder angeht?
 - Wenn ja, welche?
 - Wenn nein, warum? Wie stellst du dir vor, dass deine Tochter/dein Sohn eine Ehepartnerin/einen Ehepartner findet?
 - Gegebenenfalls: Gilt das für deine Tochter bzw. deinen Sohn gleichermaßen?
- Welchen Stellenwert hat Religion in deinem Leben?
- War es wichtig für dich, dass deine Ehefrau/dein Ehemann Muslimin/Muslim ist?
 - Wenn ja, warum?
 - Wenn nein, warum nicht?

- War es wichtig für dich, dass deine Ehefrau/dein Ehemann aus Afghanistan kommt?
- Wenn ja, warum?
- Wenn nein, warum nicht?

Wenn ja und abhängig von der Antwort auf vorherige Fragen:

- Hast du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner bevorzugt, die/der bis zu eurer Heirat in Afghanistan lebte? Wenn ja, warum?
 - Hast du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner bevorzugt, die/der selbst afghanischen Migrationshintergrund hat, aber schon lange in Österreich lebt? Wenn ja, warum?
 - Wie du mir erzählt hast, kamst du wegen deiner Heirat nach Österreich. Wolltest du gerne jemanden heiraten, die/der im Ausland lebt? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht?
- Was ist deine Meinung dazu, wenn jemand mit mehreren Frauen verheiratet ist?
 - Welche Vor- und Nachteile hat das?
 - Du hast mir vorhin erzählt, wie du deine Frau/deinen Mann kennengelernt hast bzw. wie du deine Frau/deinen Mann zum ersten Mal gesehen hast. Im Vergleich dazu, wie wählen Österreicherinnen/Österreicher ihre Ehepartnerin/ihren Ehepartner aus?
 - Wie ist deine Haltung zu Scheidung?
 - Hast du Freundinnen/Freunde oder Kolleginnen/Kollegen, die geschieden sind?
 - Wenn ja, was sagst du dazu?
 - Was meinst du, warum in Österreich so viele Ehen geschieden werden?
 - Wir wären nun am Ende des Interviews. Möchtest du noch etwas hinzufügen?

Interviewleitfaden für unverheiratete, volljährige Personen

- Bist du in einer Beziehung?
 - Wenn ja, erzähle mir bitte ein bisschen von deiner Partnerin/deinem Partner.
 - Wie habt ihr euch kennengelernt?
 - Wenn ja, kannst du dir vorstellen sie/ihn zu heiraten? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht?
 - Wenn ja, was gefällt dir an ihr/ihm?
 - Was empfindest du für sie/ihn?
 - Wenn ja, wissen deine Eltern davon? Wenn ja, wie gehen sie damit um? Wenn nein, warum erzählst du es ihnen nicht?
 - Wenn nein, warum nicht?

Wenn die/der Befragte Single ist oder sich ohne Heiratsabsichten in einer Beziehung befindet:

- Bist du momentan auf der Suche nach einer Ehepartnerin/einem Ehepartner?
 - Wenn nein, warum nicht?
- Wie stellst du dir deine zukünftige Frau/deinen zukünftigen Mann vor?
- Wie stellst du dir deine Ehe vor?
- Was macht eine gute Ehe für dich aus?
- Wie möchtest du gerne die gemeinsame Freizeit mit deiner zukünftigen Ehefrau/deinem zukünftigen Ehemann gestalten?
- Welches Verhalten deiner zukünftigen Frau/deines zukünftigen Mannes würde dich enttäuschen und warum?
- Was glaubst du, wie sich deine Eltern deine zukünftige Frau/deinen zukünftigen Mann vorstellen?
- Welche Rolle spielt deine Familie bei der Suche nach einer Ehepartnerin/einem Ehepartner?
- Kannst du dir vorstellen, jemanden aus deiner Familie zu heiraten?

Abhängig von den Antworten auf vorherige Fragen:

- Kannst du dir vorstellen, dass dir deine Eltern deine Ehefrau/deinen Ehemann aussuchen? Wenn ja, unter welchen Voraussetzungen würdest du zustimmen? Wenn nein, warum nicht?
- Hast du schon Vorschläge von deinen Eltern bekommen, wen du heiraten könntest?

Wenn für die Befragte/den Befragten eine arrangierte Heirat geplant ist:

- Du hast mir gerade erzählt, dass deine Familie eine Ehepartnerin/einen Ehepartner für dich sucht. Was hältst du davon?
- Hast du bestimmte Hoffnungen, wen deine Familie für dich aussucht? Wenn ja, wen und warum sie/ihn? Wenn nein, wie stellst du dir deine zukünftige Frau/deinen zukünftigen Mann vor?

Gegebenenfalls:

- Warum hat deine Familie sie/ihn für dich ausgewählt?
- Hättest du dir auch vorstellen können, selber deine zukünftige Frau/deinen zukünftigen Mann zu suchen?
 - Wenn ja, wie hättest du das gemacht?
 - Wenn nein, warum nicht?

Bei (teil-)selbstbestimmter Wahl der Ehepartnerin/des Ehepartners:

- Welche Möglichkeiten hast du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner zu finden?
- Was hältst du davon, deine Ehepartnerin/deinen Ehepartner im Internet zu suchen?
- Wie kommst du auf Hochzeitsfeiern, Konzerten und anderen Veranstaltungen mit einer möglichen Ehepartnerin/einem möglichen Ehepartner in Kontakt?
- Wie teilst du es deinen Eltern mit, wenn du jemanden gefunden hast, die/den du heiraten willst?

- Wie wird es den Eltern deiner Ehepartnerin/deines Ehepartners mitgeteilt?
- Was passiert, wenn die Eltern gegen eine Hochzeit sind?
- Wie übersetzt du Brautpreis ins Dari? Welche Bedeutung hat dieser Begriff?
- Welchen Stellenwert hat die *mahr* für dich persönlich?

Gegebenenfalls und nur bei männlichen Befragten:

- Wer entscheidet über die Höhe des Brautpreises?
- Wie kannst du den Brautpreis aufbringen?
- Hast du schon mal Liebe oder ein ähnliches Gefühl empfunden?
 - Wenn ja, magst du mir davon erzählen?
 - Wenn ja, was hat dir an ihr/ihm gefallen?
 - Wenn ja, wolltest du sie/ihn gerne heiraten? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht?
- Welche Bedeutung hat Liebe für eine Ehe?
- Während der letzten Wochen wurde mir öfter erklärt, dass mit der Heirat *die Liebe kommt*. Was verstehst du darunter?
- Welchen Stellenwert hat Religion in deinem Leben?
- War es wichtig für dich, dass deine Ehefrau/dein Ehemann Muslimin/Muslim ist?
 - Wenn ja, warum?
 - Wenn nein, warum nicht?
- War es wichtig für dich, dass deine Ehefrau/dein Ehemann aus Afghanistan kommt?
 - Wenn ja, warum?
 - Wenn nein, warum nicht?

Wenn ja und abhängig von vorherigen Antworten:

- Hast du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner bevorzugt, die/der bis zu eurer Heirat in Afghanistan lebte? Wenn ja, warum?
- Hast du eine Ehepartnerin/einen Ehepartner bevorzugt, die/der selbst afghanischen Migrationshintergrund hat, aber schon lange in Österreich lebt? Wenn ja, warum?

- Wie du mir erzählt hast, kamst du wegen deiner Heirat nach Österreich. Wolltest du gerne jemanden heiraten, die/der im Ausland lebt? Wenn ja, warum? Wenn nein, warum nicht?
- Was ist deine Meinung dazu, wenn jemand mit mehreren Frauen verheiratet ist?
 - Welche Vor- und Nachteile hat das?
- Im Vergleich dazu, wie du bzw. deine Familie deine Ehepartnerin/deinen Ehepartner auswählt, wie wählen Österreicherinnen/Österreicher ihre Ehepartnerin/ihren Ehepartner aus?
- Wie ist deine Haltung zu Scheidung?
- Hast du Freundinnen/Freunde oder Kolleginnen/Kollegen, die geschieden sind?
 - Wenn ja, was sagst du dazu?
- Was meinst du, warum in Österreich so viele Ehen geschieden werden?
- Wir wären nun am Ende des Interviews. Möchtest du noch etwas hinzufügen?

Abstract

Diese Arbeit zielt darauf ab, durch eine qualitative Forschung neue Erkenntnisse über die Heiratsanbahnung sowie Vorstellungen von Ehe und romantischer Liebe von Angehörigen der afghanischen Diaspora in Wien und Graz, zu erlangen. Die Ehe ist sowohl in Afghanistan als auch in der untersuchten Diaspora eine zentrale Institution. Den InformantInnen ist es ein Anliegen, ihre die Heirat und Ehe betreffenden afghanischen Traditionen, Werte und Ideale zu erhalten. Es finden aber auch zahlreiche Transformationen und Neubewertungen statt. So entwickeln sie Strategien, um familiäre Interessen auf ihre individuellen Wünsche abzustimmen und/oder Regeln zu umgehen. Es wird aufgezeigt, dass arrangierte und selbstbestimmte Ehen lediglich als Idealtypen zu betrachten sind, da darüber hinaus viele weitere Eheformen existieren. So gibt es etwa Ehen, die als Arrangement getarnt werden, um eine selbstbestimmte PartnerInnenwahl zu verbergen.

Die romantische Liebe ist sowohl für die EhepartnerInnenwahl maßgeblich, als auch für die Qualität einer Ehe. Die Arbeit betrachtet neben dem Umgang mit Liebe auch die Vorstellung, dass sie mit der Heirat „ohnehin“ entsteht (*Die Liebe kommt*).

This thesis investigates different conceptions of marriage and romantic love pertaining to members of the Afghan diaspora living in Vienna and Graz. In Afghanistan and among the Afghan diaspora marriage is a pivotal institution. Often members of the explored diaspora want to maintain their Afghan traditions, values and ideals. Nevertheless transformation and reevaluation take place. Thus, they develop strategies to match family interests with personal interests and/or to evade rules. As the paper shows, arranged and self determined marriages can only be considered as ideal types. In actual reality many different marriage patterns do exist, which are based on different extents of self determination. In some cases for example, families will pretend a marriage is arranged although it is self determined. Love is important not only for the choice of the spouse but also for the quality of the marriage. The paper explores the handling of (romantic) love and deals with the concept that *love comes*.

Lebenslauf

Judith Gerlich

Zur Person

Geburtsdaten: 18. April 1987, Dachau (Deutschland)
Kontakt: judith.gerlich@gmx.at

Studium

seit 03/11 Masterstudium für Kultur- und Sozialanthropologie,
Universität Wien
03/2008 - 02/2011 Bachelorstudium für Kultur- und Sozialanthropologie,
Universität Wien

Schule

09/2001 - 06/2007 Höhere Bundeslehranstalt für wirtschaftliche Berufe,
Ausbildungszweig: Kultur- und Kongressmanagement,
Graz
Prüfung über den Lehrgang für Marketing des
Wirtschaftsförderungsinstituts, Graz
09/1997 - 06/2001 Bundesgymnasium Seebacher, Graz

Praktika und Berufserfahrung

seit 07/2013 Assistenz der Geschäftsführung, CBRE GmbH, Wien
05/2008 - 05/2013 Organisatorische Betreuung,
Wiener Volkshochschulen GmbH
10/2006 - 05/2007 Praktikum im Marketing, Grazer Dommusik
04/2005 - 05/2005 Praktikum bei der Pension Reichenbach, Rousson
07/2004 - 08/2004 Praktikum im Eventbereich, Eve Eps GmbH, München

Kenntnisse

Deutsch - Muttersprache
Englisch – sehr gute Kenntnisse in Wort und Schrift
Französisch – Maturaniveau in Wort und Schrift
Italienisch – Basiskenntnisse in Wort und Schrift
Microsoft Office – sehr gute AnwenderInnenkenntnisse