

Beziehungen statt Staaten sehen: Afghanistan aus inter-asiatischer Perspektive

Marsden, Magnus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Marsden, M. (2022). Beziehungen statt Staaten sehen: Afghanistan aus inter-asiatischer Perspektive. *EthnoScripts: Zeitschrift für aktuelle ethnologische Studien*, 24(1), 319-343. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:18-8-20096>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

EthnoScripts

ZEITSCHRIFT FÜR AKTUELLE
ETHNOLOGISCHE STUDIEN

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

Jahrgang 24 Heft 1 | 2022

Magnus Marsden

Beziehungen statt Staaten sehen: Afghanistan aus
inter-asiatischer Perspektive

Ethnoscripts 2022 24 (1): 319-343

eISSN 2199-7942

Abstract

Forschende aus den Geistes- und Sozialwissenschaften haben in den letzten Jahren versucht, Afghanistan mithilfe eines inter-asiatischen Ansatzes zu fassen. Das bedeutet, dass die Aufmerksamkeit weniger isolierten Studien über einzelne Sub-Regionen galt, und stattdessen inter-asiatische Verbindungen, zirkuläre Bewegungen und Vergleiche in den Blick genommen wurden – innerhalb, zwischen und jenseits von asiatischen Kontexten. Solche Ansätze ermöglichen eine interdisziplinäre Asienforschung und stellen die bisher als gegeben angenommenen Grenzen von Nationalstaaten, Kulturräumen und großen aggregierten Gesellschaften in Frage – und auch die Tendenz, Asien mit ‚dem Westen‘ zu vergleichen.

Nach dem Rückzug der NATO-Truppen aus Afghanistan 2021 und der erneuten Machtübernahme der Taliban bietet es sich an, die Bedeutung von inter-asiatischen Ansätzen für Afghanistan-Analysen kritisch zu betrachten. Etwa Historiker:innen erkennen zunehmend, dass sich in Afghanistan inter-asiatische kulturelle, politische und ökonomische Dynamiken überschneiden, dem Land aber weiterhin nur eine marginale Bedeutung für die Welt und Asien zugeschrieben wird. Dieser Beitrag baut auf inter-asiatischen Forschungsbeiträgen auf und betont die Bedeutung verschiedener Netzwerke hochmobiler Afghan:innen: Für die Verbindung des Landes zu anderen Regionen, und für die Vermittlung und Rückwirkung politischer Entwicklungen von anderswo auf Afghanistan.

Herausgeber:

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

eISSN: 2199-7942



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

Beziehungen statt Staaten sehen: Afghanistan aus inter-asiatischer Perspektive

Magnus Marsden

Einleitung

Nach der Machtübernahme der Taliban im August 2021 gingen einige Kommentator:innen davon aus, dass Afghanistan nun möglicherweise – nach Jahrzehnten internationalisierungs- und globalisierungsbetonter Interventionen – stärker in die unmittelbare regionale Nachbarschaft integriert würde (Devji 2021).¹ Wenn Afghanistan nicht länger Teil westlicher geopolitischer Projekte sei und sich wieder innerhalb der Dynamik seiner unmittelbaren Umgebung behaupten müsse, könnten vermehrt lokale Akteur:innen über die Politik des Landes entscheiden, und die Wirtschaft sich mit Unterstützung Chinas nachhaltig entwickeln. Solche Diskussionen über Afghanistans Position in der Region konzentrieren sich allerdings vor allem auf das Verhältnis zu Pakistan und vernachlässigen meistens, dass Afghanistans Gesellschaft bereits in verschiedene regionale und historisch gewachsene Kontexte eingebunden ist. Insofern reproduziert der „regionale Ansatz“ einfach eine früher entwickelte „AfPak“-Idee.² Diese stammt ursprünglich von US-amerikanischen Politiker:innen, die die US-amerikanische Präsenz in Afghanistan beenden wollten: Der Begriff „Af-Pak“ übervereinfacht und übervereinhaltet den Raum und die Menschen einer Region, die sich de facto gerade durch ihre ethno-linguistische Vielfalt auszeichnet (Marsden and Hopkins 2012).

Dieser Beitrag erkundet die Position Afghanistans in ihrer regionalen Dynamik, und zwar anhand einer ethnografischen Untersuchung von historisch gewachsenen und weitverzweigten Netzwerken von Kaufleuten, ehemaligen zentralasiatischen Emigrant:innen, politischen Intellektuellen und Studierenden von höheren Bildungsinstitutionen und Madrasas (auch Medresen: Koranschulen, die oft zu einer Moschee gehören). Das vorgestellte Material veranschaulicht, wie Afghanistan durch solche vielschichtigen und komplexen Netzwerke in unterschiedliche regionale Kontexte eingebunden ist. Es zeigt, wie Afghan:innen durch Mobilitäten und Verbindungen unterschiedliche politische Denkweisen nach Afghanistan bringen, und wie politische Trends aus der weiteren Region lokal aufgenommen werden. Ich

1 Vergleiche Monsutti (2021) für einen ethnografischen Ansatz.

2 US-amerikanische Politiker:innen verwendeten den Begriff *Af-Pak* seit 2008, um Afghanistan und Pakistan im „Krieg gegen den Terror“ als einheitliches Kampfgebiet zu kennzeichnen. – Im Original nichtdeutschsprachige Zitate von Politiker:innen, aus akademischen Werken und von Forschungspartner:innen wurden für diesen Text ins Deutsche übertragen..

konzentriere mich dabei vorrangig auf Netzwerke, die in den benachbarten Provinzen Badachschan und Pandschschir verwurzelt sind. Dieser Teil des Landes wird häufig aus einer eher einseitigen Perspektive analysiert, die sich konzentriert auf die politischen Eliten, die jeweiligen Parteikonflikte, die Abhängigkeit von internationaler Gunst und die Instrumentalisierung durch machthungrige ethnische und religiöse Identitätspolitik:innen. Solch eine begrenzte Perspektive führt allerdings dazu, dass dieser Teil Afghanistans und das Land insgesamt unrichtigerweise als isoliert von weiterreichenden regionalen Kontexten betrachtet wird.

Afghanistan wirkt zusätzlich inakkuraterweise von seinem regionalen Umfeld isoliert, wenn der Begriff *tribe* oder Stamm unkritisch verwendet wird – das heißt, ohne dessen kolonialen Hintergrund zu kennen und zu hinterfragen (Bayly 2018; Hanifi 2011; Hopkins 2009; Manchanda 2020). Dann suggeriert der Begriff scheinbar unveränderliche soziale Strukturen und verschleiert den Einfluss größerer geopolitischer Zusammenhänge; etwa wenn versucht wird, damit politische Gewalt zu erklären. Eine andere forschersche Herangehensweise bietet hierzu eine Alternative, indem sie die historische Bedeutung von Netzwerken mobiler Afghan:innen in den Vordergrund stellt, die die Verbindungen des Landes zu anderen Teilen Asiens und dem Rest der Welt erweiterten. Studien zu „Inter-Asien“, die Verbindungen innerhalb Asiens (beispielsweise Ho 2017) dokumentieren und dabei auch über maritime Verbindungsnetze (wie etwa jene des Indischen Ozeans) hinausblicken, stellen so eine vermeintliche Abgesondertheit Afghanistans infrage. Stattdessen wird die Dynamik überregionaler Netzwerke thematisiert, die von Akteur:innen mit Bindungen nach Afghanistan und von Beteiligten aus anderen Zusammenhängen gemeinsam geschaffen wurden. Geschichtswissenschaftliche Studien über Kaufleute, Intellektuelle und Studierende haben die Aufmerksamkeit auf die dynamische Identitätsbildung Afghanistans gelenkt und diese in Bezugnahme auf kulturelle und politische Entwicklungen in der erweiterten Region und der Welt analysiert (etwa Crews 2015; Hanifi 2011; Marsden 2016, 2021; Nunan 2016, Wardaki 2021; Ziad 2021).

Inter-asiatische Ansätze können außerdem dazu beitragen, die derzeitige politische Kultur Afghanistans in all ihren Schattierungen zu verstehen: Um afghanische Beziehungen in ihrer ganzen Komplexität begreifen zu können, ist es notwendig Menschen zu betrachten, zu deren ökonomischem, familiärem, religiösem oder politischem Leben auch internationale Mobilität gehört. Begriffe wie „AfPak“ etwa verorten den Einfluss der Taliban innerhalb von vordefinierten Räumen und Kulturen. Im Gegensatz dazu verwende ich einen differenzierteren Ansatz, um die politische und religiöse Reichweite der Taliban im Land zu analysieren: Ich untersuche Netzwerke, die Regionen verbinden und als Träger politischer und religiöser Ideologien dienen. Hochspezifische und langlebige Geschichten über interregionale Verbindungen beeinflussen dabei die politische und ideologische Dynamik in

überregionalen Gebieten. Diese Geschichten sind nicht abstrakt: Sie entstehen aus den konkreten Aktivitäten spezieller sozialer Gebilde (die ich im Folgenden *mobile Gesellschaften* nenne). Mobile Gesellschaften zeichnen sich durch eine zirkuläre Mobilität aus, wodurch sich die vielen unterschiedlichen Verbindungen, die sie beinhalten, miteinander verflechten.

Inter-asiatische Forschungsansätze zeigen, dass gerade soziale Gebilde wie mobile Gesellschaften wichtig dafür sind, Afghanistans Position in der erweiterten Region zu bestimmen.³ Engseng Ho (2017) definiert mobile Gesellschaften als kleine, mobile und weniger integrierte soziale Gebilde, die traditionell kaum von Sozialwissenschaftler:innen betrachtet wurden, weil sich soziale Theorien vor allem mit großen sozialen und politischen Gruppierungen beschäftigen. Mobile Gesellschaften sind nach Ho räumlich verstreut und bestehen aus Menschen mit mehrfachen Bindungen, Loyalitäten und Identitäten. Sie haben sich über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte, herausgebildet, in denen ihre Mitglieder unterwegs waren, sich ausgetauscht und interagiert haben.

Die mobilen Gesellschaften, die ich in diesem Artikel betrachte, sind vielschichtig zusammengesetzt und stehen auf verschiedene Weise mit dem Gebiet des heutigen Afghanistan in Verbindung. Ein Netzwerk aus Kaufleuten, die mit verschiedenen Gütern, vor allem aber mit Edelsteinen handeln, kommt aus einer Reihe von Dörfern im Pandschschir-Tal im Norden Afghanistans: Die Kaufleute bewegen sich zirkulär, auch über die Landesgrenzen hinweg, in die Nachbarländer Pakistan und Tadschikistan und weiter bis zu den Edelsteinmärkten von Russland, Südostasien und dem Persischen Golf. Außerdem werde ich mich mit mobilen Gesellschaften von Emigrierten der Region Buchara beschäftigen. Sie begreifen sich als verbunden mit verschiedenen zentralasiatischen Gebieten, die sie vor mehr als einem Jahrhundert während der bolschewistischen Revolution 1917 verlassen hatten. Für sie ist Afghanistan ein zentraler Aspekt ihrer Identitäten, ihres zivilgesellschaftlichen Engagements und ihrer Aktivitäten im 20. Jahrhundert (Marsden 2021).

Beide Netzwerke erstrecken sich über mehrere geografische Räume. Sie verbinden benachbarte Gebiete aus Afghanistan, Pakistan und Zentralasien miteinander, schlagen aber auch Brücken zu fernerer globalen Zusammenhängen – vom Persischen Golf und der Türkei bis nach China. Es handelt sich dabei um historisch miteinander verbundene Regionen: Badachschan und Chitral bilden beispielsweise ein transregionales Gebiet, das die Grenzen zwischen Tadschikistan, Afghanistan und Pakistan überschreitet. Es ist deshalb nicht sinnvoll, von diesen mobilen Gesellschaften als transnationalen Gebilden zu sprechen, weil sie lokal, regional und global verzahnt sind. Inter-asiatische Forschungsweige selbst profitieren auch davon, sich inten-

3 Über Geflüchtete aus Afghanistan und ihre wirtschaftlichen, humanitären und rechtlichen Notlagen (vergleiche insbesondere Monsutti 2008) sowie ihre kulturelle Anpassung an neue Zusammenhänge (vergleiche Olszewska 2015) gibt es umfassende Literatur.

siver mit Afghanistan zu beschäftigen, weil hier regionale, lokale und globale Dynamiken intensiv miteinander verschränkt sind. Eine genaue Betrachtung von Identitäten, die an der Schnittstelle von verschiedenen geografischen Einheiten entstehen, führt zu einem besseren Verständnis der Beziehungen zwischen inter-asiatischen und globalen Denkweisen und Identitäten.

Inwiefern können mobile Gesellschaften die internationalen Beziehungen Afghanistans erklären, wenn ihnen nur wenige Menschen angehören und diese meistens nicht zur Elite gehören? Aktuelle ethnologische Studien in verschiedenen asiatischen Grenzgebieten haben Ansätze entwickelt, um zu untersuchen, mit welchen Praktiken, Strategien und Taktiken verschiedene soziale Akteur:innen – von Kaufleuten bis zu Grenzgemeinden und Staatsbeamten – nachbarschaftliche Beziehungen gestalten. Dadurch wurden „alltägliche nachbarschaftliche Prozesse“ oder „kollektive und individuelle Bemühungen, entstehende Beziehungen zu regeln“ analysiert (Zhang und Saxer 2017: 12). Studien über mobile Gesellschaften haben gezeigt, dass Netzwerke soziale Institutionen, Ideen und Praktiken gestalten können, wenn verschiedene Gruppen, Individuen und Instanzen vertrauensvoll zusammenarbeiten. Die kulturelle Vielseitigkeit der Beteiligten befähigt sie, informelle diplomatische Rollen zu übernehmen (Lutfi et al. 2021), wie es auch historisch oft der Fall war (Marsden et al. 2016). Transregionale Netzwerke sind demnach wirkmächtige und kulturell vielseitige soziale Gebilde, die aufgrund ihrer einzigartigen Position vertrauensbasierte Beziehungen über politische und kulturelle Grenzen hinweg kultivieren und erhalten, und auf diese Weise größere geopolitische Dynamiken beeinflussen können (Marsden 2021).⁴ Die Rolle von mobilen Gesellschaften bei der Gestaltung überregionaler Beziehungen stärker anzuerkennen würde ermöglichen, die Perspektiven von wesentlichen sozialen Akteur:innen auf die ‚Region‘ Afghanistan stärker wahrzunehmen und sich weniger auf die Sichtweisen von politischen Analyst:innen oder Staatsbeamt:innen zu verlassen.

Der abschließende Teil dieses Beitrags beschäftigt sich vor allem mit Gemeinschaften und Personen, die eng mit Badachschan und Pandschschir im Nordosten Afghanistans identifiziert sind. Die Erkenntnisse, die hier zusammengetragen sind, basieren auf Langzeit-Feldforschungen seit 1995 in der Großregion Afghanistan, Pakistan und Tadschikistan. Außerdem fließen weitere Feldforschungen in der ehemaligen Sowjetunion, in China, in den Golfstaaten und in Westeuropa ein. Wenn man die Region aus der Perspektive vielfältiger und mobiler sozialer Netzwerke betrachtet, innerhalb derer und durch die sich unterschiedliche Kontexte überschneiden, zeigt sich ein kulturell komplexes Feld, das mehrere asiatische Zusammenhänge durch-

4 Öffentliche Diskurse, die seit dem „Krieg gegen den Terror“ aufkamen, betonen vor allem eine angenommene Bedrohung durch mobile Muslim:innen. So werden afghanische transnationale Netzwerke meist als verdächtig betrachtet, weil sie spontan mit Drogenschmuggel verknüpft werden oder pauschal als militant gelten.

dringt und Teil einer politischen Kultur ist, die von verschiedensten Ideologien beeinflusst wird.



Abb. 1: Karte der Region. @ Magnus Marsden

Deoband, Pakistan und darüber hinaus

Der Deobandi-Islam spielt eine zentrale Rolle für kulturelle und politische Dynamiken in Afghanistan. Die Deobandi-Madrassa wurde 1866 in der Stadt Deoband im nordindischen Uttar Pradesh gegründet. Sie beförderte einen islamischen Reformismus (Osella and Osella 2013), der beinhaltete, dass Muslime *bidai* (unislamische Neuerungen) ablehnen und stattdessen islamischen Lehren und Prinzipien treu folgen sollten. Seit Mitte der 1990er Jahre üben in Deoband ausgebildete Religionsgelehrte (*ulama*) und damit verbundene Institutionen (vor allem Madrasas) auch großen Einfluss auf das Denken und die Identität der Taliban aus. Aus diesem Grund heben viele Darstellungen die enge Beziehung zwischen Paschtunischsein, den Deobandi-Lehren und der politischen Unterstützung der Taliban hervor. Ich werde in diesem Abschnitt dagegen argumentieren, dass der Deobandi-Einfluss in einigen Gemeinschaften eher in Beziehung zu historisch gewachsenen, überregionalen Verbindungen betrachtet werden muss anstatt in Bezug auf ethnische Zugehörigkeit.

In den letzten vier Jahrzehnten hat sich vieles verändert hinsichtlich dessen, wie die Menschen in Badachschan, Pandschschir und in den angrenzenden Gebieten ihr Muslimsein verstehen, und wie sie Religion in Beziehung zur Politik setzen. Religion in Nord-Afghanistan kann nicht als simples Bollwerk muslimischer Identität verstanden werden, das während des anti-sowjetischen Dschihad der 1980er Jahre und den nachfolgenden Widerstandskämpfen (*muqawmat*) gegen die Taliban in den 1990er Jahren entstanden ist. Stattdessen ist Religion Ausdruck fluider und dynamischer Denkweisen und Handlungen. Religiöse Zugehörigkeiten überschneiden sich mit ethnischen Identitäten und Klassenzugehörigkeit sowie, wie ich weiter unten ausführen werde, mit überregional geprägten Ideen und Tätigkeiten.

Als ich Ende der 1990er und Anfang der 2000er Jahre in einem Dorf im nordpakistanischen Bezirk Chitral lebte, fuhr ich häufiger die zwölfstündige Strecke mit dem Kleinbus nach Peschawar. Auf solchen Reisen am Ende der Sommerferien waren meine Mitreisenden mehrheitlich junge Männer aus den Dörfern von Badachschan. Sie waren in der Regel auf dem Weg zu den Deobandi-Madrasas in Peschawar, um dort zu studieren. Ihre Reise führte über den Dorah-Pass – zur damaligen Zeit eine wichtige Handelsroute und Verbindung zwischen Nord-Afghanistan und Pakistan, die von Ahmad Shah Massouds Widerständischen genutzt wurde, um sich und die von ihnen kontrollierten afghanischen Gebiete zu versorgen. In den Deobandi-Madrasas studierten nicht nur junge Paschtunen, sondern auch Mitglieder anderer ethno-linguistischer Gruppen aus Nordpakistan, beispielsweise Khowar sprechende Sunniten aus Chitral. Die Schüler aus Badachschan begaben sich auf einen religiösen Bildungsweg, der vergleichbar mit bildungsbedingten Ortsveränderungen früherer Generationen aus der Region war, allerdings mit weit größeren Auswirkungen: Denn die Institutionen, in denen sie studierten, lehrten eine neue Form des Deobandi-Islam.

Ein wichtiger Grund dafür, dass sich religiöses Denken und Identitäten in Nord-Afghanistan verändert haben, ist die Ausbildung von Männern der Region in pakistanischen Deobandi-Madrasas: Heute wird der dort gelehrt Deobandi-Islam weitestgehend mit den Taliban und ihrem Widerstand gegen das lokale, häufig sufitisch beeinflusste Islamverständnis in Verbindung gebracht.⁵ Der Sufismus wird manchmal auch als mystische Strömung des Islam bezeichnet. Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zählte der Deobandi-Islam eher nicht zu den konservativen religiösen Ausrichtungen: Die Menschen in Nord-Afghanistan betrachteten die Studierenden der Deobandi-Madrasas stattdessen als Träger gefährlich moderner Einflüsse aus Britisch-Indien (Metcalf 2014). Einer meiner Freunde aus einem Dorf im nördlichen Bezirk von Badachschan an der Grenze zu Tadschikistan erzählte

5 Historisch entstand die Deobandi-Schule allerdings aus sufitischen Formen, die überall in Süd- und Zentralasien Einfluss hatten, insbesondere aus der nüchternen und Scharia-betonenden Naqshbandiya-*tariqa* (Bruderschaft).

mir, dass sein Großvater von traditionellen Mullahs seines Dorfes als *kafir* (Ungläubiger) bezeichnet wurde, weil er nach seiner Studienzeit in Deoband die Radionachrichten hörte.

Die Deobandi-Schule steht in einer dynamischen Beziehung zu lokalen, nationalen und geopolitischen Zusammenhängen und kann nicht allein durch die begrenzte Perspektive der afghanisch-pakistanischen Beziehungen verstanden werden. Seit 1947 hat sich in Pakistan eine zunehmend politisch selbstbewusste Deobandi-Variante und -Identität entwickelt, die verschiedene Kategorien von muslimischen Gläubigen streng voneinander trennte – je nachdem, welcher der verschiedenen Strömungen und Islamschulen sie folgten. Diese Deobandi-Auslegung entstand ursprünglich, weil über den Status der Ahmadiyya in der Verfassung und im politischen System des Landes gestritten wurde (Jalal 2008). Während der sowjetischen Invasion in Afghanistan in den 1970er und -80er Jahren wurde das Denken der Deobandi in Pakistan dann stark von Vertretern eines Dschihad-zentrierten Islam beeinflusst (die häufig aus der arabischen Golfregion kamen oder Verbindungen dorthin hatten). Diese Entwicklung wirkte aber nicht unbedingt die muslimische Identität in den Gemeinden zurück, in denen Personen, die an Deobandi-Schulen ausgebildet worden waren, lebten und arbeiteten. In der Region Chitral in Nordpakistan zum Beispiel – eine Gegend, in der kaum ethnische Paschtun:innen leben, sondern hauptsächlich Khovar sprechende Sunnit:innen und ismailitische Schiit:innen – setzten sich die Menschen in Dörfern und kleinen Städten eher kritisch mit den Deobandi-Lehren auseinander, anstatt ihnen blind zu folgen (Marsden 2005).

Der in den 1970er Jahren und danach in pakistanischen Deobandi-Madrasas gelehrt Islam wurde für das religiöse Denken und die Identität in Nord-Afghanistan besonders wichtig; Literatur über die transnationale Reichweite der Deobandi in Afghanistan neigt aber dazu, sich auf die Rolle Pakistans und die Beziehung zwischen Deobandi-Madrasas und ethnischen Paschtun:innen zu konzentrieren. Allerdings interagieren örtliche Gemeinschaften mit den Deobandi-Lehren auch unter Einbezug lokaler und regionaler Dynamiken, nicht nur in Bezug auf ethnische Identität. Die Taliban, eng mit Deobandi-Netzwerken und ihrem Denken verbunden, spielen etwa im religiösen und politischen Umfeld der Provinz Badachschan inzwischen eine wichtige Rolle, wo die Bevölkerung überwiegend aus Farsi sprechenden Sunnit:innen besteht (ethnisch häufig als Tadschik:innen gekennzeichnet), und zudem aus usbekischsprechenden Personengruppen.⁶

Die Bedeutung des Deobandi-Islam für die Entwicklung solcher regionaler Verbundenheiten ist komplex und vielschichtig. Einerseits studierten Männer aus Badachschan schon seit langer Zeit an der Deoband-Schule in

6 In Badachschan gibt es auch Gemeinden, die verschiedene ‚Pamiri‘-Sprachen sprechen (vor allem Shughni und Wakhi) und aus schiitischen Ismailit:innen bestehen; auch kirgisische Sunnit:innen leben dort (siehe Shahrani 2002).

Nordindien. Von den lokalen Gemeinden wurden die Rückkehrenden aus Deoband – wie weiter oben schon erwähnt – oft skeptisch betrachtet, weil man dachte, sie würden moderne Einflüsse in die Dörfer der Region bringen. Andererseits ist in den 1990er- und 2000er-Jahren eine neue Verbindung zwischen Badachschan und pakistanischen Deobandi-Madrasas gewachsen, weil vergleichsweise viele Familien ihre Söhne zum Studieren nach Pakistan schickten, wo seit den 1970er Jahren neue Deobandi-Madrasas entstanden sind: Die Madrasas in Nord-Pakistan boten ihren Studierenden (*talib-e ilm*) nämlich nicht nur eine religiöse Ausbildung, sondern auch Kost und Logis. Dies war vor allem für Familien aus den ärmeren Bergregionen interessant (Marsden 2005), denn in der Provinz Badachschan gibt es häufig Dürren, und viele Dörfer liegen in Berggebieten mit wenig landwirtschaftlich nutzbarem Land. Die Ausbildung der Söhne in einer Madrasa belastete für diese Familien nicht den jeweiligen Haushalt, und führte darüber hinaus zu gehobenerem Ansehen und Status innerhalb der eigenen Dorfgemeinschaft. Aufgrund der historischen Verbindung der Region mit dem pakistanischen Chitral fiel es den Dorfbewohner:innen von Badachschan leicht, die ökonomischen und sozialen Angebote der pakistanischen Deobandi-Madrasas zu nutzen. Badachschan und Chitral waren nämlich durch Bergpässe im Hindukusch miteinander verbunden, lange bevor Chitral 1895 formell zum Fürstenstaat in Britisch Indien wurde (Kreutzmann 1998). Diese Pässe entwickelten sich nach der sowjetischen Invasion 1978 und der Fragmentierung des afghanischen Staats seit 1992 zu wichtigen Handels- und Reisewegen (Marsden 2008). Es waren die Verbindungen der Menschen, die sich in einem überregionalen Gebiet bewegten, die die Unterstützung für Taliban in Badachschan ermöglichten und leiteten; diese Unterstützung entstand nicht einfach so aus sich heraus in einem abstrakten „AfPak“-Gebiet.

Afghanische Gemeinden nahmen die seit den 1970ern entstehenden Deobandi-Formen unterschiedlich auf. Während meiner Besuche in Afghanistan 2005 verstand ich, dass die Menschen in Nord-Afghanistan sehr unterschiedliche Erfahrungen mit Madrasas in Pakistan gemacht hatten. Diese Unterschiede spiegelten häufig ihre besonderen regionalen (und weniger die ethnischen) Hintergründe wider. Ein enger Freund von mir etwa, ein Pandschschiri, wuchs in den 1980er und 1990er Jahren in Chitral auf und war in seinen Zwanzigern, als ich ihn kennenlernte. Sein Vater besaß ein Fahrzeug und verdiente seinen Lebensunterhalt, indem er damit Menschen und Güter chauffierte. 2003 kehrte mein Freund mit seiner Familie nach einer längeren Abwesenheit nach Afghanistan zurück. Zwei seiner Brüder hatten für die US-amerikanischen Streitkräfte als Übersetzer gearbeitet: Einer der jungen Männer wurde 2008 in einer Explosion in Dschalalabad getötet, zu der sich die Taliban bekannten; der andere wanderte Anfang 2010 in die USA aus, nachdem er wegen seiner Beschäftigung bei der US-Armee ein Visum bekommen hatte. Der Vater meines Freundes vermietete in dieser Zeit Fahr-

zeuge an verschiedene in Kabul ansässige internationale NGOs. Die Familie konnte vernünftig, aber nicht im Überfluss leben: Sie hatten im östlichen Teil von Kabul, in dem hauptsächlich Paschtu sprechende Menschen lebten, ein eigenes Haus gebaut. Mein Freund hatte sein Studium in einer Madrasa in Peschawar 2005 als *Qāri`* (Koranrezitator) abgeschlossen. Er erzählte mir von den Schwierigkeiten, die er seinerzeit in der Madrasa hatte. Farsi sprechende Studierende aus der Provinz Badachschan beschuldigten ihn etwa aufgrund seiner Pandschschiri-Herkunft immer wieder, für die Amerikaner zu spionieren; für die meisten Farsi-Sprechenden in der Region galt Pandschschir grundsätzlich als oppositionell gegen die Taliban eingestellt. Spannungen zwischen Pandschschiri und Leuten aus Badachschan gehörten während seiner Zeit in Chitral zu seinen (alltäglichen) Erfahrungen: In der dicht besiedelten Stadt Dumschoghor mit einem hohen Bevölkerungsanteil von Familien aus Nord-Afghanistan waren etwa Kämpfe zwischen jungen Männern aus Pandschschir und Badachschan an der Tagesordnung. Diese Auseinandersetzungen endeten manchmal in Messerstechereien – und mit Toten. Nach dem Abschluss seiner Studien entschied sich mein Freund, nicht im religiösen Bereich eine Stellung zu suchen. Stattdessen unterstützte er seinen Vater dabei, seine Geschäftsfelder zu erweitern, etwa durch den Verkauf von Edelsteinen aus den Minen des Pandschschir, vor allem von Smaragden.

Während meiner Besuche bei Freunden aus Badachschan, in der Region selbst oder auch in Kabul, bin ich ebenfalls häufig auf Männer getroffen, die in Madrasas im Norden von Pakistan ausgebildet wurden. Unsere Diskussionen drehten sich immer schnell um Glaubens- und Gewissensfragen, meine eigene religiöse Überzeugung und die Rolle, die der Islam in der Politik und im alltäglichen Leben spielen sollte. Diese Treffen unterschieden sich erheblich von denjenigen mit meinem Freund aus Pandschschir. Letzterer konnte sich in der Deobandi-Madrasa eine wichtige Fähigkeit aneignen – das Rezitieren aus dem Koran; seine Denkweisen und seine Identität veränderten sich dadurch aber nicht. Die Familie meines Freundes war allgemein recht flexibel, wenn es darum ging, wie sehr sie Religion in ihren sozialen Beziehungen, ihrem Alltag und ihren politischen Positionen vorkommen ließen.

Der Besuch einer Deobandi-Madrasa in Pakistan führt also nicht zwangsläufig zu kollektiven politischen und religiösen Identitäten, die in vehementer Unterstützung für die Taliban resultieren. Gemeinschaften und Netzwerke setzen die Lehren und Erfahrungen aus Madrasas auf unterschiedliche Weise zu ihren politischen Positionen in Beziehung. Die religiösen und politischen Zugehörigkeiten von Dorfbewohner:innen, aber auch von politischen und religiösen Institutionen veränderten sich über Jahrzehnte des Austauschs zwischen benachbarten Regionen und in wechselnden lokalen, nationalen und geopolitischen Gegebenheiten. Im Folgenden werde ich zeigen, dass solche Veränderungen ebenso sehr durch global orientierte

islamische Reform- und religiöse Reinigungsbewegungen geprägt wurden wie durch Deobandi-Bewegungen.

Globaler Islam

Religiöse Identitäten in Nord-Afghanistan haben sich nicht nur verändert, weil der Einfluss des Deobandi-Islam den Zuspruch für die Taliban steigerte. In der Region sind auch Organisationen aktiv, die für einen „globalen Islam“ eintreten. Der Begriff *globaler Islam* wird von Wissenschaftler:innen verwendet, um „die im Rahmen der modernen Globalisierung von transnationalen religiösen Aktivist:innen, Organisationen und Staaten vorangetriebenen Lehren und Praktiken“ (Green 2020: 1) zu bezeichnen. Viele der erfolgreichsten dieser islamischen Lehren und Praktiken betonen muslimische Identitäten, die nicht an lokale oder nationale Kulturen gebunden, sondern von ihnen abgekoppelt sind (Roy 2004).

Dass neue Trends islamischen Denkens und islamischer Identität vor allem in Pandschschir, Badachschan und der Region auftreten, bestätigt, dass die Region keine eindimensionale Bastion eines muslimischen Denkens und einer muslimischen Identität ist, die der von den Taliban vertretenen Doktrin entgegensteht (Osman 2014). In den letzten zwei Jahrzehnten erhielten in ganz Nord-Afghanistan verschiedene islamische Bewegungen Zulauf, die eine buchstäbliche Umsetzung der Scharia als notwendige Voraussetzung eines wirklich islamischen Staates betrachten. Dazu zählen insbesondere *Hizb ut-Tahrir* (eine pan-islamistische Organisation, die für die gewaltlose Gründung eines globalen islamischen Kalifats plädiert) und *Jamiat-ul Islah* (eine islamistische politische Partei aus den 1980er Jahren, die 2003 offiziell beim Kabuler Justizministerium registriert wurde, und die die Gesellschaft von Grund auf islamisieren möchte). Beide Organisationen werden unterstützt von Einwohner:innen der höher gelegenen Dörfer im Pandschschir-Tal und von Familien, die aus diesen Dörfern stammen, aber heute in afghanischen Städten leben – vor allem finden diese Bewegungen bei jüngeren Menschen Zuspruch.

Die Faktoren, die solche Entwicklungen begünstigen, unterscheiden sich von Kontext zu Kontext; externe Akteur:innen spielen in Afghanistan eine wichtige Rolle bei der Unterstützung solcher islamistischer Bewegungen (Zaman und Mohammadi 2014). Gleichzeitig sollte man der Verlockung widerstehen, religiöse Transformationen auf eine einzelne sozio-ökonomische Ursache oder auf einzelne staatliche Akteure zurückzuführen (Hirschkind 1997). In Pandschschir finden sich Formen eines global orientierten politischen Islams vor allem in den höhergelegenen Dörfern des Tals. Aufgrund der knappen Landressourcen ziehen die Dorfbewohner:innen schon seit langer Zeit von dort weg, um ihren Lebensunterhalt an anderen Orten innerhalb und außerhalb Afghanistans zu verdienen. Die Bewohner:innen die-

ser Dörfer sind zudem bekannt für ihre unternehmerischen Talente. Durch Tauschhandel mit landwirtschaftlichen Produkten (vor allem Butter) und lokal hergestellten Stoffen (die in Chitral weiterverarbeitet werden) sind sie historisch mit Einwohner:innen aus Nuristan und dem benachbarten Chitral verbunden. Die Mobilitätsformen, die diese Kaufleute seit vielen Jahrzehnten leben, legen es nahe, sie als mobile Gesellschaft zu analysieren. Während der sowjetischen Invasion in Afghanistan zogen Pandschschiris aus besagten abgelegenen Dörfern Nordafghanistans nach Chitral in Nordpakistan, wo sie Geschäfte wie Schlachtereien, Bäckereien oder Fahrzeugvermietungen eröffneten. In den 1990er Jahren waren die Handelsfamilien dieser Region Schlüsselfiguren bei der Einfuhr von Lebensmitteln, Rohstoffen, Benzin, Waffen und Munition aus Russland, Zentralasien und China nach Nord-Afghanistan. Mehrere Familien haben die Profite aus diesen Geschäften in andere Bereiche investiert: Abdul Qadir Fitrat zum Beispiel spielte eine bedeutende Rolle bei der Gründung der Kabul Bank. Ein Freund von mir, der ursprünglich aus einem Dorf im oberen Pandschschir stammte und später als Taxifahrer zwischen Kabul und Kunduz arbeitete, wollte, dass ich Fitrat in seinem Büro in Kabul besuche, „etwas Geld in die Hand nehme und eine Filiale der Kabul Bank in London eröffne“. Viele andere Kaufleute mit ähnlichem Hintergrund treiben heute Handel im länderübergreifenden Edelsteinmarkt. In den letzten 50 Jahren wurden diese Geschäfte vor allem rund um die pakistanische Stadt Peschawar abgewickelt. Heute erstrecken die Kaufleute ihre Geschäftstätigkeiten bis nach Deutschland, Indien, Thailand, Japan, China und die Vereinigten Arabischen Emirate. Dabei werden nicht mehr nur Edelsteine aus Afghanistan gehandelt, sondern auch solche, die in Afrika, Tadschikistan und Südamerika eingekauft wurden (Hopkins und Marsden 2012). Die Teilhabe an diesen Netzwerken hat Einzelpersonen und Familien mit verschiedenen Ausrichtungen des Islam in Berührung gebracht; sie hat auch die Identitätsbildungen der Kaufleute, ihre Verbindungen zu Staatsvertreter:innen und ihre Vorstellungen von der Welt auf vielfältige Weise erweitert.

Während meiner Feldaufenthalte in Pakistan, Tadschikistan und Afghanistan habe ich viel Zeit mit Kaufleuten aus diesen Dörfern im Pandschschir-Tal verbracht. Auch einige der wohlhabendsten und einflussreichsten Kaufleute in Tadschikistan stammen aus diesen Dörfern (Marsden 2016): Sie haben in den 1990er Jahren eine wichtige Rolle dabei gespielt, die Widerstandsgruppen gegen die Taliban mit Lebensmitteln und Treibstoff zu versorgen. Viele unterhielten auch Handelsbüros in Peschawar. In den 2000er Jahren importierten sie Lebensmittel nach Tadschikistan und gründeten Fabriken im Land, die in Kooperation mit türkischen Marken Sanitärprodukte herstellten. Die Tatsache, dass sie sich als tadschikisch identifizierten, schützte sie aber nicht vor Bestechungsgeldforderungen tadschikischer Staatsbeamten:innen und auch nicht davor, dass die vom tadschikischen Staat

bevorzugten Unternehmen deutliche Vorteile bis hin zu Marktmonopolen genossen. In einem Fall zwangen Staatsbedienstete aus Tadschikistan einen tadschikischstämmigen Händler, seine ausgedehnten Handelsaktivitäten im Land komplett aufzugeben; er musste schließlich in die Vereinigten Arabischen Emirate ziehen und dort neue Handelsbeziehungen aufbauen. Dies ist ein Beispiel dafür, dass eine gemeinsame ethnische Identität von Händler:innen, die ihre Herkunft als tadschikisch definieren, und für den tadschikischen Staat tätigen Beamt:innen weder persönliche noch geschäftliche Sicherheit garantiert. „Tadschikisch zu sein“ hat also keinen relevanten Einfluss auf die Art, ihre Beziehungen zueinander zu gestalten. Für diese Kaufleute erwachsen Vertrauensbeziehungen nicht einfach aus abstrakten und bleibenden Kategorien wie Ethnizität und Verwandtschaft; sie entstehen aus spezifischen Transaktionen und basieren auf der Fähigkeit der Handelstreibenden, sich in belasteten (geo)politischen und ökonomischen Zusammenhängen zu bewegen (Marsden 2021).

In Schir Chan Bandar an der afghanisch-tadschikischen Grenze besuchte ich Kaufleute in ihren Büros, die sich selbst als Pandschschiri einordneten. Sie reisten regelmäßig geschäftlich nach Tadschikistan und genossen dort die vielen Freiheiten des Lebens im post-sowjetischen Duschanbe; gleichzeitig tauschten sie sich mit tadschikischen Bürger:innen aus unterschiedlichen islamischen Reformbewegungen aus, wie beispielsweise solchen, die dem Umfeld sunnitischer Madrasas und Organisationen im iranischen Zahedan entstammten (Dudoignon 2009). Reformistisch orientierte Muslime aus Tadschikistan besuchten auch Pandschiri-Handelstreibende in Kunduz. Grenzüberschreitender Handel führt nicht automatisch dazu, dass Kaufleute reformistische, global orientierte oder politische Strömungen des Islam für sich übernehmen. Eine geteilte religiöse Ausrichtung erleichtert allerdings die Handelsbeziehungen über nationale Grenzen hinweg und spielt eine – wenn auch umstrittene – Rolle dabei, Vertrauen zwischen Kaufleuten mit unterschiedlichen Hintergründen aufzubauen.

Manchmal führten Aktivitäten in global ausgerichteten islamischen Reformbewegungen auch dazu, dass sich Menschen in Nord-Afghanistan den Taliban anschlossen. Der globale Islam in der Region ist expansiv, komplex und instabil. Er umfasst ein Spektrum an Ideen, Identitäten und Aktivitäten, in dem verschiedene Organisationen und Bewegungen miteinander um Einfluss, Unterstützung und Aufmerksamkeit konkurrieren (Green 2020). Abhängig von den jeweiligen Umständen entscheiden die Menschen, mit welchen Bewegungen sie sich identifizieren. Zwischen 2007 und 2010 lernte ich bei einer Feldforschung in Kunduz Pandschschiri-Männer kennen, die sich Sorgen machten, weil sich jüngere Mitglieder ihrer Gemeinschaft und ihrer Familien in islamistischen Organisationen engagierten, die sich nicht dem Erbe des Anti-Taliban-Kämpfers Ahmad Shah Massoud verschrieben hatten. Während der 1990er Jahre standen die mir bekannten Männer

allesamt auf die ein oder andere Weise mit den von Ahmad Shah Massoud angeführten Anti-Talibankräften in Verbindung. Die jüngeren Mitglieder der Familien, die diese Männer gründeten, interessierten sich nun aber eher für salafitische Formen des Islam.⁷ Andere traten einer Organisation bei, die mit dem Deobandi-Islam verbunden ist, der *Tablighi Jama'at* – eine weltweite islamische Missionsbewegung, die 1926 in Britisch Indien gegründet worden war. Die Älteren waren schockiert von den regelmäßigen Predigtreisen der jungen Männer durch Afghanistan und Pakistan, während derer diese ihre Frauen und Kinder zurückließen und in Regionen gingen, die als Taliban-Hochburgen galten (Metcalf 2002). In Kunduz unterdessen erhielten die jungen Männer vielfältige Sozialleben und Netzwerke aufrecht: Sie verbrachten einerseits etwa Zeit mit paschtunischen Anhängern islamistischer Bewegungen und nahmen mich andererseits auch zu Freunden mit, die Sufi-Bruderschaften (*tariqat*) angehörten

Ein besonders enger Freund aus Pandschschir, Anfang 20, den ich seit meinen Aufenthalten in Chitral Mitte der 1990er Jahre kannte, interessierte sich besonders für salafitische Lehren und Wissensinhalte. Er ließ sich vor allem von Gelehrten in Ägypten und Katar inspirieren und erzählte mir oft, dass er am Verhalten seiner Landsleute verzweifle – vor allem an jenen, die Machtpositionen innehatten –, weil sie keine „ernsthaften“ Muslime seien. Er arbeitete eine Weile als Übersetzer für die NATO-Streitkräfte in Kunduz und schloss sich schließlich den Taliban an. Im Winter 2010 wurde er von US-amerikanischen Einsatzkräften getötet. Weder seine Selbstverortung als Pandschschiri noch sein ideologisches Interesse an salafitischen Strömungen verhinderten also, dass er sich den Taliban anschloss. Für diese Entscheidung waren vielmehr seine Vertrauensbeziehungen zu Freunden in Kunduz wichtig, die sich gegen die internationale Intervention aussprachen, und nicht abstrakte ethnische und religiöse Identitäten.

Im August 2021 hissten die Imame der Pandschschiri-Moscheen in den Dörfern der höhergelegenen Gegenden des Tals die Flagge der Taliban: Der Einfluss der globalislamistisch orientierten *Hizb ut-Tahrir* verhinderte, dass sie die Nationale Widerstandsfront gegen die Taliban unterstützten. Der im September 2021 von den Taliban eingesetzte Handelsminister ist ein Kaufmann, der aus dem gleichen Dorf stammt wie der früher in Tadschikistan ansässige Händler, von dem weiter oben die Rede war: Neben dem Versuch der Taliban, eine gleichsam ‚inklusive‘ Regierung zusammenzustellen, reflektieren solche Ernennungen die Bedeutung von international vernetzten Kaufleuten. Denn sie sind dazu in der Lage, in politischen und diplomatischen Dynamiken verschiedener nationalstaatlicher Kontexte – vor allem solcher, die von „strongmen“ beherrscht werden – Vertrauensbeziehungen aufzubauen (Lutfi et al. 2021). Familien aus den höhergelegenen Dörfern

7 Diese betonen, dass Muslim:innen sich am Ursprung des Islam orientieren und alles ablehnen sollen, was als religiöse Erneuerung betrachtet wird.

des Pandschschir-Tals sind durch Handelsbeziehungen mit verschiedenen Aspekten eines globalen Islam in Berührung gekommen, vor allem in den letzten drei Jahrzehnten. Gleichzeitig spielten diese Familien bisher nur eine marginale Rolle in afghanischen Staatsinstitutionen, und bewegten sich an den Rändern der politischen Elite der Region. Eine Verbindung mit den Taliban eröffnete ihnen so unter Umständen die Möglichkeit, ihre kommerziellen Aktivitäten aufrechtzuerhalten und auszubauen und gleichzeitig im Staat Fuß zu fassen. Die Erfahrungen, Beziehungen und Hintergründe der Kaufleute wiederum sind für die neue Führung in Kabul wertvoll.

Intellektuelle Aktivist:innen: Kulturelle und geografische Vorstellungen

Nord-Afghanistan ist nicht etwa nur durch die Aktivitäten verschiedener islamistischer Organisationen und Bewegungen in regionale und globale Zusammenhänge eingebunden. Wenn man die politische Dynamik Afghanistans ausschließlich als Ausdruck konkurrierender staatlicher, stammespezifischer und religiöser Instanzen (Edwards 1995) betrachtet, übersieht man den Einfluss vieler unterschiedlicher politischer Ideologien auf die politische Kultur des Landes. Denn politische Ideologien sind nicht nur Teil von Elitendiskursen – sie durchziehen verschiedene Bereiche des Sozialen und beeinflussen Identitäten, die auf der Alltagsebene wichtig sind. Mobile Akteur:innen, die sich zirkulär bewegen, haben einen großen Anteil daran, dass und wie solche Ideologien in Afghanistan aufgenommen werden.

Die historischen und soziologischen Verbindungen zwischen Afghanistan und Zentralasien sind komplex und wurden bisher wenig untersucht. In den 1920er Jahren flohen Tausende vor der Machtergreifung der Bolschewiken aus dem damaligen Emirats von Buchara (Can 2020; Burton 1995; Monahan 2015). Sie ließen sich zunächst in den nördlichen Teilen Afghanistans nieder (siehe Shahrani 2001; Shalinsky 1993) und zogen schließlich weiter (Marsden 2021). Manchen gelang in Dörfern in der Region ein Neuanfang als Kunstschaffende, Handeltreibende und landwirtschaftlich Tätige. Andere, besonders ehemalige Beamte des Emirats von Buchara, knüpften enge Verbindungen zu den städtischen Eliten in Afghanistan. Und viele weitere Zugewanderte engagierten sich in islamischen Reform- und Modernisierungsbewegungen, die im 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts eine große Bedeutung in Zentralasien hatten (Khalid 2007). Der *Basmatschi*⁸-Aktivist gegen die Sowjetunion, Ibrahim Bek, setzte sich 1930 für die Gründung eines unabhängigen Staates in Nordost-Afghanistan unter dem Namen Qataghan ein (Nuna 2016: 96). Immigrierten aus Buchara kam zudem bald eine entscheidende Rolle in der Wirtschaft und in den staatlichen Institutionen des Landes zu, indem sie moderne Industriezweige ansiedelten und hohe

8 *Basmatschi* bezieht sich auf einen muslimischen Aufstand, ausgehend von Zentralasien, gegen die russische Herrschaft beziehungsweise die Herrschaft der Sowjetunion.

Beamtenpositionen bekleideten (Jalallar 2011). Ihr Status innerhalb Afghanistans sorgte allerdings für Zwist und Konkurrenzen: Staatsvertreter:innen bezeichneten die Zugewanderten regelmäßig als jene „von der anderen Seite des Flusses“ – ein Ausdruck, der die Zugezogenen marginalisierte, basierend auf der historischen Bedeutung des Flusses Amudarja für lokale Konzepte von Region, Identität und moderner Grenzziehung (Edwards 1996). Vor diesem Hintergrund zogen Emigriertenfamilien weiter an andere Orte Asiens (vor allem in die Türkei und auf die arabische Halbinsel), aber auch nach Nordamerika (insbesondere an die Ostküste der USA). Die weit verstreuten Gemeinschaften bewahrten durch Handel und familiäre Beziehungen den Kontakt zueinander und nach Afghanistan. Dadurch wurden sie wichtige Botschafter:innen kultureller und politischer Ideen, die vom türkischen Neo-Osmanismus bis hin zum saudischen Wahhabismus reichten (Marsden 2021).

Seit Ende der 1920er Jahre wurde es zunehmend schwierig, die Grenze zwischen Afghanistan und den sowjetischen Staaten Zentralasiens zu überqueren; Ideen konnten aber nach wie vor nach Nord-Afghanistan durchdringen. Die Debatte über die politische Bedeutung ethnischer Kategorien in Afghanistan wurde vor allem durch die Sowjetunion beeinflusst, die betonte, wie wichtig die ethno-nationale Identität und Autonomie für den wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt sowie für die Staatsbildung sei (Hirsch 2005). Bereits Ende des 19. Jahrhunderts verordnete Emir Abdul Rahman Khan, Herrscher Afghanistans zwischen 1880 und 1901, ausdrücklich ein Programm zur „Paschtunisierung“ von Nord-Afghanistan, in dessen Rahmen Paschtu-sprechende Gemeinschaften vom Süden des Landes in den Norden umgesiedelt werden sollten (Tapper 1983). Die Existenz des Programms macht unter anderem deutlich, welche Vorbehalte Kabul gegen die uneindeutigen Identitäten der Region hatte, vor allem gegen jene, die von der „anderen Seite des Flusses“ herübergekommen waren. Dieser nationale und regionale Rahmen führte später dann dazu, dass intern zerstrittene linke Organisationen die Ungleichheiten in der afghanischen Wirtschaft und im politischen System zunehmend ethnischen Kategorien zuordneten.⁹ Die Regierungen der 1970er und 1980er stellten diese Organisationen aufs Abstellgleis, Einzelne ihrer Mitglieder spielten Ende der 1980er Jahre aber noch eine bedeutende Rolle im Land – ihre linke Einstellung und ihre ethnischen Hintergründe führten dazu, dass Staatsbeamte sie als Vermittler zwischen

9 Zusätzlich zu den zwei Fraktionen der Demokratischen Volkspartei Afghanistan (Khalq und Parcham) entstanden im Norden des Landes zahlreiche linke Organisationen. Siehe etwa Nunan (2016: 103) über die Arbeitergruppe *gruh kar* und die Ideen von Tahir Badakhshi (einem Gründer der *Tajik Settam Mili*). Siehe Ibrahimi (2012) für Informationen zu verschiedenen maoistischen Organisationen, die in Nord-Afghanistan aktiv und einflussreich waren.

staatlichen Institutionen und den Führern der oppositionellen Mudschahedin im Norden einsetzten (siehe Giustozzi 2005).

Die Machtergreifung der Mudschahedin 1992 drängte Personen und Organisationen, die sich linken Ideen verpflichtet fühlten, an den Rand, demontierte sie aber nicht gänzlich. Nach dem Fall der sowjet-freundlichen Regierung 1992 flohen viele nordafghanische Linke aus dem Land. Im Exil veröffentlichten sie ihre Perspektiven und Analysen der vergangenen Ereignisse, und gründeten verschiedene Diaspora-Organisationen. Diese waren nicht eindimensional geprägt; sie hatten einen ideologischen und identitätsbezogenen Einfluss auf die mobilen Gesellschaften, die in dieser Zeit überall in Eurasien entstanden. In der Ukraine beispielsweise arbeiteten Intellektuelle und Politiker:innen mit wohlhabenden Kaufleuten und Familien zusammen, die sich als afghanisch bezeichneten: Vor allem mit ehemals linken Exilant:innen sowie erst vor kürzerer Zeit angekommenen Migrant:innen und Geflüchteten, die Afghanistan während der letzten drei Jahrzehnte verlassen hatten. Diese hatten enge Verbindungen zu Afghanistan, die regelmäßig durch Besuche und eine gemeinsame Mobilisierung von Ressourcen etwa in humanitären Krisensituationen gefestigt wurden. Sie hielten außerdem Verbindungen zu anderen Gemeinschaften, die sich als afghanisch identifizierten und vor allem in Russland und Zentralasien angesiedelt waren (Marsden 2016).

Andere blieben in Afghanistan und beeinflussten die sich dort entfaltende politische Dynamik. Sie schmiedeten beispielsweise neue Allianzen mit anti-sowjetischen Kämpfern der Mudschahedin. Viele schlossen sich unter der Führung von Burhanuddin Rabbani zusammen, einem islamistischen Führer aus Badachschan, und diskutierten mit den Mudschahedin über die staatlichen Strukturen Afghanistans. 2019 besuchte ich mit einem Freund ein Dorf in den unteren Lagen des Pandschschir-Tals. Er stellte mir einen Mann vor, der Ende 60 war und sich in den 1970er und -80er Jahren in linken politischen Bewegungen engagiert hatte. Aus Angst davor, von der Regierung unter Präsident Daud ins Gefängnis geworfen zu werden, hatte er Afghanistan in den 1970er Jahren verlassen und verbrachte einige Zeit im Iran und in Pakistan. Währenddessen kämpfte er im irakischen Kurdistan gegen die iranische Regierung. Zur Zeit des Kriegs gegen die Sowjetunion besuchten ihn Dorfbewohner aus dem Pandschschir-Tal, die sich im anti-sowjetischen Dschihad engagierten, im Iran: Sie erzählten mir von diesem Besuch, um seinen Einfluss auf die Oppositionsbewegung zu betonen. Nach dem Zusammenbruch der Regierung 1992 hatte er keine Angst mehr vor Verfolgung und kehrte nach Afghanistan zurück, wo er mehrere Jahre als gehobener Beamter in der Regierung von Präsident Rabbani arbeitete. Nach 2001 bekleidete er verschiedene Positionen in aufeinanderfolgenden Regierungen, bevor er endgültig in sein Dorf im Pandschschir zurückkehrte. Als ich ihn besuchte, saßen wir mit anderen Dorfbewohner:innen zusammen,

deren Väter sich den anti-sowjetischen Mudschahedin angeschlossen hatten. In ihrer Gegenwart sprach er über seine Position gegen den Islamismus, und die anwesenden Männer hörten aufmerksam zu und zeigten Respekt für seine Haltung. Menschen wie er beeinflussen die politischen Debatten und Diskussionen auf der lokalen Ebene und sorgen auf diese Weise dafür, dass Beziehungen zwischen ethnischen und religiösen Identitäten kritisch diskutiert werden.

Linke und Linkssympathisant:innen stießen außerdem immer wieder Debatten über Ethnizität an, wodurch mögliche Identitäten ständig erneuert und erweitert wurden. Solche Debatten wiederum prägten die Diskussionen über die geografischen Grenzen von Afghanistan und deren unterschiedliche Bedeutungen für bestimmte Regionen und Gemeinden. Nunan stellte diesbezüglich fest, dass der politische Fokus auf die Südgrenze von Afghanistan keine Entsprechungen in vergleichbaren Diskussionen über Nord-Afghanistan fand. Der sowjetisch-afghanische Freundschaftsvertrag von 1921 enthielt noch das Recht Afghanistans, Gebietsansprüche nördlich des Amudarja zu stellen, während Kabul in dem neu verhandelten Vertrag von 1946 sämtliche Ansprüche darauf abtrat – ganz im Gegensatz zur „Hysterie, die in Bezug auf ‚Paschtunistan‘ entstand“ (Nunan 2016: 97). Dieser Entscheid schnitt Gemeinden in der Region, durch die der Amudarja fließt, von ihren Verwandten im sowjetischen Zentralasien ab.

Denker:innen und Aktivist:innen in und außerhalb Afghanistans betonten darüber hinaus, dass Nord-Afghanistan durch die Grenzziehungen der Kolonialzeit von benachbarten kulturellen Einflüssen abgetrennt worden sei, insbesondere von jenen aus Zentralasien und dem Iran. Vertreter:innen dieses Ansatzes argumentieren, dass eine gemeinsame überregionale Geschichte und Identität der nord-afghanischen Gemeinden nach und nach durch koloniale und post-koloniale nation building-Projekte ausgelöscht wurde. Einige Jahre vor der Gründung des sogenannten Islamischen Staats Khorasan setzten sich verschiedene nordafghanische Mitglieder von linken Gruppen und Mudschahedin-Organisationen in wissenschaftlichen Seminaren, politischen Reden und Veröffentlichungen dafür ein, die historische Position der Region in einem erweiterten überregionalen Kontext zu betrachten, den sie Khorasan nannten: Mit dem Begriff bezeichnen Historiker:innen ein Gebiet, das sich auf die östlichen Teilen des Iran, des Westen und Nordens Afghanistans sowie jene Teile des ehemaligen sowjetischen Zentralasiens, die am südlichen Ufer des Amudarja liegen, erstreckt. Die meisten Menschen, denen ich im Rahmen meiner Forschungen begegnete, bezogen allerdings außerdem die persischsprechenden Regionen des heutigen Tadschikistan und Usbekistan ein.¹⁰ Aus einem Austausch zwischen Islamisten aus dem Norden und Linken, die sich seit den 1960er Jahren für Minderheitenrechte in der

10 Zur wechselnden Geografie von Khorasan in der frühen Moderne siehe Noelle-Karimi (2014).

Region eingesetzt hatten, entwickelte sich die Idee von Khorasan als imaginärem Gemeinschaftsraum. Viele, die diesen Ansatz befürworteten, waren der Meinung, dass die gemeinsame islamische Hanafi-Tradition der Region die wesentliche Grundlage einer geteilten Khorasani-Kultur sei. Andere wiederum betrachteten die vorislamische Geschichte von Khorasan als Ausgangspunkt für eine gemeinsame Geografie und Kultur der Menschen in der Region. Diese unterschiedlichen Perspektiven auf Gebiet und Kultur sind allerdings nicht in Diaspora-Gemeinden entstanden, die sich isoliert und weit entfernt von den politischen Dynamiken in Afghanistan befanden. Wie oben erwähnt, sind sie vielmehr mit einer langen Geschichte politischer und wissenschaftlicher Debatten und Diskussionen verbunden, die in überregionalen Kontexten, Verbindungen und Netzwerken stattfanden. Diese Ideen sind mehr als ein Ausdruck eindimensionaler ‚ethnischer Gefühle‘ oder Ergebnisse eines ‚Nationalismus aus der Ferne‘: Sie entstehen in Kontexten, die durch Mitglieder von mobilen Gesellschaften geprägt sind, welche sowohl Verbindungen zu Afghanistan als auch zu anderweitigen regionalen und globalen Kontexten haben, und werden durch Debatten über den Zusammenhang von Identität, Kultur, Gebiet und Staat geformt.

Moderne Studierendennetzwerke

Seit 2001 standen vor allem die Strategien der wichtigsten Kabuler Politiker:innen aus Nord-Afghanistan im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Die Ideen und Identitäten jüngerer Generationen aus der Region, die sich aktiv am öffentlichen Diskurs des Landes beteiligen, erhielten in den Diskussionen über Afghanistan hingegen wenig Raum. Asef Bayat verwendet den Begriff „Post-Islamismus“ für politische Formen in muslimischen Gesellschaften, die Ende der 1990er und 2000er Jahre an Bedeutung gewannen. Diese schlossen nicht aus, dass der Staat islamischen Prinzipien folgt; sie betonten aber auch die Bedeutung von Menschenrechtsdiskursen (Bayat 2013). Solche von jüngeren, gut ausgebildeten Menschen aus Nord-Afghanistan geführten Menschenrechtsdiskurse spiegelten mindestens so sehr den Einfluss regionaler Debatten und Ideen zu muslimischen politischen Institutionen und Programmen wider wie einen ‚westlichen Einfluss‘. Bayats Begriff des Post-Islamismus vernachlässigt allerdings jene Perspektiven, die nicht nur die Rolle des Islam im politischen Leben in Frage stellen (Osella und Soares 2020), sondern auch die grundsätzliche Bedeutung von Menschenrechtsdiskursen. Solche Ideen- und Identitätsstränge finden sich in Gedankengängen von Menschen, die Erfahrungen mit China gemacht haben und Ansätze vertreten, die sowohl den Islam als auch Menschenrechte kritisch betrachten.

Menschen mit Verbindungen zu nordafghanischen Familien, die sich schon früher im gesamten Spektrum islamistischer und linker Politik engagiert haben, sind auch heute besonders aktiv. Diese jüngeren Frauen und

Männer haben allerdings neue und andere Wege politischen Denkens und Handelns gesucht und gefunden. Einige konnten an Universitäten in Westeuropa oder Nordamerika studieren. Die meisten Angehörigen dieser Generation besuchten aber weder Universitäten im Westen noch in Pakistan, sondern in Ländern der Region, vor allem in der Türkei, im Iran und in Indien, sowie in Russland und zunehmend auch in China. Junge Leute aus Nord-Afghanistan studierten dort häufig Politikwissenschaft und Internationale Beziehungen im Master und beschäftigten sich dabei nicht nur mit westlichen Philosophien, politischen Wissenschaften und internationalen Beziehungsgestaltungsansätzen, sondern auch mit Ideen, die in asiatischen Debatten über die Rolle der Religion in Staat und Gesellschaft diskutiert werden. Vertraut etwa mit den liberalen Ideen des iranischen Denkers Abdul Karim Soroush und mit den türkischen Diskussionen über das Verhältnis von Kapitalismus, Refah-Partei und Nationalismus äußert sich die jüngere Generation zunehmend vernehmlicher in afghanischen Debatten über die Rolle des Islam im politischen System des Landes. Sie pflegen außerdem enge Beziehungen zu einflussreichen Personen aus Nord-Afghanistan, schreiben Reden, dichten politische Lyrik und beraten in politischen, strategischen und geopolitischen Fragen.

Studierende aus diesen Kontexten schrieben sich, wie gesagt, nicht nur in Ländern mit muslimischer Mehrheit an den Hochschulen ein. Durch Stipendien, die auf Verbindungen Afghanistans mit China und Russland beruhen, haben sie unterschiedliche politische Zusammenhänge in Asien kennengelernt. 2019 verbrachte ich etwa im Kabuler Viertel Shahr Naw einen Tag mit einem Anfang 40-jährigen Mann aus Nordafghanistan. Er ist der Sohn eines ehemaligen Sicherheitsbeamten, der in den 1980er Jahren für die Regierung gearbeitet hat. 2000 erhielt er ein von China¹¹ finanziertes Stipendium, vergeben von der Regierung unter Präsident Rabbani. Der Mann erzählte mir, wie er zuerst mit einem Hubschrauber von Pandschschir nach Tadschikistan reiste, bevor er über Land auf einer umständlichen und aufwändigen Route durch Kirgisistan nach China gelangte. Seitdem lebt er in China, ist mit einer Chinesin verheiratet, promoviert und ist an verschiedenen Unternehmungen beteiligt; so etwa an der Verbreitung eines „Selbsthilfe“-Angebots nach Eckhart Tolle (Tolle 2018). Gemeinsam mit einem Freund, der ein Jahr später als er nach China gekommen war, erzählte er bei einem Treffen mit Mitarbeitern eines in Kabul ansässigen internationalen Unternehmens, dass der Konflikt des Westens mit China schon bald das Interesse an der internationalen Intervention in Afghanistan ablösen würde. Mit großer Überzeugung erklärte er den Männern, dass der Konflikt zunehmend auf technologischen Ebenen

11 Rund 3.000 Afghan:innen leben insgesamt in China; sie reisen nicht nur regelmäßig nach Afghanistan, sondern auch an andere Orte in Asien und Europa, um Geschäfte zu machen. Diese Menschen sind nicht einfach Migrant:innen, sondern mit ihrem Leben in zirkulärer Mobilität vielmehr Mitglieder mobiler Gesellschaften.

stattfinden und nicht mehr auf afghanischem Boden ausgetragen würde. Die Taliban und andere religiös-militante Gruppen seien bloße Schachfiguren in einem breiteren geopolitischen Konflikt, und würden bald fallengelassen. Seine politische Botschaft verknüpfte er mit Werbung für das Selbsthilfe-Coaching, an dessen Verbreitung er sich in China beteiligte: Er riet den anwesenden Männern, ihre Egos zu mäßigen sowie im Moment und in sinnlicher Übereinstimmung mit der Welt um sich herum zu leben. Als Mitglieder von komplexen, kleinen und geografisch verstreuten mobilen Gesellschaften spielen solche mobilen Personen eine wichtige Rolle dabei, ein ständiges Kommen und Gehen von Menschen und Ideen zwischen Afghanistan und anderen Kontexten zu kanalisieren.

Zusammenfassung

Dieser Beitrag beschäftigte sich mit der vielschichtigen politischen Kultur Nordafghanistans und mit der Rolle spezifischer mobilen Gesellschaften und Akteur:innen in Bezug darauf, politische Entwicklungen und Ideologien ins Land zu bringen, die außerhalb von Afghanistan bedeutsam sind. Mein Interesse galt insbesondere mobilen Gesellschaften, deren Mitglieder Kaufleute, zentralasiatische Emigrant:innen, politische Intellektuelle sowie Studierende von Madrasas und an höheren Bildungsinstitutionen sind. Sich auf diese mobilen Akteur:innen zu konzentrieren kann unsere Perspektive auf Afghanistan in zweifacher Weise erweitern:

Erstens wird die Bedeutung mobiler Gesellschaften für die komplexe politische Dynamik in Nordafghanistan deutlich. Durch das Hinterfragen von Diasporakzepten, die auf Arbeiten im Westen beruhen (und mit einer Vorstellung von transnationalen Gemeinschaften zusammenhängen, die auf einer Aufnahme- und einer Heimatgesellschaft beruhen), möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung mobiler, verstreuter und historisch dauerhafter sozialer Formationen für die internationalen Beziehungen Afghanistans lenken. Arbeiten über transnationale Netzwerke konzentrieren sich in der Regel auf ihre Rolle im Zusammenhang mit dem einen oder anderen Tätigkeitsbereich: Etwa Handel, Religion oder Politik. Ich habe jedoch darauf hingewiesen, dass mobile Gesellschaften oft Träger komplexer politischer, kultureller und religiöser Strömungen sind. Ehemalige Politiker, die in den 1990er Jahren aus Afghanistan flohen und sich als Fernhändler in ehemals sowjetischen Kontexten eine Existenz aufbauten, unterstützten zum Beispiel die Aktivitäten von Politiker:innen und Intellektuellen, die in Debatten über die Rolle von Ethnizität in den afghanischen Staatsstrukturen aktiv waren. Es ist nicht hilfreich, Formen politischer Ideologie, die die ethnische Identität oder das Bekenntnis zu einem khorasanischen Raum betonen, als Produkte ferner Diaspora-Gemeinschaften oder allgemeiner als ‚Fernnationalismus‘ zu betrachten. Stattdessen sind Menschen, die politische Vorstellungen

schaffen und verbreiten, in mobile Gesellschaften eingebettet, die durch zirkulierende Mobilitäten geformt werden – welche wiederum lokale, regionale und globale Handlungs- und Identitätsebenen durchkreuzen.

Zweitens wurde die Vielfalt politischer Ideologien in Nordafghanistan und ihre Beziehungen zu inter-asiatischen Verbindungen deutlich – und dabei Ansätze in Frage gestellt, die annehmen, dass enge Auslegungen ethnischer, religiöser und tribaler Identitäten eine dominante Position im politischen Denken und in den Identitäten von Afghan:innen beanspruchen. Die politischen und religiösen Einflüsse in Nord-Afghanistan sind multidimensional; sie überschneiden sich in verschiedenen politischen Denkweisen und sind nicht nur durch staatliche Politik und Strategien, sondern in bedeutender Weise auch durch die Aktivitäten unzähliger mobiler Gesellschaften mit den Entwicklungen in Nachbarregionen verbunden. Diverse lokale, regionale und globale historisch gewachsene Beziehungen überlagern sich innerhalb einzelner mobiler Gesellschaften, die im Land aktiv sind: Dies zeigt sich in den jeweiligen Ideologien, die sie unterstützen, in den Interaktionen zwischen den Ideologien, die sie vermitteln, und in den Identitäten und Empfindlichkeiten, die durch diese Interaktionen mitgeprägt werden. Interne Diversität führt dazu, dass mobile Gesellschaften innerhalb eines fluiden und sich verändernden geopolitischen Umfelds bestehen können. Selbst vor dem Hintergrund staatlicher Zusammenbrüche, gewaltsamer Konflikte und internationaler Interventionen können mobile Gesellschaften so ihren Stellenwert und ihre Bedeutung bewahren – und sich an neue Bedingungen anpassen. Die Netzwerke, die Afghanistan mit sich überschneidenden regionalen und globalen Kontexten verbinden, werden weiterhin eine wichtige Rolle in der politischen Kultur des Landes spielen. Wie genau diese Rolle aussehen wird, und wozu dies letztlich führt, wird wiederum jeweilige Allianzen und Beziehungen sowie den andauernden Einfluss wechselnder geopolitischer Dynamiken widerspiegeln.

Dank

Der Beitrag basiert auf Forschungsprojekten, die ohne die Finanzierung durch den AHRC für das Projekt „The Afterlives of Urban Muslim Asia: Alternative Imaginaries of Society und Polity“ (Zuwendungsnummer AH/V004999/1) nicht möglich gewesen wären. Der Beitrag analysiert Daten, die im Rahmen eines vom Europäischen Forschungsrat (ERC) finanzierten Projekts im European Union's Horizon 2020 Forschungs- und Innovationsprogramm 669 132 – TRODITIES, „Yiwu Trust, Global Traders and Commodities in a Chinese International City“ gesammelt wurden. Er basiert außerdem auf der Feldforschung, die im Rahmen des Projekts „Islam, trade and citizenship on the frontiers of Central and South Asia“ durchgeführt und

vom Leverhulme Trust finanziert wurde. Ich danke Zalmay Nishat für die kritischen Kommentare zu einer früheren Version des Beitrags; außerdem danke ich der anonymen Begutachtung, den ständigen Herausgeber:innen des Journals sowie der Gastherausgeberin dieses Hefts.

Literatur

- Bayat, Asef (2013) *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford: Stanford University Press.
- Bayly, Martin (2018) *Taming the Imperial Imagination Colonial Knowledge, International Relations, and the Anglo-Afghan Encounter, 1808–1878*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burton, Audrey (1993) *Bukharan Trade, 1558–1718*. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies.
- Can, Lale (2020) *Spiritual Subjects: Central Asian Pilgrims and the Ottoman Hajj and the End of Empire*. Stanford: Stanford University Press.
- Crews, Robert (2015) *Afghan Modern: The History of a Global Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Devji, Faisal (2021) *The Taliban and the World Face a New Reality: The key to Afghanistan's future may lie in deglobalizing its importance*. Newsline 2nd September.
- Dudoignon, Stephane (2009) *Un Malawi contra les pasderan: Malwlaw 'Abd-al Hamid shaykh al-de Zaheda, et les cause de la Sunnite de Iran*. *La pensee de midi*, 27: S. 92-100.
- Edwards, David (1995) *Heroes of the Age: Moral Faultlines on the Afghan Frontier*. Berkeley: California University Press.
- Giustozzi, Antonio (2005) *The ethnicisation of an Afghan faction: Junbesh-i-Milli from the origins to the presidential elections*. LSE: Crisis States Centre.
- Green, Nile (2020) *Global Islam: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanifi, Shah Mahmoud (2011) *Connecting Histories in Afghanistan: Market Relations and State Formation on a Colonial Frontier*. Stanford: Stanford University Press.
- Hirsch, Francine (2005) *Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hirschkind, Charles (1997) *What is Political Islam?* *Middle East Report* 205: S. 12-14
- Ho, Enseng (2017) "Inter-Asian Concepts for Mobile Societies", *Journal of Asian Studies* 76 (9): S. 907-928.
- Hopkins, Benjamin (2009) *The Making of Modern Afghanistan*. London: Palgrave.

- Hopkins, Benjamin (2020) *Ruling the Savage Periphery: Frontier Governance and the Making of the Modern State*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ibrahimi, Niamatullah (2012) *Ideology without Leadership: The Rise and Decline of Maoism in Afghanistan*. Afghanistan Analysts Network.
- Jalal, Ayesha (2008) *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jalallari, Mohammad Khan (2011) *Rumi-Tomato: Autobiography of an Afghan Minister*. N.p. [United States]: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Khalid, Adeb (2007) *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Kreutzmann, Hermann (1998) The Chitral Triangle. *asiens afrika lateinamerika* 26: S. 289-327.
- Lutfi, Aameem, Nisha Mathew and Serkan Yolaçan (2021) Strongmen and Informal Diplomats: Toward an Anthropology of International Relations. *History and Anthropology*: S. 1-14.
- Manchanda, Nivi (2020) *Imagining Afghanistan: The History and Politics of Imperial Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, Magnus (2021) *Beyond the Silk Roads: Trade, Mobility and Geopolitics across Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, Magnus (2016) *Trading Worlds: Afghan Merchants across Modern Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Marsden, Magnus (2008) Muslim Cosmopolitans? Transnational Life in Northern Pakistan. *The Journal of Asian Studies* 67 (1): S. 213-247.
- Marsden, Magnus (2005) *Living Islam: Muslim Religious Experience in North-West Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsden, Magnus and Benjamin Hopkins (2012) *Fragments of the Afghan Frontier*. London: Hurst.
- Marsden, Magnus, Ibañez-Tirado, Diana and David Henig (2016) Everyday Diplomacy: Introduction to Special Issue. *Cambridge Journal of Anthropology* 34 (2): S. 2-22.
- Metcalf, Barbara (2014) *Islamic Revival in British India*. Princeton University Press.
- Metcalf, Barbara (2002) Traditionalist Islamic Activism: Deoband, Tablighis, and Talibs. ISIM paper, S. 1-24.
- Monahan, Erica (2015) *The Merchants of Siberia: Trade in Early Modern Eurasia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Monsutti, Alessandro (2021) *Homo itinerans: Towards a Global Ethnography of Afghanistan*. Oxford: Berghahn Books.
- Monsutti, Alessandro (2008) Afghan Migratory Strategies and the Three Solutions to the Refugee Problem. *Refugee Survey Quarterly* 27 (1): S. 58-73.

- Noelle-Karimi, Christine (2014) *The Pearl in its Midst: Herat and the Mapping of Khurasan (15th–19th Centuries)*. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen zur Iranistik 74/Denkschriften der philosophisch-historischen Klasse, 463. Band. Wien: Verlag der ÖAW.
- Nunan, Timothy (2016) *Humanitarian Invasion: Global Developments in Cold War Afghanistan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olszewska, Zuzana (2015) *The Pearl of Dari: Poetry and Personhood among Young Afghans in Iran*. Bloomington: Indiana University Press.
- Osella, Filippo and Caroline Osella (2013) *Islamic Reform in South Asia*. New York: Cambridge University Press.
- Osella, Filippo and Benjamin Soares (2020) Religiosity and its Others: Lived Islam in West Africa and South India. *Social Anthropology* 28 (2): S. 466-481.
- Osman, Boran (2014) *Afghan Youth for Democracy – Not all of them*. Afghan Analysts Network.
- Roy, Olivier (2004) *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press
- Shahrani, Nazif (2001) Pining for Bukhara in Afghanistan: Poetics and Politics of Exilic Identity and Emotions. In: Timur Kocaoglu (Hg.) *Reform Movements and Revolutions in Turkistan 1900-1924: Studies in Honour of Osman Khoj*. Haarlem: SOTA, S. 369-391.
- Shahrani, Nazif (2002) *Adaptation to Closed Frontiers: The Wakhi and Kirghiz of Afghanistan*. Seattle: Washington University Press.
- Shalinsky, Audrey (1993) *Long Years of Exile*. Washington: University Press of America.
- Tapper, Nancy (1983) *Abd Al-Rahman's North-West Frontier: the Pashtun Colonisation of Afghan Turkistan*. In: Richard Tapper (Hg.), *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan*. New York: St. Martin's Press, New York, S. 233-261
- Tolle, Eckhart (2018) *A New Earth: The Life-Changing Follow Up to The Power of Now*. London: Penguin.
- Wardaki, Marjan (2021) *Rediscovering Afghan Fine Arts: The Life of an Afghan Student in Germany*, Abdul Ghafur Brechna. *Modern Asian Studies* 55 (5): S. 1544-1580.
- Zaman, Robert and Abdul Ahad Mohammadi (2014) *Trends in Student Radicalization across University Campuses in Afghanistan*. Kabul: Afghanistan Institute of Strategic Studies.
- Zhang, Juan and Martin Saxer (2017) *Introduction: Neighbouring in the Borderworlds along China's Frontiers*. In: Juan Zhang and Martin Saxer (Hg.) *The Art of Neighbouring: Making Relations across China's Borders*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 11-33.

Ziad, Waleed. 2021. *Hidden Caliphate: Sufi Saints Beyond the Oxus and the Indus*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Magnus Marsden ist Professor für Sozialanthropologie und Direktor des Sussex Asia Centre an der Universität Sussex. Zuvor war er Forschungsstipendiat am Trinity College der Universität Cambridge und Senior Lecturer für die Ethnologie Süd- und Zentralasiens an der SOAS der Universität London. Er forscht zum muslimischen Asien und hat langfristige Forschungen in Pakistan und Afghanistan durchgeführt. In jüngster Zeit hat er Feldforschung zu afghanischen Kaufleuten betrieben, die in einer Reihe von Ländern in Asien tätig sind: Insbesondere in China, Tadschikistan, der Ukraine, Russland, der Türkei und Saudi-Arabien. Seine Forschung über afghanische Handelsnetzwerke wurde vom Leverhulme Trust und in Form eines Advanced Grant vom Europäischen Forschungsrat finanziert. Zu seinen Veröffentlichungen gehören *Living Islam: Muslim Religious Experience in North West Pakistan* (Cambridge, 2005), *Trading Worlds: Afghan Merchants across Modern Frontiers* (Oxford, 2016) und *Beyond the Silk Road: Trade, Mobility and Geopolitics across Eurasia* (Cambridge, in Vorbereitung). Marsden ist leitender akademischer Berater des Afghan Institute of Strategic Studies und Vizepräsident der International Association of Afghan Studies.

University of Sussex

Email: m.marsden@sussex.ac.uk