

Afghanistan 2001-2021: Gewaltideologien und ein Hauch von offener Gesellschaft

Poya, Abbas (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Poya, A. (Hrsg.). (2024). *Afghanistan 2001-2021: Gewaltideologien und ein Hauch von offener Gesellschaft* (Globaler lokaler Islam). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839473177>

Nutzungsbedingungen:

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

Terms of use:

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

Abbas Poya (Hg.)

AFGHANISTAN 2001-2021

Gewaltideologien und ein Hauch
von offener Gesellschaft



[transcript]

global | local Islam

Abbas Poya (Hg.)
Afghanistan 2001-2021

Editorial

Der lange Zeit angenommene Bedeutungsverlust des Islam als Folge gesellschaftlicher Modernisierung ist in den vergangenen Jahren weltweit widerlegt worden. Die Ergebnisse empirischer Forschung zeigen, dass der Islam in verschiedenen historischen Zeitabschnitten und lokalen Feldern jeweils neue kontextspezifische Aktualität erfährt. Die Beiträge der interdisziplinär ausgerichteten Reihe Globaler lokaler Islam verfolgen das Ziel, die vielfältigen Situierungen des Islam zwischen Globalisierung und Lokalisierung zu beleuchten.

Abbas Poya ist Professor für Reformdiskurse im gegenwärtigen Islam am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU). Davor leitete er die Nachwuchsforschergruppe Norm, Normativität und Normenwandel an der FAU und lehrte bereits an den Universitäten Hamburg, Freiburg und Zürich. Seine Forschungsschwerpunkte sind religiös-intellektuelle Diskurse im Islam, Islamisches Recht, Religionstheologie, Islam und Menschenrechte, Toleranz, Gerechtigkeit und moderne Geschichte Afghanistans.

Abbas Poya (Hg.)

Afghanistan 2001-2021

Gewaltideologien und ein Hauch von offener Gesellschaft

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Abbas Poya (Hg.)**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: bagotaj / iStock (bearbeitet)

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839473177>

Print-ISBN: 978-3-8376-7317-3

PDF-ISBN: 978-3-8394-7317-7

Buchreihen-ISSN: 2364-656X

Buchreihen-eISSN: 2702-9352

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einführung

Abbas Poya 9

Der afghanische Marxismus als ›säkulare Religion‹

Dehqan Zehma 15

Afghanische Mudschahedin: Sakralisierung der Gewalt

Rüdiger Lohlker 27

Talibanismus: Theologie der Gewalt

Rüdiger Lohlker 45

Vom Sozialismus zum Sufismus

Reflexionen über die jüngere Geschichte Afghanistans
am Beispiel von Ismail Akbar (1950–2015)

Abbas Poya 59

Der Weg der Zukunft

Ismail Akbar 79

The Situation of Afghan Women during the Western Military Presence

Fakhereh Moussavi 113

Afghanistan's Persian Literature in Transition

Creative Writing and War (2001–2021)

Sayed Asef Hossaini 125

Hazara-Perspektiven auf das ethnische Miteinander in Afghanistan

Das Spannungsverhältnis zwischen Sprache, Identität und Politik

Beatrice Lipani 155

Strukturwandel der (massenmedialen) Öffentlichkeit in Afghanistan 2001-2021	
<i>Kefajat Hamidi</i>	193
Autor:innenverzeichnis	207

Danksagung

Der vorliegende Band hätte in dieser Form nicht entstehen können ohne wohlwollende und kompetente Unterstützung einiger Personen, bei denen ich mich hier herzlichst bedanken möchte: bei Herrn Marianus Hundhammer, der eine erste Durchsicht aller Beiträge übernommen hat, und bei Frau Sina Nikolajew für das ausgesprochen sorgfältige Lektorat und für die kompetente technische Bearbeitung des Buches. Darüber hinaus möchte ich mich an dieser Stelle bei Frau Melisa Muminovic und Herrn Yaaqub Kutterer für ihre tatkräftige Unterstützung bedanken.

Zu Dank verpflichtet bin ich insbesondere der DFG, die mich 2021 in ihr Heisenberg-Programm aufgenommen hat und damit nicht nur meine akademische Karriere, sondern auch das Forschungsprojekt *Gegenwärtige Krisendiskurse im Islam*, in dessen Rahmen dieser Band entstanden ist, unterstützt.

Einige formale Bemerkungen: Der Band umfasst, abgesehen von zwei auf Englisch verfassten Artikeln, nur deutschsprachige Beiträge. Die Frage des Genderns wurde den Autor:innen selbst überlassen. Daher wird der Leser bzw. die Leserin bei der Lektüre dieses Buches diesbezüglich eine gewisse Inkonsequenz vorfinden. Das mögen sie mit Nachsicht aufnehmen.

Die Transkription wurde nach dem folgenden und vereinfachten Schema durchgeführt:

Nur das lange *a* wird mit *ā* wiedergegeben. Alle anderen Vokale werden folgendermaßen transkribiert: Kurzes *u* = o, langes *u* = u; kurzes *i* = e, langes *i* = i, also alle ohne Sonderzeichen. Für Hamza steht *ʾ* und für Ain *ʿ*. Bei allen anderen Konsonanten richteten wir uns nach originaler Aussprache, dabei werden diese Phoneme gegebenenfalls mit dem aus der englischen Transkription nach IJMES bekannten einfachen System wiedergegeben, also *ث* = th; *ج* = j; *چ* = ch; *ح* = h; *خ* = kh; *د* = dh; *ذ* = zh; *ش* = sh; *ص* = s; *ض* und *ظ* = z; *ط* = t; *غ* = gh; *ق* = q.

Einführung

Abbas Poya

Als im Oktober 2001 das westliche Militärbündnis unter US-amerikanischer Führung Afghanistan besetzte und die Herrschaft der Taliban beendete, freuten sich die meisten Afghan:innen, also jene einfachen, jenseits politischer Strömungen im Land oder im Exil lebenden Menschen aus Afghanistan. Es schien, als ob sie nach über zwei Jahrzehnten erdrückender Erfahrung mit gewalttätigen Ideologien – seien sie marxistisch, dschihadistisch, später auch talibanistisch gefärbt –¹ endlich durchatmen konnten. Millionen Afghan:innen, die in den Nachbarländern Pakistan und Iran schon in zweiter oder dritter Generation als Geflüchtete und zuallererst perspektivlos lebten, fingen an von einer besseren Zukunft im eigenen Land zu träumen und kehrten zu Hunderttausenden nach Afghanistan zurück. Auch viele im europäischen oder US-amerikanischen Exil lebende Afghan:innen beobachteten aufmerksam, wie nun Demokratie, Wahlen, Frauenrechte und Menschenrechte die politischen und intellektuellen Debatten im Land beherrschten, und kehrten ebenfalls scharenweise in ihr Herkunftsland zurück. Bald konnte man in den Straßen von Kabul Freiheit, Freude, Vielfalt und Aufbruch förmlich einatmen. Nach jahrelanger Unterdrückung, Erniedrigung, Entbehrung und Flüchtlingsdasein lebten die Menschen jetzt geradezu in einem Rauschzustand: Ihr Land war faktisch besetzt, ihre Sicherheit garantierten die ausländischen Truppen, ihre Freiheit war importiert; das alles war ihnen jedoch einerlei. Sie – und damit ist hier die neu formierte politische, wirtschaftliche und intellektuelle Elite Afghanistans gemeint – wollten offensichtlich noch viele Jahre ihre Träume weiterleben, ohne Eigenverantwortung zu übernehmen. Sie lebten so, als ob dieser Zustand für ewig anhalten würde; sie hatten sich im wahrsten Sinne des Wortes ›gehen lassen‹.

Als dann fast auf den Tag genau 20 Jahre später (am 15. August 2021) auf einmal die Taliban in den Straßen von Kabul marschierten, war es zum Aufwachen viel zu

1 Ich unterscheide hier zwischen dschihadistischer (bezogen auf die im Westen besonders durch ihren Kampf gegen die sowjetische Usurpation bekannt gewordenen Mudschahedin-Gruppen) und talibanistischer (bezogen auf die Taliban) Gewaltideologie aufgrund ihrer strukturellen Unterschiede. Rein inhaltlich gesehen zeigen sie beide allerdings viele Übereinstimmungen.

spät. Es breitete sich überall im Land ein Alptraum aus – ein Alptraum, den die ältere Generation schon kannte: Entwürdigung, Entbehrung, Unfreiheit, Flucht und Perspektivlosigkeit.

Im Rahmen des vorliegenden Bandes *Afghanistan (2001–2021): Gewaltideologien und ein Hauch von offener Gesellschaft* werfen internationale Expert:innen zunächst einen Blick auf linke, dschihadistische und talibanistische Ideologien und Praktiken; danach diskutieren sie die Entwicklung der letzten 20 Jahre in Afghanistan aus verschiedenen Perspektiven und zeichnen die dramatische Entwicklung der afghanischen Gesellschaft von Träumen zu Alpträumen nach.

Der Herausgeber ist sich bewusst, dass die Geschichte Afghanistans der letzten Jahrzehnte und insbesondere der letzten 20 Jahre unter der Regie des westlichen Militärbündnisses viel komplexer und facettenreicher ist, als sie in einem Sammelband dargestellt werden kann. In einigen Publikationen wurde bereits die westliche Präsenz und Strategie in Afghanistan kritisch untersucht.² Das Anliegen des vorliegenden Bandes ist es jedoch, die sich nach 2001 unter vielen Afghan:innen verbreitende positive Stimmung aufzufangen und diese zu analysieren. Mit der Auswahl der Beiträge wird der Versuch unternommen, die Hintergründe dieser positiven Haltung zumindest annähernd zu untersuchen und dabei vor allem das Wechselspiel zwischen Traum und Alptraum darzustellen.

Im ersten Beitrag *Der afghanische Marxismus als »säkulare Religion«* skizziert Dehqan Zehma, der sich mit der linken Bewegung Afghanistans nicht nur wissenschaftlich auseinandergesetzt hat, sondern sie und viele ihrer Akteur:innen auch hautnah erlebte, wie die prosowjetischen Marxist:innen »in der politischen Geschichte Afghanistans einen radikalen Bruch am Ende des 20. Jahrhunderts markiert und somit den Grundstein für weitere politische und bis heute andauernde Tragödien« gelegt haben. Hinter dieser Machtpolitik, die das Land und die Menschen sehr teuer zu bezahlen hatten, stand nach Zehmas Darstellung eine geistige Haltung, die allerdings nicht nur von ebenjenen prosowjetischen Marxist:innen, sondern auch von den Maoist:innen im Großen und Ganzen vertreten wurde, nämlich, dass sie sich »im Besitz der ewigen Wahrheit« sahen. Dabei sind nach Zehma die afghanischen Marxist:innen »ein Teil der internationalen linken Bewegung im 20. Jahrhundert«, und er stellt nüchtern fest: »Wer sich im Besitz der ewigen Wahrheit wähnt,

2 Vgl. beispielsweise: Frangis Dadfar Spanta, *Umstrittene Regierungsführung in Afghanistan. Kulturelle und politische Ordnungsvorstellungen der afghanischen Eliten*, Bielefeld: transcript 2019; Mechthild Exo, *Das vergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*, Bielefeld: transcript 2017. In diesem Zusammenhang ist auch das folgende und neu erschienene Buch zu erwähnen: Matin Baraki, *Afghanistan. Revolution, Intervention, 40 Jahre Krieg*, Köln: PapyRossa 2023. Die kritische Analyse des Autors bleibt allerdings über weite Strecken einseitig und dient der Rechtfertigung der linken Ideologie und Politik.

kann Autonomie des Denkens nicht tolerieren« und steht für »Dämonisierung, Ausschluss und sogar physische Vernichtung des politischen Gegners.«

Im anschließenden Artikel untersucht Rüdiger Lohlker, wie die afghanischen Mudschahedin die Sakralität der von ihnen ausgehenden Gewalt begründet haben. Dabei nimmt sich Lohlker ausgewählte Dokumente aus dem Archiv des Afghan Media Resource Center (AMRC; gegründet 1987) vor. Bevor er jedoch die Dokumente untersucht, stellt er kurz dar, warum in diesem Zusammenhang von der »Sakralisierung der Gewalt« gesprochen werden kann. Mit Blick auf einige im genannten Archiv vorhandene Illustrationen geht Lohlker insbesondere auf Themen wie »Märtyrertum«, »Krieg«, »Waffen«, »Beute«, »das Alltägliche« und die »Entmenschlichung des Feindes« ein, um dann am Ende unter Heranziehung weiterer Dokumente, in denen einige religiös heilige Gegenstände angeblich von den »Feinden der Mudschahedin« entehrt wurden, unter Beweis zu stellen, wie die Mudschahedin versucht haben, die von ihnen ausgehende Gewalt gegen ihre Gegner zu sakralisieren.

In seinem zweiten Beitrag für diesen Band geht Rüdiger Lohlker, der bereits im Jahre 2016 das Buch *Theologie der Gewalt* vorgelegt hat, der Frage nach, inwieweit man bei den Taliban von einer »Theologie der Gewalt« sprechen kann. Dabei untersucht er das 2022 erschienene Werk *al-Emāra al-eslāmiyya wa-nezāmohā* (*Das Islamische Emirat und seine Ordnung*) des einflussreichen Oberrichters der Taliban 'Abdolhakim Haqqāni. Lohlker analysiert zunächst die dem Werk zugrundeliegenden Fachtermini aus der islamischen Rechtslehre mit Blick auf deren Bedeutungsverschiebungen im talibanistischen Verständnis derselben. Dabei stellt er fest, wie der Begriff Dschihad im Gegensatz zu der traditionellen Normenhierarchie bei den Taliban im Mittelpunkt ihrer Theologie steht. Um die möglichen Entwicklungen in den theologischen Debatten innerhalb der Taliban abbilden zu können, stellt Lohlker das Werk von Haqqāni in Korrelation zu früheren Schriften anderer Taliban-Autoritäten und deren gruppeneigener Zeitschrift *as-Somud*. Lohlker möchte außerdem darauf aufmerksam machen, dass die USA und der Westen auch vor Beginn der Verhandlungen mit den Taliban-Führern gewusst hätten, mit wem sie am Tisch sitzen.

Mit dem Beitrag von Abbas Poya *Vom Sozialismus zum Sufismus: Reflexionen über die jüngere Geschichte Afghanistans am Beispiel von Ismail Akbar (1950–2015)* wird die Diskussion der neueren Entwicklungen in Afghanistan nach 2001 eingeleitet. In dem Artikel stellt der Autor den in der westlichen Forschung bislang kaum untersuchten afghanischen Aktivistinnen und Intellektuellen Ismail Akbar vor. Akbar war in allen Phasen des durch Gewaltideologien geprägten Bürgerkriegs von 1978–2001 in Afghanistan politisch und intellektuell präsent und arbeitete mit unterschiedlichen und sich gegenseitig bekämpfenden ideologischen Formationen zusammen. Nach 2001 hat sich die übermächtige westliche Militärallianz – begleitet von massiven materiellen Hilfen – verpflichtet, für Ordnung und Sicherheit im Land Sorge zu tragen. Dadurch entstand zum ersten Mal für viele – darunter auch für Akbar – die Möglichkeit durchzuatmen, über die eigene junge Vergangenheit nachzudenken und Bi-

lanz zu ziehen. Poya versucht anhand des Beispiels von Akbar aufzuzeigen, wie die Erfahrung als eine einzigartige Quelle der Erkenntnis zu betrachten ist.

Um Ismail Akbars Reflexionen über die eigenen Erfahrungen mit Gewalt und über die jüngste Geschichte Afghanistans sozusagen aus erster Hand zu erfahren, wird im Anschluss an diesen Artikel eine kommentierte und verkürzte Übersetzung des Textes *Masir-e āyanda (Der Weg der Zukunft)* von Ismail Akbar vorgelegt. In den hier in der Übersetzung vorliegenden Abschnitten beschreibt Akbar zunächst die jüngere politische und intellektuelle Geschichte Afghanistans und reflektiert diese kritisch. Darüber hinaus setzt er sich mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen des Landes in den ersten Jahren der Präsenz des Westens in Afghanistan auseinander. Am Ende versucht er, eigene Lösungswege dafür vorzuschlagen, wie das Land angesichts der schmerzvollen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zu einer besseren und friedlichen Zukunft geführt werden kann. Inzwischen haben die Entwicklungen in Afghanistan bekanntermaßen längst eine ganz andere Richtung genommen, und somit sind diese Vorschläge mittlerweile Geschichte. Nichtsdestotrotz ist es wichtig zu sehen, wie ein politischer Intellektueller und Aktivist wie Akbar, der sein Leben fast ausschließlich in seinem Land verbrachte und Gewaltideologien, die er selbst zum Teil vertreten und aktiv herbeigeführt hat, hautnah erlebte, im Nachhinein über diese Erfahrungen denkt und zu welchen Ergebnissen er dadurch kommt.

Fakhreeh Moussavi geht in ihrem Beitrag *The Situation of Afghan Women during the Western Military Presence in Afghanistan*, der neben Sayed Asef Hossainis Artikel in englischer Sprache vorliegt, der zentralen Frage nach, wie sich die Situation der afghanischen Frauen während der Präsenz des Westens in Afghanistan verändert hat. Moussavi kommt in ihrem Beitrag zwar zu dem Ergebnis, dass es den Frauen in Afghanistan im Zeitraum zwischen 2001 und 2021 möglich war, einige Schritte in Richtung Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung zu unternehmen. Sie stellt aber gleichzeitig fest, dass zwanzig Jahre nicht ausreichten, um entscheidende Fortschritte im Bereich der Frauenrechte erzielen zu können. Dabei verweist sie auf die besonderen Schwierigkeiten beim Thema Emanzipation in einem Land wie Afghanistan, in dem die Ungleichheit der Geschlechter tief in der allgemeinen Wahrnehmung verwurzelt ist. Mit der Rückkehr der Taliban an die Macht – so die ernüchternde Prognose von Moussavi – wird die prekäre Situation afghanischer Frauen noch dramatischer. Die strikte Auslegung des islamischen Rechts und die repressive Politik der Taliban führen insbesondere zur Aushöhlung der in den letzten 20 Jahren mit viel Anstrengung erkämpften Rechte der Frauen. Daher hält Moussavi es für wichtig, auch angesichts solcher Rückschläge weiterhin Projekte zur Entwicklung der Frauenrechte zu unterstützen und sich für die Gleichstellung der Geschlechter einzusetzen.

Sayed Asef Hossaini zeigt in seiner Analyse zur *Afghan Literature in Transition: Creative Writing and War (2001–2021)* eindrucksvoll, wie Krisen nicht nur destruktiv

tiv wirken, sondern auch zur Entwicklung einer ganz spezifischen Kreativität führen können. Mit diesem Grundsatz vor Augen untersucht Hossaini in seinem Beitrag die Entwicklung der persischsprachigen afghanischen Literatur während der Kriegsjahre und besonders ab dem Jahr 2001. Der Autor unterscheidet dabei zwischen einer Vorkriegs- und Nachkriegsliteratur, wobei er die Charakteristika beider Gattungen darlegt und einige Entwicklungsmuster nachzeichnet. Es wird deutlich, dass besonders in der Kriegszeit und Vorkriegszeit das literarische Schaffen von Bildern eines »heiligen Krieges« (*jehād*) durchzogen war und dem Ansehen der Kämpfer (*mojāhedīn*) große Bedeutung beigemessen wurde. In der Taliban-Zeit wird dann die afghanische Literatur insbesondere in Iran und Pakistan erzeugt. Hossaini konzentriert sich in seinem Beitrag in erster Linie auf die Zeit nach 2001, in der viele Dichter:innen und Autor:innen ins Land zurückkehrten und moderne Schreibtechniken und Literaturgattungen einführten, die das Potenzial junger Talente unterstützten. In diesem Zeitraum veränderten sich die Genres und damit die Sprache und der Schreibstil. Der Autor unterscheidet die Werke der jungen Autor:innen von denen ihrer Vorgänger:innen, indem er der neuen Generation ein eigenes säkulares, entsakralisiertes Narrativ attestiert. Ab dem Jahr 2010 kehrte allerdings die Kriegsthematik zurück in die Literatur, was laut Hossaini an der verschlechterten Sicherheitslage des Landes lag.

Hazara-Perspektiven auf das ethnische Miteinander in Afghanistan mit besonderer Fokussierung auf das Spannungsverhältnis zwischen Sprache, Identität und Politik heißt der Beitrag von Beatrice Lipani, in dem sie sich mit der sensiblen Frage der afghanischen Identität aus der Perspektive der Volksgruppe der Hazara auseinandersetzt. Die Bedeutung des Begriffs ›Afhane‹ spielt dabei eine zentrale Rolle. Lipani untersucht, wie unterschiedliche Volksgruppen den Begriff verstehen und wie sie mit ihm umgehen. Eine der Hauptkontroversen ist dabei dem Umstand geschuldet, dass die Bezeichnung ›Afhane‹ lange als Synonym für ›Paschtune‹ stand. Die Paschtunen bilden zwar eine bevölkerungsreiche Gruppe, aber eben nur eine unter vielen ethnischen Gruppen des Landes. Im Falle der Hazara, welche im Zentrum der Betrachtung Lipanis stehen, ist die Situation besonders heikel, da diese mehrheitlich schiitische Volksgruppe unter der paschtunischen (›afghanischen‹) Oberhoheit viel Diskriminierung ertragen musste. Im Zuge der Etablierung des afghanischen Nationalstaats würde den Hazara nun nahegelegt, sich selbst als ›Afhane‹ zu bezeichnen, also den Namen ihrer Unterdrücker zu tragen. Anhand von Interviews und einer intensiven Literaturrecherche geht Lipani dieser Problematik nach und zeigt, dass die Frage nach einer einheitlichen afghanischen Identität noch nicht abschließend geklärt ist.

Im letzten Beitrag des Bandes, *Strukturwandel der (massenmedialen) Öffentlichkeit in Afghanistan 2001–2021*, befasst sich der Kommunikationswissenschaftler Kefa Hamidi mit der Entwicklung der Medienlandschaft in Afghanistan in der Zeit des westlichen Militäreinsatzes. Dabei legt er ein besonderes Augenmerk auf die neu ent-

standenen Medienangebote im Land und analysiert, inwiefern verschiedene ethnische, religiöse oder kulturelle Gruppen unterschiedliche Medienkanäle und Plattformen nutzen, um ihre eigenen spezifischen Diskurse und Meinungen zu verbreiten. Zugrunde liegt dabei die These, dass den Medien in Afghanistan und der Art und Weise, wie sie Öffentlichkeit herstellen, ein maßgeblicher Anteil an der Zerbrechlichkeit der staatlichen Strukturen zukommt. Außerdem beleuchtet Hamidi die Tendenzen und Probleme, die sich aus der Medienentwicklung zwischen 2001 und 2021 ergeben haben, und versucht den nach Jürgen Habermas definierten Begriff der Öffentlichkeit auf den afghanischen Kontext zu übertragen.

Am Ende des Bandes stellt ein knappes Verzeichnis die Autor:innen vor, die zu diesem Band beigetragen haben.

Bibliographie

- Baraki, Matin: *Afghanistan. Revolution, Intervention, 40 Jahre Krieg*, Köln: Papy Rossa 2023.
- Exo, Mechthild: *Das übergangene Wissen. Eine dekoloniale Kritik des liberalen Peacebuilding durch basispolitische Organisationen in Afghanistan*, Bielefeld: transcript 2017.
- Spanta, Frangis Dadfar: *Umstrittene Regierungsführung in Afghanistan. Kulturelle und politische Ordnungsvorstellungen der afghanischen Eliten*, Bielefeld: transcript 2019.

Der afghanische Marxismus als ›säkulare Religion‹

Dehqan Zehma

Einleitung

Gegenstand dieses Artikels ist ein Thema, das in der politischen Geschichte Afghanistans einen radikalen Bruch am Ende des 20. Jahrhunderts markiert und somit den Grundstein für weitere politische und bis heute andauernde Tragödien seit den 1990er Jahren gelegt hat.¹

Die Rede ist von der Machtergreifung der prosovjatischen Marxisten im Jahre 1978, die mit staatlichem Terror versucht haben, ihre politischen Gegner auszumerzen, um eine vorgeblich klassenlose Gesellschaft zu schaffen. Die Erinnerungen an das Herrschaftssystem der prosovjatischen Kommunisten in Afghanistan – eine Herrschaftsform, die Gesetz und Recht ausschaltete – sind teilweise durch die Gräueltaten der islamischen Parteien, die im Jahre 1992 die Macht ergriffen, und durch die Barbarei der Taliban, die im Jahre 1996 die Stadt Kabul eroberten, verblasst und anscheinend aus dem kollektiven Gedächtnis großer Teile der afghanischen Bevölkerung weitgehend verdrängt worden.

Durch die traumatischen Folgen des andauernden Krieges und damit einhergehend Armut, Elend und Flucht ist es nicht verwunderlich, dass sich viele Afghanen heute kaum an diese gewaltvolle Zeit und deren Verursacher erinnern oder erinnern möchten. Wir wissen jedoch, dass nur ein historisches Gedächtnis und eine Erinnerungskultur Gesellschaften davor bewahren, dass ihre Vergangenheit über ihre Gegenwart herrscht. In Afghanistan konnte sich bis jetzt keine nachhaltige Auseinandersetzung mit der Vergangenheit durchsetzen – falls sie überhaupt je stattgefunden hat; und so setzte sich die Spirale der Gewalt bis in die Gegenwart fort. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die meisten Anhänger des prosovjatischen Kommunismus

1 Hierbei handelt es sich um eine erweiterte Version des Textes, den der Verfasser des Artikels im Rahmen des internationalen Workshops *20 Jahre Westen in Afghanistan: Träume und Alpträume* vorgetragen hat. Der Verfasser bedankt sich bei Prof. Dr. Abbas Poya, der im akademischen Rahmen die Bedingung dafür geschaffen hat, über wichtige politische Themen und Ereignisse in der neuesten Geschichte Afghanistans zu reflektieren.

in Afghanistan, die mittlerweile im Exil leben, schweigen zur willkürlichen Gewalt-herrschaft ihrer Regierung in den 1980er Jahren oder neigen bei der Konfrontation mit Kritik dazu, auf jene Gewalt und den Terror zu verweisen, die von den Islamisten ausgingen, um den staatlichen Terror der eigenen Regierung zu relativieren. Es wird wenig bis fast gar nicht über die geistigen Ursachen der sozialen Missstände und des Kriegs nachgedacht. Selbst die Intellektuellen fühlen sich gezwungen, ständig Partei zu ergreifen, wobei der Anspruch besteht, sich moralisch auf der richtigen Seite zu befinden und mit dem Finger auf die Gräueltaten des politischen Gegners zeigen zu können. Meist werden ausländische Mächte für die sozialen Missstände und für den Krieg verantwortlich gemacht, Personen also, die angeblich Agenten ausländischer Staaten waren. Eine Reflexion über die Ideologien, die zum Ausüben von Terror aufriefen und so die Missstände veranlassten, findet kaum statt.

In diesem Artikel werde ich einen Versuch unternehmen, über die Gründe zu reflektieren, die die prosovjatischen Marxisten in Afghanistan veranlasst haben, mit der staatlichen Machtergreifung Terror auszuüben. Hierfür spielen sicherlich vielerlei Faktoren eine Rolle, und bekanntlich führen Monokausalitäten in eine Sackgasse. Im Folgenden kann ich nur bestimmte Aspekte der Ideologeme der prosovjatischen Marxisten selektiv beleuchten.

Die Hintergründe des marxistischen Terrors in Afghanistan

Mein Ansatz steht auf der Grundlage der folgenden zwei Thesen:

- a) Der afghanische Marxismus in seiner Ausprägung als prosovjatischer Marxismus und Maoismus war ein Teil der internationalen linken Bewegung im 20. Jahrhundert, die sich ideologisch im Besitz der ewigen Wahrheit sah. Für den afghanischen Marxismus fungierte die Ideologie als Ersatz für Religion – eine Religion, die durch den Anspruch der ewigen Wahrheit und Dogmen gekennzeichnet ist. Wer sich im Besitz der ewigen Wahrheit wähnt, kann die Autonomie des Denkens nicht tolerieren; Dämonisierung, Ausschluss und sogar physische Vernichtung des politischen Gegners sind immanente Bestandteile einer Ideologie, die autonomes Denken negiert und keinerlei abweichende Meinung toleriert.
- b) Durch die Ideologie verblendet, projizierten die prosovjatischen Marxisten Dogmen auf die afghanische Gesellschaft, die notwendig Widerstände in der Gesellschaft hervorriefen. Diese Widerstände konnten dann nur durch Repressionen und Gewalt durchbrochen werden.

Zunächst möchte ich jedoch den historischen Kontext der Entstehung der linken Bewegungen in Afghanistan kurz skizzieren. Politische Bewegungen zu analysieren,

ohne deren historischen Kontext zu bestimmen, greift zu kurz. Um diesen historischen Kontext für die Entstehung der linken Bewegungen in Afghanistan zu verstehen, besteht die Notwendigkeit, sowohl die internationale politische Lage nach dem zweiten Weltkrieg als auch die inneren Faktoren der afghanischen Gesellschaft zu berücksichtigen.

Historischer Kontext und die Ziele der linken Bewegung

Bekanntlich konkurrierten nach dem Zweiten Weltkrieg die neu entstandenen Blöcke, d.h. der sogenannte ›real existierende Sozialismus‹ und der ›freie Westen‹ in der sogenannten ›Dritten Welt‹ um deren Integration in das eigene Lager. In den 1960er Jahren nahm die Intervention der Blöcke in den Entwicklungsländern an Intensität zu. In den meisten kolonialisierten Ländern entstanden Befreiungsbewegungen, die im Namen des Volkes und der Nation agierten. Das Erwachen der Nation, das das eigentliche Motiv des Nationalismus ist,² und die Wiederentdeckung der nationalen Identität und Kultur, die durch die kolonialen Mächte unterdrückt wurden, waren politische Projekte in der Dritten Welt.³ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass, obgleich die Agitation der Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt antiwestlich geprägt war, sich namhafte führende Befreiungskämpfer insgeheim an dem westlichen Modell des Fortschritts und der Nation orientierten.⁴ Dieser Sachverhalt gilt zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch für Afghanistan.

Als Afghanistan im Jahr 1919 seine völlige Unabhängigkeit erhielt, entstand im Umkreis von Amanullah (reg. 1919–1929) die politische Bewegung des *Mashrutak-hāhān*, die die Nation als Subjekt gegen die kolonialen Mächte konstituieren wollte, aber gleichzeitig auch Demokratie, Parlamentarismus sowie wirtschaftliche und soziale Fortschritte in Afghanistan zu etablieren versuchte. Daher können die Anhänger der konstitutionellen Monarchie als Vorreiter der modernen Ideen in Afghanistan bezeichnet werden. Die linke Bewegung, die dann in den 1960er Jahren in Afghanistan entstand, übernahm bestimmte Elemente der modernen Ideen der konstitutionellen Monarchie, aber gleichzeitig färbte sie die Ideen der Anhänger der konstitutionellen Monarchie mit dem sowjetischen Marxismus. Betrachten wir den historischen Kontext und die Ziele der linken Bewegung in den 1960er Jahren in Afghanistan näher.

2 Vgl. Ernst Gellner, *Nationalismus in Osteuropa*, Wien: Passagen 1996, S. 12.

3 Vgl. Andreas Eckert, »Nationalgeschichtsschreibung und koloniales Erbe. Historiographien in Afrika in vergleichender Perspektive«, in: *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, hg. von Christoph Conrad und Sebastian Conrad, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 78–111, hier S. 78ff.

4 Zu diesem Thema siehe Etienne Balibar/Immanuel Wallerstein, *Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin: Argument Verlag mit Ariadne 1990.

Obgleich die politischen Grenzen von Afghanistan unter der Herrschaft von Abdur Rahman (reg. 1880–1901) festgelegt wurden, konnten die Afghanen erst nach dem dritten anglo-afghanischen Krieg unter der Herrschaft von Amanullah ihre völlige Unabhängigkeit erreichen. Wenn auch Amanullah in der neuesten afghanischen Geschichtsschreibung umstritten ist, wird er nach wie vor in der afghanischen Geschichtsschreibung mit Reformen und westlichen Fortschrittsideen assoziiert, die er in der afghanischen Gesellschaft einführen wollte. Von den Ideen des modernen Nationalstaates nach dem westlichen Modell, Industrialisierung und technologischen Fortschritten beeinflusst, wagte Amanullah am Anfang des 20. Jahrhunderts die Strukturen der traditionellen Gesellschaft in Afghanistan, die durch kulturelle Vielfalt geprägt sind, durch Reformen und Modernisierungsprogramme zu verändern, und parallel dazu auch die Staatlichkeit durchzusetzen. Unter seiner Herrschaft wurde am 10. April 1923 eine konstitutionelle Verfassung verabschiedet, die säkulare Elemente in sich trug.⁵ So wurden zum Beispiel die Sklaverei abgeschafft und die Schleierpflicht aufgehoben; Amanullah führte ein modernes Bildungssystem nicht nur für Jungen, sondern auch für Mädchen in Afghanistan ein. Der Islam wurde aber als Staatsräson festgelegt.

Die Reformen und die Verfassung von Amanullah wurden bald darauf von den religiösen Führern als unislamisch bezeichnet und bekämpft. Zunächst wurde er von den religiösen Führern der paschtunischen Stämme bekämpft, die er erfolgreich unterwerfen konnte. Im Jahre 1929 nahmen die Aufstände gegen ihn zu, sodass es Habibollāh Kalakāni (1890–1929), einem Rebellen aus dem Norden von Afghanistan und Tadschiken, gelang, Amanullah im Jahr 1929 aus der Stadt Kabul zu vertreiben. Habibollāh nahm unmittelbar nach der Machtergreifung die Reformen von Amanullah zurück und führte die Schleierpflicht wieder ein. Auf diese Weise fiel Afghanistan nach einer kurzen Phase der Modernisierungsversuche in eine repressive Phase zurück.

Habibollāh konnte sich nur etwa ein Jahr an der Macht halten. Er wurde durch Nadir Schah (reg. 1930–1933), der im Ausland lebte und wie Amanullah zu dem paschtunischen Stamm Durrani gehörte, gestürzt und anschließend ermordet, aber erst unter der Herrschaft von Zahir Schah (reg. 1933–1973) – Sohn von Nadir Schah – war es möglich, die Ideen der konstitutionellen Monarchie öffentlich zu thematisieren. Der Grund hierfür war die (wenn auch nur beschränkt existierende) Pressefreiheit während der Herrschaft von Zahir Schah. So wurden – um nur ein Beispiel zu nennen – in den Jahren 1950 und 1951 die Zeitschriften *Engār* (Vorstellung) und *Nedā-ye Khalq* (Die Stimme des Volkes) gegründet, die für konstitutionelle Monarchie, Demokratie, Fortschritt und Gerechtigkeit eintraten. Der Dienst an der

5 Vgl. Conrad Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, München: C. H. Beck 2007, S. 73ff.

Nation, die »seit Jahren im tiefen Schlaf« versunken sei,⁶ war ein wichtiges Ziel, das die konstitutionellen Monarchisten erreichen wollten.

Im September 1964 wurde dann unter der Herrschaft von Zahir Schah von der *Loya Jirga* (Großer Rat) eine konstitutionelle Verfassung verabschiedet, die zwar die Herrschaft der Familie des Königs festschrieb, aber auch Bürgerrechte und ein säkulares Rechtssystem vorsah. Die Verfassung enthielt auch das Parteiengesetz, das von Zahir Schah nicht ratifiziert wurde. Während die Etablierung der konstitutionellen Monarchie als ein politisches Projekt auch unter der Herrschaft von Zahir Schah unvollendet blieb, wurde Mitte der 1960er Jahre dann die marxistisch-leninistische Demokratische Volkspartei Afghanistans gegründet. Bei der Vorbereitung der Gründung der Demokratischen Volkspartei Afghanistan waren nicht nur prosovjetiche Marxisten, sondern auch Anhänger der konstitutionellen Monarchie beteiligt. Mir Mohammad Ghobār (1897–1978), ein renommierter Nationalhistoriker und Anhänger der konstitutionellen Monarchie, nahm anfangs regelmäßig an den Sitzungen für die Gründung der Partei teil. Später verweigerte er seine Teilnahme an den Sitzungen, und es ist zu vermuten, dass Ghobār gegen die Gründung einer marxistisch-leninistischen Partei war, da er die politischen Werte der konstitutionellen Monarchie verkörperte. Die Demokratische Volkspartei Afghanistans gab im April 1966 die Zeitschrift *Khalq* (Volk) heraus und bezeichnete die Zeitschrift »als Verbreiter der demokratischen Ideen des Volkes«.⁷ Aus unbekanntenen Gründen verließ eine Gruppe unter der Führung von Babrak Kārmal (1929–1996) die Partei und gründete im März 1968 die Zeitschrift *Parcham* (Fahne). Sowohl *Khalq* als auch *Parcham* waren prosovjetiche orientiert und wiesen im Grundsatz keine ideologischen Unterschiede auf.

Die Parteiprogramme von *Khalq* und *Parcham* waren fast miteinander identisch. Sie fassten die herrschenden sozialen und ökonomischen Verhältnisse in Afghanistan als feudalistisch auf. Afghanistan sei noch nicht unabhängig von Imperialisten, die reaktionäre Kräfte überall, aber auch in Afghanistan, unterstützten. Die Aufhebung des »Hauptwiderspruchs« zwischen den Feudalherren und den Bauern sei die Aufgabe der Nationalisten und der fortschrittlichen Kräfte, die durch die

6 [‘Abdor Ra’uf] Binawā, »Tashattot-e afkār. Haqiqatan ba in tashattot-e afkār namitawān kāri az pish bord«, o. O.: o. V. 1950, darin: »Konfusion der Ideen. Wahrlich ist es nicht möglich, mit diesem Gewirr von Ideen etwas voranzutreiben«, wiederabgedruckt in: ‘Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 99.

7 *Khalq* 1, »Marām-e demokrātik-e khalq« [Die Ideologie der Demokratischen Volks(-Partei)], o. O.: o. V. 1966, wieder abgedruckt in: ‘Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 183.

Machtergreifung den demokratischen Willen des Volkes in Form des national-demokratischen Staats vergegenständlichten.⁸ Obgleich *Khalq* und *Parcham* die Meinungs- und Pressefreiheit in ihr Parteiprogramm aufnahmen, bezeichneten sie die Einführung des Sozialismus und die Beendigung der »Ausbeutung der Menschen durch die Menschen« als das Endziel des national-demokratischen Staates in Afghanistan.⁹ Programmatisch setzten sich beide Flügel der prosowjetischen Marxisten für die Industrialisierung des Landes, die Verstärkung des staatlichen Sektors und eine Bodenreform ein. Fortschritt und Arbeit wurden in den Artikeln der Zeitschrift gepriesen und geradezu fetischisiert. So bezeichnete Babrak Kärmal, der führende Kopf innerhalb des *Parcham*-Flügels, in einem Artikel den Fortschritt als eine Zwangsläufigkeit.¹⁰ Die Geschichte habe »die Wahrheit der Unbesiegbarkeit der neuen Weltanschauung bestätigt«.¹¹ Mit der »neuen Weltanschauung« waren natürlich die marxistisch-leninistischen Ideen gemeint, die nach der Auffassung von Babrak Kärmal fortschrittlich waren. Auf diese Weise wird in Kärmals Artikel »der Gott« durch »die Geschichte« ersetzt und »die neue Weltanschauung« fungiert als eine Religion, die zwar keine sakralen Elemente kennt, aber die Geschichte als Zeugen anruft, um »die Unbesiegbarkeit der neuen Weltanschauung« als ein Dogma zu formulieren. Darüber hinaus setzte sich *Parcham* für eine Einheitsfront von Intellektuellen und antireaktionären Kräften ein, um die Interessen des Volkes und der Nation zu vertreten.¹²

-
- 8 Babrak Kärmal, »Negāhi ba wazayef-e melli mā dar in marhala-ye tārikhi. Rāh-hā wa wasāyeli-e nayl ba piruzi« [Ein Blick auf unsere nationalen Aufgaben in dieser historischen Etappe. Wege und Mittel zum Sieg], o. O.: o. V. 1968, wieder abgedruckt in: 'Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 158.
- 9 Babrak Kärmal, »Tanhā bā mobāreza-ye mottahed dar yak jabha-ye wāhed mitawān bar er-tejā' piruz shod« [Nur mit einem einheitlichen Kampf in einer Einheitsfront können die Reaktionäre besiegt werden], o. O.: o. V. 1968, wieder abgedruckt in: 'Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 230.
- 10 Babrak Kärmal, »Wasāyel wa rāh-hā-ye ke ārmān-hā-ye khalq-hā-ye setamdida-ye afghā- nestān wa marām-e demukrātik-e khalq rā ba piruzi mirasānad« [Mittel und Wege, durch die die Ziele der unterdrückten Völker Afghanistans und die Ideologie der demokratischen Volks(-Partei) siegen werden], o. O.: o. V. 1966, wieder abgedruckt in: 'Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 196.
- 11 Kärmal, »Wasāyel wa rāh-hā-ye«.
- 12 Kärmal, »Tanhā bā mobāreza-ye mottahed dar yak jabha-ye wāhed mitawān bar er-tejā' piruz shod« (1968), wieder abgedruckt in: Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh*, S. 255.

Damit wird klar, dass die prosovjatischen Marxisten von Anfang an den Sozialismus und eine klassenlose Gesellschaft nach sowjetischem Vorbild propagierten. Von den sowjetischen Ideologen übernahmen sie die Vorstellung einer »nicht kapitalistischen Entwicklung« für Afghanistan,¹³ um das Herbeiführen der kapitalistischen Verhältnisse in Afghanistan zu vermeiden. Man wollte also eine Planwirtschaft einführen, die staatlich organisiert sein und die Industrialisierung des Landes vorantreiben sollte. Dabei blieb die Frage unbeantwortet, wie der Kapitalismus überhaupt zu vermeiden sei, wenn man an kapitalistischen Wirtschaftskategorien wie Geld, Ware, Preis und Lohn weiterhin festhält – was der sowjetischen Planwirtschaft inhärent war. Im Übrigen ist die Vorstellung, dass eine Gesellschaft den Kapitalismus als Epoche überspringen kann und aus dem Feudalismus heraus direkt zum Sozialismus übergehen kann, auch vor dem Hintergrund der marxistischen Theorie durchaus problematisch und umstritten. Mit Marx könnte man hier argumentieren, dass erst der Kapitalismus die Produktion und Gesellschaft hinreichend entwickelt, um zum Sozialismus übergehen zu können.¹⁴

Im Jahre 1968 wurde die Zeitschrift *Sho'leh-ye jāwid* (Ewige Flamme) gegründet, die die Ansichten maoistisch orientierter Marxisten wiedergab und in den 1960er und 1970er Jahren zunehmend Einfluss auf die Intellektuellen und die urbane Bevölkerung nahm. Ähnlich wie die prosovjatischen Marxisten agitierten die Anhänger der *Sho'leh-ye jāwid* für eine klassenlose Gesellschaft und sahen sich ebenfalls als Vertreter »der progressiven und fortschrittlichen Ideologie« an.¹⁵ Ohne ein konkretes Wirtschaftskonzept vorzuschlagen, kritisierten die Maoisten das Wirtschaftskonzept nach dem sowjetischen Vorbild und sprachen von einer »wirklich unabhängigen nationalen Wirtschaft«.¹⁶

Die Aktivisten und Anhänger der *Sho'leh-ye jāwid* gründeten Mitte der 1970er und 1980er Jahre maoistische Organisationen, die nach der Machtergreifung der Demokratischen Volkspartei Afghanistans im Jahre 1978 Widerstand gegen die Regierung leisteten. Die meisten Anhänger der maoistischen Strömungen fielen in den 1980er Jahren entweder der Regierung oder den Islamisten zum Opfer. Obgleich die ideologischen Unterschiede zwischen den maoistischen Strömungen und den prosovjatischen Strömungen unverkennbar waren – die Maoisten

13 *Khalq* 1 in: Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh*, S. 189.

14 Marx selbst setzte sich mit dieser Frage anlässlich der Entwicklung Russlands auseinander und kam zu keinem eindeutigen Ergebnis. Vgl. Karl Marx, *Marx-Engels-Werke* [MEW], Bd. 19, Berlin: Dietz 1962, S. 384–406.

15 Rahim Mahmudi, »Marām-e nasharāti-ye jarida« [Das Publikationsziel der Zeitschrift], o. O.: o. V. 1968, wieder abgedruckt in: 'Atiq Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 338f.

16 Mahmudi, »Marām-e nasharāti-ye jarida«, in: Arwand, *Yā susyālism yā tawahhosh*, S. 339.

warfen den prosovjatischen Strömungen ›Revisionismus‹ vor –, haben sie doch gemeinsame Schnittpunkte, die nicht nur den afghanischen Marxismus, sondern den Parteimarxismus und den Realsozialismus als solchen auszeichneten: Kult, Fetischisierung von Personen, Heilsversprechen, Dogmatik und Anspruch auf ewige Wahrheit. Diese Elemente machen nach meiner Auffassung die religiösen Momente des Parteimarxismus und des Realsozialismus im 20. Jahrhundert aus, die – wie ich oben kurz skizziert habe – den afghanischen Marxismus stark beeinflussten.

Entwicklungen nach der Machtübernahme der DVPA

Sobald im Jahre 1978 die Demokratische Volkspartei Afghanistans (DVPA) durch einen Putsch die staatliche Macht an sich gerissen hatte, war die Verbreitung eines sozialistischen Kults in den Großstädten, insbesondere in Kabul, zu beobachten. Staatlich verordnet mussten überall rote Fahnen gehisst werden. Nicht nur die Mitglieder der Partei waren verpflichtet, an politischen Veranstaltungen mit Ritualcharakter teilzunehmen, sondern auch Student:innen und sogar minderjährige Schüler:innen. In den Veranstaltungen und im Fernsehen wurde kontinuierlich von der ›Unumkehrbarkeit der Revolution‹ gesprochen. Maßlos wurde Personenkult betrieben, sodass Nur Mohammad Taraki (1917–1979), der erste Präsident der Demokratischen Republik Afghanistans, als ›Seele der Partei‹ bezeichnet wurde. Diese ›Seele‹, ohne die angeblich die Partei nicht existieren konnte, wurde bald makaberer Weise von seinem Genossen Hafizollāh Amin (1929–1979) umgebracht. Die Treue zu Moskau wurde auf eine Art und Weise beschworen, wie ein Gläubiger seine Treue zu den heiligen Stätten beschwört. Wie schon oben erwähnt wurde, war diese ›Kultreligion‹ ein wesentlicher Bestandteil des Realsozialismus im 20. Jahrhundert. Sie trug zweifelsohne in der Sowjetunion, China oder Kuba je länderspezifische Elemente in sich, dennoch sind die Schnittmengen unübersehbar. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich einen kleinen Exkurs machen:

Marxismus als Religion

Walter Benjamin, der eine messianisch-marxistische Auffassung von der Geschichte hatte, hat in einem Fragment unter dem Titel *Kapitalismus als Religion* versucht nachzuweisen, dass der Kapitalismus als Religion begriffen werden kann; eine Religion, die »essenziell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen [dient], auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben«.¹⁷

Im Unterschied zu Max Weber, der die Ursprünge des Kapitalismus als ein religiöses Gebilde – so zum Beispiel in der protestantischen Ethik – analysiert hatte,

17 Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion. Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. von Ralf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 100.

betrachtet Benjamin den Kapitalismus selbst als eine religiöse Erscheinung und bezeichnet den Kapitalismus als »eine reine Kultreligion«; eine Kultreligion, »die keine Dogmatik, keine Theologie kennt«.¹⁸

Zwei politische Ereignisse, die das Ergebnis der europäischen Geschichte waren, haben am Anfang des 20. Jahrhunderts die europäische Zivilisation erschüttert und in die Krise gestürzt: der Erste Weltkrieg und die Oktoberrevolution von 1917 in Russland. Walter Benjamin sah in der Oktoberrevolution einen Gegenentwurf zum Kapitalismus als Religion und hoffte, dass dessen immanente Ausweglosigkeiten von außen, d.h. durch die Oktoberrevolution durchbrochen werden könnten. Erst die Reise, die er im Jahre 1926 in der damaligen Sowjetunion unternahm, führte zur Ernüchterung bei ihm. Obgleich er in seinem *Moskauer Tagebuch*, das er während seiner Reise in Russland geschrieben hatte, die neuen Verhältnisse in der Sowjetunion mit einer gewissen Faszination beschreibt, erstellt er keine optimistischen Diagnosen für die Zukunft der Sowjetunion und betrachtete ihre Zukunft als offen. Im Stadtbild sei, so Benjamin, eine kultische Verehrung von Lenindarstellungen nicht übersehbar. Darüber hinaus fällt ihm auf, dass mittels der Landkarten und durch Markierungen der »roten Gebiete« und Wandkalender die sowjetischen Menschen indoktriniert würden.¹⁹ Vor diesem Hintergrund verzichtet er darauf, Mitglied der Partei zu werden, um seine Unabhängigkeiten zu bewahren. Für Benjamin war klar: Mitglied der kommunistischen Partei zu werden, hieße nichts anderes, als Mitglied einer disziplinierten Gemeinschaft zu werden, die keine abweichende Meinung duldet und die ein Kollektiv darstellt, das die Partei sakralisiert und eine kultische Verehrung von Marx und Lenin betreibt.

Dieser kleine Exkurs zeigt, dass bereits bei der Geburt der Sowjetunion am Anfang des 20. Jahrhunderts der Grundstein für eine atheistische Kultreligion gelegt wurde, genauer noch: eine atheistische Kultreligion mit eigener Dogmatik und Theologie. Die ideologischen Elemente dieser Dogmatik und Theologie basierten auf dem Glauben an ewige Wahrheit, Fortschritt und Sakralisierung der Partei sowie kultischer Verehrung der Vordenker der sozialistischen Ideen, die mit Etablierung der Sowjetunion als souveränem Staat im 20. Jahrhundert als Erbe an die sozialistischen Bewegungen in den Peripherie-Staaten weitergegeben wurden. Dieses Erbe wurde auch von den prosowjetischen Marxisten in Afghanistan angenommen. Kaum waren sie an die Macht gelangt, begannen sie gegen den Islam Propaganda zu betreiben und bezeichneten die Mullahs und die Geistlichen als reaktionäre Kräfte, die ausgemerzt werden müssen. Bald mussten sie jedoch die herrschenden Verhältnisse einer traditionellen Gesellschaft anerkennen, sodass

18 Benjamin, *Kapitalismus als Religion*.

19 Für eine ausführliche und detaillierte Darstellung vgl. Michal Ryklin, »Der Topos der Utopie. Kommunismus als Religion«, in: *Kapitalismus als Religion*, hg. von Dirk Baecker, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004, S. 61–75.

die Regierung sich aus taktischen Gründen gezwungen sah, den Islam als offizielle Religion der Afghanen wieder in die Verfassung aufzunehmen.

Fortschritt wurde von der Demokratischen Volkspartei Afghanistans mit Sozialismus gleichgesetzt. Die Idee der Landreform, die im Namen der Gerechtigkeit von *Khalq* umgesetzt wurde, sollte dem Fortschritt dienen. Diese Reform erwies sich aber als ein Fiasko, da sie die sozialen und ökonomischen Bedingungen in Afghanistan ignorierte. So hatte sie – um ein Beispiel zu nennen – die Bodenreform in einer traditionellen Gesellschaft realisieren wollen, ohne das Bewässerungssystem des Bodens zu bedenken, da die Zentralregierung in Kabul so schnell wie möglich die Bauern mobilisieren und die Macht der Großgrundbesitzer brechen wollte. In Bezug auf Reformen, die von *Khalq* umgesetzt wurde, stellt Conrad Schetter richtig fest: »die Maßnahmen und Rhetorik von *Khalq* orientierten sich hierbei stark an den sowjetischen Vorbildern und nicht an den Gegebenheiten in Afghanistan«. ²⁰ In Bezug auf die Landreform schreibt er:

»[I]n Afghanistan stellte im Gegensatz zu den Nachbarländern Pakistan und Iran Großgrundbesitz die Ausnahme dar. Das Leitmotiv der Reform, nämlich Land umzuverteilen, verfehlte die Bedürfnisse der Pächter, denen es um verbesserte Pachtverhältnisse, nicht aber um den Besitz von Boden ging. Die Umverteilung von Land kollidierte zudem mit islamischen Vorstellungen, nach denen Landbesitz unantastbar ist.« ²¹

Allein anhand dieses Beispiels wird klar, in welchem Ausmaß die prosowjetischen Marxisten ihre Dogmen auf die afghanische Gesellschaft projiziert haben, was verheerende Auswirkungen für die weiteren politischen Entwicklungen in Afghanistan hatte. Der afghanische Marxismus wollte die soziale Wirklichkeit in Afghanistan gemäß seinen Dogmen gestalten. Die Repressionen und Gewalttaten, die seitens der prosowjetischen Regierung ausgeübt wurden, waren deren Kultreligion und Dogmen inhärent.

Schlusswort

Es ist von Friedrich Engels überliefert, dass Marx gesagt habe, er sei kein Marxist. ²² Nach meinem Verständnis hatte Marx niemals vorgehabt, ein geschlossenes System zu entwickeln, wie es später durch den Parteikommunismus und Realsozialismus entwickelt wurde, um zu zeigen, dass in Marx' Werken die Antworten auf alle

20 Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, S. 96.

21 Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, S. 97.

22 Karl Marx, *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Bd. 35, Berlin: Dietz 1985, S. 388.

politischen, historischen, philosophischen und gesellschaftlichen Fragen zu finden sind. Wir wissen, dass er selbst ein scharfer Kritiker der Ideologie, des Kults und der Fetischisierung der sozialen Verhältnisse und Personen war. Er konstruierte keine Feindbilder, Personen waren für seine Analysen der politischen Ökonomie nur wichtig, »soweit sie Personifikationen ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen«. ²³ Im Vorwort des ersten Bandes des *Kapitals* schreibt er eindeutig, dass er sein Buch für die Menschen schreibe, die mit ihm gemeinsam denken. ²⁴ Trotzdem mussten seine Ideen dasselbe Schicksal erleiden wie alle weltbewegenden Ideen und Weltanschauungen: Die Verwandlung des kritischen Denkens in Dogmen und Kultreligion, die, wenn sie die staatliche Macht erobern, unvermeidlich totalitär sind.

Bibliographie

- Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020.
- Balibar, Etienne/Immanuel Wallerstein: *Ambivalente Identitäten*, Hamburg/Berlin: Argument Verlag mit Ariadne 1990.
- Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion. Gesammelte Schriften*, Bd. VI, hg. von Ralf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.
- Binawā, ['Abdor Ra'uf]: »Tashattot-e afkār. Haqiqatan ba in tashattot-e afkār namitawān kāri az pish bord«, o. O.: o. V. 1950, darin: »Konfusion der Ideen. Wahrlich ist es nicht möglich, mit diesem Gewirr von Ideen etwas voranzutreiben«, wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 99.
- Eckert, Andreas: »Nationalgeschichtsschreibung und koloniales Erbe. Historiographien in Afrika in vergleichender Perspektive«, in: *Die Nation schreiben. Geschichtswissenschaft im internationalen Vergleich*, hg. von Christoph Conrad und Sebastian Conrad, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002, S. 78–111.
- Gellner, Ernst: *Nationalismus in Osteuropa*, Wien: Passagen 1996.
- Kārmal, Babrak: »Wasāyel wa rāh-hā-ye ke ārmān-hā-ye khalq-hā-ye setamdida-ye Afghānestān wa marām-e demokrātik-e khalq rā ba piruzi mirasānad« [Mittel und Wege, durch die die Ziele der unterdrückten Völker Afghanistans und die Ideologie der demokratischen Volks(-Partei) siegen werden], o. O.: o. V. 1966,

23 Karl Marx, *Marx-Engels-Werke* [MEW], Bd. 23, Berlin: Dietz 1979, S. 16.

24 Vgl. Marx, MEW, Bd. 23, S. 16.

- wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 196.
- Kārmal, Babrak: »Negāhi ba wazayef-e melli mā dar in marhala-ye tārikhi. Rāh-hā wa wasāyel-e nāyl ba piruzi« [Ein Blick auf unsere nationalen Aufgaben in dieser historischen Etappe. Wege und Mittel zum Sieg], o. O.: o. V. 1968, wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 229.
- Kārmal, Babrak: »Tanhā bā mobāreza-ye mottahed dar yak jabha-ye wāhed mitawān bar ertejā' piruz shod« [Nur mit einem einheitlichen Kampf in einer Einheitsfront können die Reaktionäre besiegt werden], o. O.: o. V. 1968, wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 255.
- Khalq 1 & 2: »Marām-e demokrātik-e khalq« [Die Ideologie der Demokratischen Volks(-Partei)], o. O.: o. V. 1966, wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 183ff.
- Mahmudi, Rahim: »Marām-e nasharāti-ye jarida« [Das Publikationsziel der Zeitschrift], o. O.: o. V. 1968, wiederabgedruckt in: Arwand, 'Atiq: *Yā susyālism yā tawahhosh. Tārikhnegāri ba madad-e nashreyyāt-e chap-e afghānestān (1308–1371)* [Sozialismus oder Barbarei. Geschichtsschreibung mit Hilfe linker Publikationen Afghanistans (1929–1992)], Kabul: Amiri 2020, S. 338f.
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Bd. 19, Berlin: Dietz 1962.
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Bd. 23, Berlin: Dietz 1979.
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke [MEW]*, Bd. 35, Berlin: Dietz 1985.
- Ryklin, Michail: »Der Topos der Utopie. Kommunismus als Religion«, in: *Kapitalismus als Religion*, hg. von Dirk Baecker, Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004, S. 61–75.
- Schetter, Conrad: *Kleine Geschichte Afghanistans*, München: C. H. Beck 2007.

Afghanische Mudschahedin: Sakralisierung der Gewalt

Rüdiger Lohlker

Gewaltsamkeit und eine damit verbundene Theologie drücken sich nicht nur in Texten und Worten aus. Auch wenn es üblicherweise eher nicht wahrgenommen wird, können Bilder ebenfalls eine Theologie der Gewalt formulieren. Wir wollen hier das Archiv des Afghan Media Resource Center (AMRC) benutzen, um die Perspektive der afghanischen Mudschahedin aufzuzeigen.

Das Afghan Media Resource Center wurde 1987 gegründet. Unterstützt von den USA¹ ist das Archiv jetzt von der Library of Congress archiviert. Zugänglich ist das Material über das *Internet Archive*.² Das AMRC bietet 94 652 Fotos und Dias, 1175 Stunden Videomaterial, 356 Stunden Audiomaterial und viel Material aus Druckmedien; insgesamt werden im *Internet Archive* über 90 000 Dateien gezählt.³ Das Material wurde von Teams bestehend aus drei Personen gesammelt, die in allen afghanischen Provinzen mit 35-mm-Kameras, Videokameras, Tonbandgeräten u. a. m. unterwegs waren. Durch die Verbindung mit den US-Aktivitäten in Afghanistan ist das Material natürlich spezifisch formatiert, kann aber aufgrund des visuellen Charakters doch für die Analyse herangezogen werden.

Gewalt ist – wie in jedem Krieg – ein zentrales Element der Weltansicht der afghanischen Mudschahedin gewesen. Wieso wird aber hier von ›Sakralisierung der Gewalt‹ gesprochen? »Als sakral sollen jene Bereiche bezeichnet werden, die in der Welt ausgegrenzt erscheinen und mit Zauber behaftet sind.«⁴ Wenn wir von ›Zauber‹ sprechen, müssen wir natürlich auch zu sprechen kommen auf Max Webers

-
- 1 Wenn auch die Ausbildung der Medienteams von US-amerikanischer Seite unterstützt wird, muss dies nicht zwangsläufig zu einer entsprechenden Formatierung führen. Eine grundlegend antisowjetische Positionierung ist von US-amerikanischer *und* afghanischer Seite anzunehmen. Das AMRC ist durch die Genese und den Kontext Partei.
 - 2 Für genauere Informationen siehe Afghan Media Resource Center (AMRC): »Images of Afghanistan 1987–1994«, <http://cemproductions.org/project/afghan-media-resource-center> (letzter Aufruf 29.8.023). Die unten gegebenen Daten sind unter dieser URL zu finden.
 - 3 Im Folgenden kann naturgemäß nur auf Beispiele verwiesen werden.
 - 4 Reinhard Schulze, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe 2015, S. 126. Schulze verweist auf die Erwägungen in *Magie und Religion*, hg. Jan Assmann und Harald Strohm, Paderborn: Fink 2010 über das Verhältnis von Magie und Religion mit der Übernahme magisch-sakraler Praktiken in die religiöse Sphäre.

Begriff von Zauber als Gabe spendende außeralltägliche Kraft, und sie damit auch als ›Charisma‹ kategorisieren.⁵

Gerade das Außeralltägliche der Gewalt macht sie zu einer wirksamen, sakralen Kraft, die nicht mehr notwendigerweise der theologischen⁶ Begründung bedarf, die im afghanischen Falle durch die Gemeinschaft(en) der Mudschahedin gestiftet wird.⁷ Auch die Konstruktion einer visuell gestützten Welt ist für die Stiftung einer Welt sakralisierter Gewalt wirksam.

Es lässt sich argumentieren, dass afghanische Sufigemeinschaften und islamische Parteien⁸ ein wichtiger Teil des afghanischen Widerstandes gegen die Rote Armee und die afghanische Regierung waren und damit die afghanischen Mudschahedin generell als islamistisch kategorisiert werden können.⁹ Die vorliegende Studie beschäftigt sich mit den strukturellen, psycho-physisch verankerten Strukturen sakralisierter Gewalt, die sich an den Materialien des AMRC ablesen lassen.

Märtyrertum

Ein wichtiger Teil des Materials sind Bilder von Akteuren, die in den Bildbetitelungen englisch als *martyrs* bezeichnet werden. Hier seien sie in Anlehnung an die Analysen des Autors zu dschihadistischen Gruppen als ›Blutzeugen‹ bezeichnet, da die nur scheinbar treffende Übersetzung als ›Märtyrer‹ in die Irre führt.¹⁰

Einerseits werden getötete Mudschahedin gezeigt, andererseits verwundete sowie solche, deren Verwundungen behandelt werden. Im Mittelpunkt steht natürlich das Leiden der getöteten und verwundeten Kämpfer, das ihnen von sowjetischer und Regierungsseite zugefügt wird. Zugleich wird damit die Aufopferungsbereitschaft der Mudschahedin signalisiert und immer wieder die Anknüpfung an lokale Traditionen der Gräberverehrung durchgeführt.¹¹ Auch ikonographische Abbildungen getöteter Mudschahedin finden sich.¹² Manche Fotos erinnern an spätere Fotos getöteter Kämpfer.¹³

5 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1922, S. 227f.

6 ›Theologie‹ meint hier nicht ein Set an Disziplinen im universitären Sinne, sondern vielmehr die Bezugnahme auf das Außeralltägliche in elaborierter Textform.

7 Zur (Neu-)Stiftung moderner religiöser Gemeinschaften durch religiöses Gewalthandeln siehe Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2008, S. 198f.

8 Die einen modernisierten Islam vertreten, der häufig irrig als ›islamistisch‹ klassifiziert wird.

9 Siehe z.B. Michael Pohly, *Krieg und Widerstand in Afghanistan*, Berlin: Das Arabische Buch 1992.

10 So Rüdiger Lohiker, *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*, Wien: facultas 2016, S. 115–119.

11 AMRC, »198707 BNA 00062 017«, »198708 BNA 00593 009«.

12 AMRC, »198712 CNA 00006 35«.

13 AMRC, »198810 CNA 00248 014«.

Abbildung 1: Gebet für getötete Mudschahedin



Schwerstverletzte und getötete Mudschahedin werden in Farbe mit voller Sicht auf ihre Wunden gezeigt.¹⁴ Auch das Herrichten eines getöteten Mudschahed für die Beerdigung ist zu sehen.¹⁵ Manchmal werden auch die Kameras sichtbar, die die Szenen aufnehmen.¹⁶

Eine Sonderkategorie sind Abbildungen unschuldiger Zivilisten, die durch Bombardierungen umgekommen sind.¹⁷ Hinzurechnen können wir auch die durch sowjetisches Bombardement zerstörten Häuser.¹⁸

Krieg und Waffen

Naturgemäß spielen Waffen eine große Rolle im Bildmaterial. Sie sind das Instrument der sakralisierten Gewalt der Mudschahedin und ermöglichen es, aus der Sphäre des Alltäglichen herauszutreten. Viele der gezeigten Bilder sind offenkundig inszeniert, zeigen aber die Faszination durch und mit dem Waffengebrauch, der die gezeigten Kämpfer inspiriert.

14 AMRC, »198808 CNA 00158 19«, »198808 CNA 00160 05«, »198808 CNA 00160 04«, »198804 CNA 00078 10«, »198807 CNA 00137 11«.

15 AMRC, »198903 CNA 00482 008«.

16 AMRC, »198806 CNA 00120 15«. Vgl. AMRC, »198806 CNA 00120 04«.

17 AMRC, »198707 CNA 00066 031«.

18 AMRC, »198806 CNA 00117 06«.

Mudschahedin posieren so mit verschiedenen Waffen wie einer Maschinenpistole¹⁹ oder einem leichten MG,²⁰ mit einer RPG-7,²¹ mit einem Sukker-20 Raketenwerfer,²² mit Mörsern,²³ mit schweren MGs²⁴ oder mit einem BM-1 Raketenwerfer.²⁵ Häufig sind Abbildungen von Waffen tragenden Kämpfern,²⁶ so etwa ein Mudschahed, der mit einer rückstoßfreien Waffe zielt.²⁷ Auch Stinger-Luftabwehrwaffen, die von Mudschahedin gehalten werden, sind vielfach abgebildet.²⁸

Mudschahedin sind auch auf Berggipfeln zu sehen.²⁹ Ein weiteres Thema sind Blindgänger.³⁰

Die vorhandenen Sujets, die sich auf den Krieg beziehen, sind vielfältig: die Fotos zeigen etwa einen jungen Mudschahed, der zu einem Flugzeug hochschaut,³¹ Mudschahedin auf dem Marsch,³² das Training von Mudschahedin,³³ den Waffentransport mit Pferden³⁴ und Kamelen,³⁵ einen musizierenden Mudschahed,³⁶ Mudschahedin und Matratzen,³⁷ einen Mudschahed mit Gasmasken³⁸ sowie Mudschahedin, die Waffen reinigen³⁹ oder auch Waffen über einen Fluss transportieren.⁴⁰ Auch ein Mudschahed in einem Orangenhain ist zu sehen⁴¹ und einer, der seine Wäsche

19 AMRC, »198812 CNA 00358 022«.

20 AMRC, »198808 CNA 00169 07«.

21 AMRC, »198808 CNA 00170 016«.

22 AMRC, »198808 CNA 00169 07«.

23 AMRC, »198809 CNA 00277 024«.

24 AMRC, »198810 BN 00316 008«.

25 AMRC, »198810 CNA 00283 033«.

26 AMRC, »198810 CNA 00299 033«.

27 AMRC, »198811 CNA 00302 021«.

28 AMRC, »198903 CNA 00460 031«.

29 AMRC, »198808 CNA 00166 025«.

30 AMRC, »198810 CNA 00248 025«.

31 AMRC, »198804 CNP 00040 019«.

32 AMRC, »198804 SP 00004 019«, »198808 CNA 00166 030«, »198809 CNA 00201 017«, »198810 CNA 00296 06«.

33 AMRC, »198808 CNA 00161 025«.

34 AMRC, »198808 CNA 00170 013«.

35 AMRC, »198811 CNA 00328 020«.

36 AMRC, »198808 CNA 00176 015«.

37 AMRC, »198809 CNA 00239 012«.

38 AMRC, »198811 CNA 00311 025«.

39 AMRC, »198809 CNA 00252 021«.

40 AMRC, »198810 CNA 00296 037«.

41 AMRC, »198903 CNA 00436 023«.

wäscht,⁴² sowie ein anderer, der Wasser trinkt.⁴³ Manchmal werden Waffen auch dekoriert präsentiert.⁴⁴

Abbildung 2: Mudschahed mit RPG-7



Beute und zerstörte Waffen oder Gegenstände

Erbeutete und zerstörte Waffen des Feindes sind als Zeichen des eigenen Sieges für die Mudschahedin von großer symbolischer Bedeutung. Es gibt vielerlei Beispiele insbesondere für zerstörtes sowjetisches Material,⁴⁵ das auch als erbeutet kategorisiert wird.⁴⁶ Ein beliebtes Sujet sind außerdem zerstörte sowjetische Panzer,⁴⁷ aber auch noch funktionierende sind Thema.⁴⁸ Auch abgeschossene sowjetische Hubschrauber⁴⁹ zählen zu dieser Kategorie. Ein zerstörter Posten der afghanischen Regierung ist ebenfalls dokumentierenswert.⁵⁰

42 AMRC, »198810 CNA 00281 01«.

43 AMRC, »199004 CNA 01192 008«.

44 AMRC, »199003 CNA 01134 026«.

45 AMRC, »198805 CNA 00089 019«, »198809 CNA 00223 019«.

46 AMRC, »198908 BN 00353 035«, »198908 BN 00349 022«, »198806 CNA 00118 037«.

47 AMRC, »198810 CNA 00256 011«, »198707 BNA 000093 021«, »198810 BN 00560 014«.

48 AMRC, »198805 BNA 00214 030«, »198809 CNA 00214 012«.

49 AMRC, »198810 BN 00315 028«, »198810 CNA 00293 017«.

50 AMRC, »198804 BNA 00232 014«, »198806 BNA 00238 005«.

Das Alltägliche

Dass das Außeralltägliche auch im Alltäglichen zu finden ist, erscheint wiederum als Verweis auf die alltagsheroischen Situationen in Afghanistan, sei es der Nationalsport Buzkashi⁵¹ oder das Ringen.⁵² Auch Bilder eines Blumenfestes sind beliebt.⁵³ Andere Abbildungen zeigen das Landleben, sonstige wirtschaftliche Tätigkeiten, historische Bauten⁵⁴ und weitere Motive.

Zahlreiche Bilder, die Anführer von Organisationen der Mudschahedin oder Feldkommandanten zeigen, können als Versuch gewertet werden, soziales Kapital für die abgebildeten Personen zu akkumulieren. Desgleichen können die Abbildungen zur Feier des afghanischen Dichters Khalilullah Khalili (gest. 1987), die auch Mudschahedin-Führer zeigen,⁵⁵ als Akt der Akkumulation symbolischen Kapitals verstanden werden.

Fotos von Landschaften und historischen Bauten dienen ähnlich den oben erwähnten Szenen aus dem Alltagsleben als Hintergrund, vor dem sich die sakralisierte Gewalt umso deutlicher abhebt. Diese Lokalisierung der Gemeinschaft(en) der Mudschahedin und ihre Veralltäglichung ermöglicht es, die Gewalt des Außeralltäglichen der Gewalt auch im Tod des Feindes zu fassen.

Entmenschlichung des Feindes

Als Unterstützung des Kampfes der Gemeinschaft(en) der Mudschahedin werden komplementär die sowjetischen bzw. die afghanischen Regierungskräfte entmenschlicht. Verwesende Leichen sowjetischer Soldaten sind ein beliebtes Sujet.⁵⁶ Auch tote afghanische Regierungssoldaten werden in dieser Weise präsentiert,⁵⁷ bis hin zu skelettierten Überresten;⁵⁸ dazu kommen Leichen von als Mitglieder von Regierungsmilizen bezeichneten Toten.⁵⁹ Kombiniert wird dies mit Fotos,

51 AMRC, »198912 CNP 00241 024«, »198803 CNP 00045 028«, »198803 CNP 00044 017«. Siehe dazu G. Whitney Azoy, *Buzkashi: Game and Power in Afghanistan*, Long Grove, IL: Waveland Press² 2003, Hanne Mörmann/Erich Plöger, *Buskaschi in Afghanistan*, Luzern u. a.: Bucher 1978.

52 AMRC, »199009 CNP 00323 032«.

53 Als ein Beispiel siehe AMRC, »198812 CNA 00352 04«.

54 So eine der Buddhastatuen von Bamiyan, siehe AMRC, »198804 CNP 00047 025«.

55 AMRC, »198803 CNP 00023 09«.

56 AMRC, »198805 CNA 00091 015«, »198805 CNA 00091 010«, »198805 CNA 00091 014«, »198805 CNA 00091 013«, »198805 CNA 00091 011«, »198805 CNA 00091 09«.

57 AMRC, »198810 CNA 00289 025«, »198903 CNA 00447 06«, »198805 CNA 00091 025«, »198805 CNA 00091 02«, »198903 CNA 00435 08«.

58 AMRC, »198907 CNA 00695 012«.

59 AMRC, »198809 CNA 00239 023«, »198809 CNA 00239 019«.

die Mudschahedin in Posen zeigen, die sie als erfolgreiche Jäger von sowjetischen Soldaten darstellen.⁶⁰

Durch dieses Bildmaterial wird der Feind als sich schon zersetzend inszeniert – und damit als bald besiegt Feind. Aber es geht nicht nur um Erwachsene: Als besonders verletzlich erscheinen Kinder, die durch den in gerade beschriebener Weise abgewerteten Feind getötet oder verwundet wurden. Gefangene Regierungssoldaten werden allerdings nicht in der entmenslichten Form präsentiert.⁶¹

Die Faszination des Todes erstreckt sich auch auf getötete Tiere.⁶²

Vom erwachsenen zum kindlichen Märtyrer

Erschreckend sind die Bilder getöteter Kinder, die z. B. einem sowjetischen Bombardement in Peschawar⁶³ zugeschrieben werden, oder verletzter Kinder, die in einem Spital behandelt werden.⁶⁴

Die Fotos getöteter und verletzter Kinder sind einerseits eingeschrieben in den Opferdiskurs der verfolgten Zivilbevölkerung, die es durch die Mudschahedin zu verteidigen gilt, andererseits tragen die Bilder dazu bei, den Tod auf der bekämpften Seite, also der Roten Armee und der afghanischen Regierung auszulöschen. So werden die toten und verletzten Kinder in den Märtyrerstatus erhoben und in den Bereich des Außeralltäglichen versetzt, und zugleich wird die Blutlust⁶⁵ des Publikums befriedigt.

Ergänzt wird dies durch Fotos weinender Kinder zur Dokumentation des Leides der Kinder.⁶⁶ Auch die Kombination von abgeworfenen Bomben und Kindern tritt auf.⁶⁷

Eine Kombination von spielerischem Umgang mit den alltäglichen Waffen und der Gewöhnung an die Gewalt des Außeralltäglichen zeigen die Bilder von Kindern,

60 AMRC, »198805 CNA 00091 08«, »198805 CNA 00091 030«.

61 AMRC, »199006 CNA 01267 006«.

62 AMRC, »198707 BNA 00066 009«.

63 AMRC, »198810 CNP 00010b 003«, »198810 CNP 000101a 011«. Anderer Ort: »198803 CNA 00065 017«.

64 AMRC, »198708 CNP 00014b 011«. Siehe auch »198708 CNP 00014b 010«, »199011 CNA 01406 29«.

65 Ich beziehe mich hier auf Theweileits Begriff der ›Tötungslust‹, die an diesem Beispiel als verschoben erkennbar wird: Das Leiden der Opfer befördert die Lust an der Tötung des Feindes; siehe Klaus Theweleit, *Das Lachen der Täter: Breivik u.a.: Psychogramm der Tötungslust*, Salzburg/St. Pölten/Wien: Residenz Verlag 2015.

66 AMRC, »198809 CNA 00238 09«.

67 AMRC, »198809 CNA 00238 09«.

die Waffen tragen, mit ihnen hantieren, Training in der Handhabung absolvieren u. a. m.⁶⁸ Daneben gibt es auch Bilder von Kindern in einer Wiege.⁶⁹

Abbildung 3: Kinder



Die Alltäglichkeit ist auch bei Kindern der Hintergrund, vor dem die sakralisierte Gewalt umso sichtbarer wird. Dieser Alltag wird gezeigt mit schwimmenden Kindern,⁷⁰ Kindern bei der Feldarbeit,⁷¹ in der Schule und⁷² beim Hüten von Tieren,⁷³ mit spielenden Kindern⁷⁴ oder einem Buben, der ein Pferd führt⁷⁵ bzw. einem, der einfach hockt⁷⁶. Auch alte Flüchtlinge⁷⁷ sowie Mudschahedin werden präsentiert.

68 AMRC, »198912 CNA 00985 013«, »198912 CNA 01020 028«, »198909 CNA 00810 027«, »198911 CNA 00952 008«, »198907 CNA 00675 034«, »199004 CNA 01198 026«, »198907 CNA 00682 029«, »198912 CNA 01020 028«, »198911 CNA 00954 029«, »198809 CNA 00206 019«.

69 AMRC, »198809 CNA 00238 06«.

70 AMRC, »198905 CNP 00154 022«, »198908 CNP 00201 011«, »198806 CNP 00051 02«, »198910 CNA 00882 014«, »198707 BNA 00039 029«.

71 AMRC, »199010 CNA 01356 009«.

72 AMRC, »198710 BNA 000099 004«.

73 AMRC, »198912 CNA 00992 011«.

74 AMRC, »198805 CNP 00417 013«, »198903 CNA 00476 016«.

75 AMRC, »198803 CNP 00045 024«.

76 AMRC, »198801 CNA 00045 016«.

77 AMRC, »198806 CNP 00064 08«.

Der Koran als Beweis für die Sakralität des Kampfes der Mudschahedin

Wenn wir bewusst auf die nicht explizit theologisch begründete Sakralität des Kampfes der afghanischen Mudschahedin verwiesen haben, finden wir doch im Material des AMRC Hinweise auf die implizierte Sakralität der Gewalt der Mudschahedin. Aus der Provinz Nangarhar werden ein Exemplar des Korans, das durchschossen⁷⁸ wurde, und ein angebranntes Exemplar gezeigt,⁷⁹ aus der Provinz Logar werden ebenfalls angebrannte Koranseiten präsentiert.⁸⁰ Auch zerstörte Schreine verschiedener Art werden abgebildet.⁸¹ Damit werden die Rote Armee bzw. die afghanische Regierung mit ihren bewaffneten Kräften als anti-religiöse Kräfte gezeigt bzw. denunziert.

Der Unterricht von Kindern zu religiösen Themen ist ein weiteres Beispiel für die sakrale Fundierung der Gewalt der Mudschahedin.⁸² Ergänzt wird dies mit Szenen von Gebeten erwachsener Mudschahedin⁸³ – z.B. auch Gebete für getötete Mudschahedin⁸⁴ oder solche am Grab von Mahmud von Ghazni (gest. 1030)⁸⁵ – und von Kindern, die den Koran küssen,⁸⁶ oder dem einer Koranrezitation⁸⁷ bzw. einer Predigt⁸⁸ und einem Gebetsruf.⁸⁹ Geradezu ikonisch ist das Bild eines Mudschahed, der den Koran rezitiert, während an der Wand neben ihm eine AK47 lehnt:⁹⁰ die idealtypische Verbindung von Waffe und Religion.

Ein sowjetischer Gefangener wird beim Gebet gezeigt, da er den Islam angenommen habe. Damit wird auf die kriegsrechtlichen Bedingungen des islamischen Rechts verwiesen, das die Rettung durch Konversion ermöglicht.⁹¹ Auch die Waschung eines afghanischen Mannes können wir in diesen Zusammenhang einordnen.⁹²

78 AMRC, »199004 CNA 01168 031«, »199004 CNA 01180 020«.

79 AMRC, »198804 CNA 00103 021«.

80 AMRC, »198706 BNA 00017 029«.

81 AMRC, »198710 BNA 00111 007«, »198710 BNA 00107 026«.

82 AMRC, »198904 CNP 00476 031«, »198905 CNP 00155 008«, »198905 CNP 00159 012«, »198804 CNP 00038 07«.

83 AMRC, »198801 CNA 00047 019«, »198801 BNA 00176 002«, »198804 CNA 00242 027«, »198808 CNA 00178 030«, »198710 BNA 00109 014«

84 AMRC, »198806 CNA 00124 016«.

85 AMRC, »198808 CNA 00174 04«.

86 So der Titel des Bildes (AMRC, »198804 CNP 00038 011«).

87 AMRC, »198804 CNP 00049 02«.

88 AMRC, »198806 CNA 00124 027«.

89 AMRC, »198810 CNA 00282 010«.

90 AMRC, »198806 CNA 00122 014«.

91 AMRC, »198806 CNA 00112 013«, »198806 CNA 00112 015«.

92 AMRC, »198906 CNP 00484 020«.

Schluss

Die geringe Menge an Bildmaterial explizit religiösen Inhaltes innerhalb des behandelten Korpus mag verblüffen. Wird allerdings die Gewalt als Herstellung des Außeralltäglichen, als sakralisierte Form des Handelns begriffen, so lässt die Verblüffung nach. Betrachten wir die Referenzen zu im engeren Sinne religiösen Themen als Teil des visuellen Gesamtkomplexes, wird die Deutung von Gewalt als sakrale Handlung bestärkt. Dass dazu die psycho-physische Lust⁹³ am Töten und Gewaltausüben tritt – bis hin zu den männlichen *und* weiblichen Kindern –, ändert am Befund der Sakralisierung von Gewalt nichts.

Es wird ein Panorama von Bildern einer von Gewalt geprägten Gesellschaft und Gemeinschaft der Mudschahedin gezeigt. Das Panorama reicht vom Präsentieren verwesender bis gar skelettierter feindlicher Leichen, zu toten Mudschahedin, auch toten Kindern und dem zum Teil als freudig gezeigten Gebrauch sowie generell der Präsentation von Waffen. Kontrastiert wird dies mit Alltagsszenen. Dazu kommen Aufnahmen von Anführern der Mudschahedin.

Das Bildmaterial des AMRC gibt einen Eindruck vom Kampf der afghanischen Mudschahedin gegen die Rote Armee und die afghanische Regierung, sollte aber nicht als objektive Beschreibung (miss-)verstanden werden. Einiges an diesem Material macht einen inszenierten Eindruck, sehen wir einmal von den expliziten Bildtiteln ab, die vom Posieren der gezeigten Personen sprechen. Was gezeigt wird, ist ein von Gewalt geprägter Habitus, der es zu ermöglichen scheint, aus der Misere des afghanischen Alltags auszubrechen. Zugleich wird eine Gesellschaft erkennbar, die stark von Gewalt geprägt ist – eine Gewalt, durch die die kommenden Jahre gekennzeichnet sein sollten.

Bibliographie

- Afghan Media Resource Center (AMRC): »Images of Afghanistan 1987–1994«, <http://cemproductions.org/project/afghan-media-resource-center> (letzter Aufruf 29.8.2023).
- AMRC: »198706 BNA 00017 029«, [http://archive.org/download/amrc_198706_bna_00017_029](http://archive.org/download/amrc_198706_bna_00017_029/amrc_198706_bna_00017_029.jpg).jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198707 BNA 000093 021«, [http://ia803102.us.archive.org/3/items/amrc_198707_bna_000093_021](http://ia803102.us.archive.org/3/items/amrc_198707_bna_000093_021/amrc_198707_bna_000093_021.jpg).jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).

93 Theweleit, *Das Lachen der Täter*.

- AMRC: »198707 BNA 00039 029«, http://archive.org/download/amrc_198707_bna_00039_029/amrc_198707_bna_00039_029.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198707 BNA 00062_017«, http://archive.org/download/amrc_198707_bna_00062_017/amrc_198707_bna_00062_017.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198707 BNA 00066_009«, http://archive.org/download/amrc_198707_bna_00066_009/amrc_198707_bna_00066_009.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198708 BNA 00593_009«, http://archive.org/download/amrc_198708_bna_00593_009/amrc_198708_bna_00593_009.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198708 CNP 00014b_010«, http://ia801007.us.archive.org/26/items/amrc_198708_cnp_00014b_010/amrc_198708_cnp_00014-%28b%29_010.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198708 CNP 00014b_011«, http://archive.org/download/amrc_198708_cnp_00014b_011/amrc_198708_cnp_00014b_011.jpg (letzter Aufruf 31.8.2023).
- AMRC: »198710 BNA 000099_004«, http://ia903109.us.archive.org/13/items/amrc_198710_bna_000099_004/amrc_198710_bna_000099_004.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198710 BNA 00107_026«, http://archive.org/download/amrc_198710_bna_00107_026/amrc_198710_bna_00107_026.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198710 BNA 00109_014«, http://archive.org/download/amrc_198710_bna_00109_014/amrc_198710_bna_00109_014.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198710 BNA 00111_007«, http://archive.org/download/amrc_198710_bna_00111_007/amrc_198710_bna_00111_007.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198712 CNA 00006_35«, http://ia903100.us.archive.org/33/items/amrc_198712_cna_00006_35/amrc_198712_cna_00006_035.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198801 BNA 00176_002«, http://archive.org/download/amrc_198801_bna_00176_002/amrc_198801_bna_00176_002.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198801 CNA 00045_016«, http://ia801006.us.archive.org/21/items/amrc_198801_cna_00045_16/amrc_198801_cna_00045_016.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198801 CNA 00047_019«, http://ia803102.us.archive.org/2/items/amrc_198801_cna_00047_19/amrc_198801_cna_00047_019.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198801 CNA 00066_031«, http://archive.org/download/amrc_198801_cna_00066_031/amrc_198801_cna_00066_031.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198803 CNA 00065_017«, http://archive.org/download/amrc_198803_cna_00065_017/amrc_198803_cna_00065_017.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198803 CNP 00023_09«, http://archive.org/download/amrc_198803_cnp_00023_09/amrc_198803_cnp_00023_09.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198803 CNP 00044_017«, http://archive.org/download/amrc_198803_cnp_00044_017/amrc_198803_cnp_00044_017.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198803 CNP 00045_024«, http://archive.org/download/amrc_198803_cnp_00045_024/amrc_198803_cnp_00045_024.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).

- AMRC: »198803 CNP 00045 028«, http://archive.org/download/amrc_198803_cnp_00045_028/amrc_198803_cnp_00045_028.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198804 BNA 00232 014«, http://archive.org/download/amrc_198804_bna_00232_014/amrc_198804_bna_00232_014.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198804 CNA 00078 10«, http://ia801003.us.archive.org/20/items/amrc_198804_cna_00078_10/amrc_198804_cna_00078_010.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198804 CNA 00103 021«, http://ia903109.us.archive.org/6/items/amrc_198804_cna_00103_21/amrc_198804_cna_00103_021.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198804 CNA 00242 027«, http://ia903104.us.archive.org/35/items/amrc_198804_cna_00242_27/amrc_198804_cna_00242_027.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198804 CNP 00038 011«, http://archive.org/download/amrc_198804_cnp_00038_011/amrc_198804_cnp_00038_011.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198804 CNP 00038 07«, http://archive.org/download/amrc_198804_cnp_00038_07/amrc_198804_cnp_00038_07.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198804 CNP 00040 019«, http://archive.org/download/amrc_198804_cnp_00040_019/amrc_198804_cnp_00040_019.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198804 CNP 00047 025«, http://archive.org/download/amrc_198804_cnp_00047_025/amrc_198804_cnp_00047_025.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198804 CNP 00049 02«, http://archive.org/download/amrc_198804_cnp_00049_02/amrc_198804_cnp_00049_02.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198804 SP 00004 019«, http://archive.org/download/amrc_198804_sp_00004_019/amrc_198804_sp_00004_019.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198805 BNA 00214 030«, http://archive.org/download/amrc_198805_bna_00214_030/amrc_198805_bna_00214_030.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00089 019«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00089_019/amrc_198805_cna_00089_019.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 010«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_010/amrc_198805_cna_00091_010.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 011«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_011/amrc_198805_cna_00091_011.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 013«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_013/amrc_198805_cna_00091_013.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 014«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_014/amrc_198805_cna_00091_014.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 015«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_015/amrc_198805_cna_00091_015.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 02«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_02/amrc_198805_cna_00091_02.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 025«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_025/amrc_198805_cna_00091_025.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).

- AMRC: »198805 CNA 00091 030«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_030/amrc_198805_cna_00091_030.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 08«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_08/amrc_198805_cna_00091_08.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNA 00091 09«, http://archive.org/download/amrc_198805_cna_00091_09/amrc_198805_cna_00091_09.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198805 CNP 00417 013«, http://archive.org/download/amrc_198805_cnp_00417_013/amrc_198805_cnp_00417_013.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198806 BNA 00238 005«, http://archive.org/download/amrc_198806_bna_00238_005/amrc_198806_bna_00238_005.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00112 013«, http://ia803101.us.archive.org/25/items/amrc_198806_cna_00112_13/amrc_198806_cna_00112_013.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00112 015«, http://ia903107.us.archive.org/19/items/amrc_198806_cna_00112_15/amrc_198806_cna_00112_015.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00117 06«, http://archive.org/download/amrc_198806_cna_00117_06/amrc_198806_cna_00117_06.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00118 037«, http://archive.org/download/amrc_198806_cna_00118_037/amrc_198806_cna_00118_037.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00120 04«, http://archive.org/download/amrc_198806_cna_00120_04/amrc_198806_cna_00120_04.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00120 15«, http://ia601001.us.archive.org/9/items/amrc_198806_cna_00120_15/amrc_198806_cna_00120_015.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00122 014«, http://archive.org/download/amrc_198806_cna_00122_014/amrc_198806_cna_00122_014.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00124 016«, http://ia601001.us.archive.org/30/items/amrc_198806_cna_00124_16/amrc_198806_cna_00124_016.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198806 CNA 00124 027«, http://ia803108.us.archive.org/11/items/amrc_198806_cna_00124_27/amrc_198806_cna_00124_027.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198806 CNP 00051 02«, http://archive.org/download/amrc_198806_cnp_00051_02/amrc_198806_cnp_00051_02.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198806 CNP 00064 08«, http://archive.org/download/amrc_198806_cnp_00064_08/amrc_198806_cnp_00064_08.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198807 CNA 00137 11«, http://ia803101.us.archive.org/30/items/amrc_198807_cna_00137_11/amrc_198807_cna_00137_011.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00158 19«, http://ia601008.us.archive.org/21/items/amrc_198808_cna_00158_19/amrc_198808_cna_00158_019.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00160 04«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00160_04/amrc_198808_cna_00160_04.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00160 05«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00160_05/amrc_198808_cna_00160_05.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).

- AMRC: »198808 CNA 00161 025«, http://ia801005.us.archive.org/1/items/amrc_198808_cna_00161_25/amrc_198808_cna_00161_025.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00166 025«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00166_025/amrc_198808_cna_00166_025.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00166 030«, http://ia801008.us.archive.org/24/items/amrc_198808_cna_00166_30/amrc_198808_cna_00166_030.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00169 027«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00169_027/amrc_198808_cna_00169_027.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00169 07«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00169_07/amrc_198808_cna_00169_07.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00170 013«, http://ia903106.us.archive.org/24/items/amrc_198808_cna_00170_13/amrc_198808_cna_00170_013.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00170 016«, http://archive.org/details/amrc_198808_cna_00170_016 (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00174 04«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00174_04/amrc_198808_cna_00174_04.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00176 015«, http://ia801004.us.archive.org/18/items/amrc_198808_cna_00176_15/amrc_198808_cna_00176_015.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198808 CNA 00178 030«, http://archive.org/download/amrc_198808_cna_00178_030/amrc_198808_cna_00178_030.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00201 017«, http://ia803109.us.archive.org/32/items/amrc_198809_cna_00201_17/amrc_198809_cna_00201_017.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00206 019«, http://archive.org/details/amrc_198809_cna_00206_019 (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00214 012«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00214_012/amrc_198809_cna_00214_012.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00223 019«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00223_019/amrc_198809_cna_00223_019.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00238 06«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00238_06/amrc_198809_cna_00238_06.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00238 09«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00238_09/amrc_198809_cna_00238_09.jpg (letzter Aufruf 31.8.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00239 012«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00239_012/amrc_198809_cna_00239_012.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00239 019«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00239_019/amrc_198809_cna_00239_019.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00239 023«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00239_023/amrc_198809_cna_00239_023.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198809 CNA 00252 021«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00252_021/amrc_198809_cna_00252_021.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).

- AMRC: »198809 CNA 00277 024«, http://archive.org/download/amrc_198809_cna_00277_024/amrc_198809_cna_00277_024.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 BN 00315 028«, http://archive.org/download/amrc_198810_bn_00315_028/amrc_198810_bn_00315_028.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 BN 00316 008«, http://archive.org/details/amrc_198810_bn_00316_008 (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 BN 00560 014«, http://archive.org/download/amrc_198810_bn_00560_014/amrc_198810_bn_00560_014.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00248 014«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00248_014/amrc_198810_cna_00248_014.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00248 025«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00248_025/amrc_198810_cna_00248_025.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00256 011«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00256_011/amrc_198810_cna_00256_011.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00281 01«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00281_01/amrc_198810_cna_00281_01.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00282 010«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00282_010/amrc_198810_cna_00282_010.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00283 033«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00283_033/amrc_198810_cna_00283_033.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00289 025«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00289_025/amrc_198810_cna_00289_025.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00293 017«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00293_017/amrc_198810_cna_00293_017.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00296 037«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00296_037/amrc_198810_cna_00296_037.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00296 06«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00296_06/amrc_198810_cna_00296_06.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNA 00299 033«, http://archive.org/download/amrc_198810_cna_00299_033/amrc_198810_cna_00299_033.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198810 CNP 000101a 011«, http://archive.org/download/amrc_198810_cnp_000101a_011/amrc_198810_cnp_000101a_011.jpg (letzter Aufruf 31.8.2023).
- AMRC: »198810 CNP 00010b 003«, http://archive.org/download/amrc_198810_cnp_00010b_003/amrc_198810_cnp_00010b_003.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198811 CNA 00302 021«, http://archive.org/download/amrc_198811_cna_00302_021/amrc_198811_cna_00302_021.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198811 CNA 00311 025«, http://archive.org/download/amrc_198811_cna_00311_025/amrc_198811_cna_00311_025.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198811 CNA 00328 020«, http://archive.org/download/amrc_198811_cna_00328_020/amrc_198811_cna_00328_020.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).

- AMRC: »198812 CNA 00352 04«, http://archive.org/download/amrc_198812_cna_00352_04/amrc_198812_cna_00352_04.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198812 CNA 00358 022«, http://archive.org/download/amrc_198812_cna_00358_022/amrc_198812_cna_00358_022.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00435 08«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00435_08/amrc_198903_cna_00435_08.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00436 023«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00436_023/amrc_198903_cna_00436_023.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00447 06«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00447_06/amrc_198903_cna_00447_06.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00460 031«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00460_031/amrc_198903_cna_00460_031.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00476 016«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00476_016/amrc_198903_cna_00476_016.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198903 CNA 00482 008«, http://archive.org/download/amrc_198903_cna_00482_008/amrc_198903_cna_00482_008.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »198904 CNP 00476 031«, http://archive.org/download/amrc_198904_cnp_00476_031/amrc_198904_cnp_00476_031.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198905 CNP 00154 022«, http://archive.org/download/amrc_198905_cnp_00154_022/amrc_198905_cnp_00154_022.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198905 CNP 00155 008«, http://archive.org/download/amrc_198905_cnp_00155_008/amrc_198905_cnp_00155_008.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198905 CNP 00159 012«, http://archive.org/download/amrc_198905_cnp_00159_012/amrc_198905_cnp_00159_012.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »198906 CNP 00484 020«, http://archive.org/download/amrc_198906_cnp_00484_020/amrc_198906_cnp_00484_020.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198907 CNA 00675 034«, http://archive.org/download/amrc_198907_cna_00675_034/amrc_198907_cna_00675_034.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198907 CNA 00682 029«, http://archive.org/download/amrc_198907_cna_00682_029/amrc_198907_cna_00682_029.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198907 CNA 00695 012«, http://archive.org/download/amrc_198907_cna_00695_012/amrc_198907_cna_00695_012.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »198908 BN 00349 022«, http://archive.org/download/amrc_198908_bn_00349_022/amrc_198908_bn_00349_022.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198908 BN 00353 035«, http://archive.org/download/amrc_198908_bn_00353_035/amrc_198908_bn_00353_035.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198908 CNP 00201 011«, http://archive.org/details/amrc_198908_cnp_00201_011 (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198909 CNA 00810 027«, http://archive.org/download/amrc_198909_cna_00810_027/amrc_198909_cna_00810_027.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).

- AMRC: »198910 CNA 00882 014«, http://archive.org/download/amrc_198910_cna_00882_014/amrc_198910_cna_00882_014.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198911 CNA 00952 008«, http://archive.org/download/amrc_198911_cna_00952_008/amrc_198911_cna_00952_008.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198911 CNA 00954 029«, http://archive.org/download/amrc_198911_cna_00954_029/amrc_198911_cna_00954_029.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198912 CNA 00985 013«, http://archive.org/download/amrc_198912_cna_00985_013/amrc_198912_cna_00985_013.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198912 CNA 00992 011«, http://archive.org/download/amrc_198912_cna_00992_011/amrc_198912_cna_00992_011.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »198912 CNA 01020 028«, http://archive.org/download/amrc_198912_cna_01020_028/amrc_198912_cna_01020_028.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »198912 CNP 00241 024«, http://archive.org/download/amrc_198912_cnp_00241_024/amrc_198912_cnp_00241_024.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »199003 CNA 01134 026«, http://ia903107.us.archive.org/15/items/amrc_199003_cna_01134_26/amrc_199003_cna_01134_026.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- AMRC: »199004 CNA 01168 031«, http://ia803105.us.archive.org/14/items/amrc_199004_cna_01168_31/amrc_199004_cna_01168_031.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »199004 CNA 01180 020«, http://ia803109.us.archive.org/34/items/amrc_199004_cna_01180_20/amrc_199004_cna_01180_020.jpg (letzter Aufruf 31.8.2013).
- AMRC: »199004 CNA 01192 008«, http://ia803100.us.archive.org/10/items/amrc_199004_cna_01192_08/amrc_199004_cna_01192_008.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »199004 CNA 01198 026«, http://ia903104.us.archive.org/28/items/amrc_199004_cna_01198_026/amrc_199004_cna_01198_026.jpg (letzter Aufruf 4.9.2023).
- AMRC: »199006 CNA 01267 006«, http://ia803108.us.archive.org/19/items/amrc_199006_cna_01267_06/amrc_199006_cna_01267_006.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »199009 CNP 00323 032«, http://archive.org/download/amrc_199009_cnp_00323_032/amrc_199009_cnp_00323_032.jpg (letzter Aufruf 3.9.2023).
- AMRC: »199010 CNA 01356 009«, http://ia803104.us.archive.org/13/items/amrc_199010_cna_01356_09/amrc_199010_cna_01356_009.jpg (letzter Aufruf 1.9.2023).
- AMRC: »199011 CNA 01406 29«, http://ia903103.us.archive.org/15/items/amrc_199011_cna_01406_29/amrc_199011_cna_01406_029.jpg (letzter Aufruf 2.9.2023).
- Assmann, Jan/Harald Strohm (Hgg.): *Magie und Religion*, Paderborn: Fink 2010.
- Azoy, G. Whitney: *Buzkashi: Game and Power in Afghanistan*, Long Grove, IL: Waveland Press²2003.
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2008.
- Lohlker, Rüdiger: *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*, Wien: facultas 2016.
- Mörmann, Hanne/Erich Plöger: *Buskaschi in Afghanistan*, Luzern u.a.: Bucher 1978.
- Pohly, Michael: *Krieg und Widerstand in Afghanistan*, Berlin: Das Arabische Buch 1992.
- Schulze, Reinhard: *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel: Schwabe 2015.

Theweleit, Klaus: *Das Lachen der Täter. Breivik u.a.: Psychogramm der Tötungslust*, Salzburg/St. Pölten/Wien: Residenz Verlag 2015.

Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1922.

Talibanismus: Theologie der Gewalt

Rüdiger Lohlker

Einleitung

Die (Wieder-)Übernahme der Herrschaft durch die Taliban hat zu erwartbaren Reaktionen geführt. Dschihadistische und andere extremistische islamische Kräfte haben diese Übernahme teilweise begeistert begrüßt. Westliche Expert:innen wiederum haben das Narrativ von Terrorismus und Drogenhandel reaktiviert,¹ um jegliche Reflexion über eigene vergangene Versäumnisse der durch die historische Entwicklung blamierten Expertisen zu vermeiden. Ob dies Unwille oder Unfähigkeit ist, kann hier nicht diskutiert werden. Aber auch geostrategische Überlegungen spielen eine Rolle;² ein anderer Aspekt der rein sicherheitspolitischen Betrachtung Afghanistans.

Wenig beachtet wird allerdings das Denken der Taliban, das für eine adäquate Einschätzung notwendig erscheint: Wir sprechen von der eigentümlichen ›Theologie der Gewalt‹ der Taliban. Wenn von dieser ›Theologie der Gewalt‹ der Taliban die Rede ist, sollten wir nicht vergessen, dass sie einerseits das Resultat der jüngeren Geschichte Afghanistans ist und andererseits ein Resultat der Gewaltförmigkeiten, gewissermaßen der Schattenseiten (Zygmunt Baumann), der Moderne.³ Davon ausgehend ist die Entwicklung einer ›Theologie der Gewalt‹ nicht verwunderlich – aber trotzdem nicht zwangsläufig. Wir finden auch andere islamische ›Theologien der

-
- 1 Gerhard Conrad/Sofia Koller, *The Taliban's Takeover in Afghanistan: Effects on Global Terrorism*, Berlin: KAS/CEP 2022. Vgl. Zahid Shahab Ahmed, »The Taliban's Takeover of Afghanistan and Pakistan's Non-traditional Security Challenges«, in: *Global Policy* 13 (2022), S. 125–131.
 - 2 Für die regionale Ebene z.B. Abidjan Abdurakhmanov, »Taliban Policy of Pashtunization and its Impact on Regional Security«, in: *Oriental Journal of History, Politics and Law* 3.3 (2023), S. 196–202; siehe auch William Maley/Ahmad Shuja Jamal, »Diplomacy of Disaster: The Afghanistan ›Peace Process‹ and the Taliban Occupation of Kabul«, in: *The Hague Journal of Diplomacy* 17 (2022), S. 32–63.
 - 3 Siehe dazu insbesondere Sayak Valencia, *Gorekapitalismus*, Leipzig: Merve 2021 und Rüdiger Lohlker, »Cyberjihad – das Internet als Feld der Agitation«, in: *Orient* 43.4 (2002), S. 507–36.

Gewalt, z. B. im Dschihadismus.⁴ Generell ist die religiöse Begründung von Gewalt inzwischen als wichtiges Element religiöser Strömungen religionswissenschaftlich anerkannt.⁵ Nicht berührt wird hier die Frage der Strategie und Taktik der Taliban in den kriegerischen Auseinandersetzungen.⁶

Eine gute Zusammenfassung der theologisch begründeten Vorstellungen über die Gewalt der Taliban bietet das Buch *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā* von ‘Abdolhakim Haqqāni; das Vorwort stammt von Hibatollāh Ākhundzāda, seit 2016 oberster Anführer der Taliban und auch als bekannt als Rechtsautorität.⁷ Der Autor hat das Werk 2022 als Oberrichter am Obersten Gerichtshof der Taliban publiziert. Von iranischer Seite wurde es als eine Art ›Manifest der Taliban‹ qualifiziert.⁸ Die generelle Einschätzung dieser Quelle ist, dass dieses Buch als verlässliches Zeugnis für die Weltsicht der Taliban dienen kann.⁹

‘Abdolhakim Haqqāni

‘Abdolhakim Haqqāni wurde 1967 im Panjwayi-Distrikt in der Provinz Qandahar geboren. Er graduierte von der Darul uloom Haqqania in Akora Khattak im Nordwesten Pakistans, einer am Islam der Deobandi-Strömung orientierten Lehrinsti-

-
- 4 Für den IS als Beispiel siehe Lohlker, *Theologie der Gewalt* und Rüdiger Lohlker, »New Jihadi Theology 2.0: The Theology of Violence IS Style«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 111 (2021), S. 137–52.
 - 5 Eine wichtige Stimme für diesen Ansatz ist Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C. H. Beck 2008. Siehe auch Mona Kanwal Shaikh, »Religion, Emotions and Conflict Escalation«, in: *Routledge Handbook of Ethics and International Relations*, hg. von Brent Steele und Eric Heinze, London: Routledge 2018, S. 518–26; in enger Verbindung mit dem Thema der afghanischen Taliban und damit von der Weltsicht her komparativ relevant ist auch Mona Kanwal Shaikh, *Guardians of God: Inside the Mind of the Pakistani Taliban*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2016. Für eine umfassendere Sichtweise siehe Roderick Campbell (Hg.), *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*, Oxford/Oakville: Oxbow Books 2014.
 - 6 Siehe dazu sehr instruktiv Antonio Giustozzi, *The Taliban at War 2001–2018*, London: Hurst 2019.
 - 7 ‘Abdolhakim Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, mit einem Vorwort von Hibatollāh Ākhundzāda, o. O.: Maktaba Dār al-‘Elm ash-Shar‘eyya 2022. Es wird hier der arabische Artikel benutzt, weil im arabischsprachigen Text der arabische Artikel benutzt wird.
 - 8 East Studies: »A Look at Abdul Hakim Haqqani’s Book«, in: *Institute for East Strategic Studies* (11.7.2022).
 - 9 East Studies: »A Look at Abdul Hakim Haqqani’s Book«; vgl. ergänzend Rohollah Esлами/Mohammadreza Safari, »The Role of Pashtunwali Ethnic Tradition in the Historical Articulation of the Taliban Discourse in Negotiations with the Afghan Government«, in: *Journal of World Sociopolitical Studies* 6.2 (2022), S. 371–409.

tution.¹⁰ Haqqāni machte sich einen Namen als Autor zu islamischen Fragen, wie nachfolgend ausgeführt wird.

Unter dem ersten Taliban-Emirat bis 2001 war Haqqāni neben seiner Lehrtätigkeit – auch an einer eigenen *madrassa* – in hohen Funktionen des Rechtsapparates¹¹ der Taliban tätig, zuletzt als Oberrichter. Er war ein enger Vertrauter von Mollā ‘Omar (gest. 2013) und sein Berater. Haqqāni wird als Mitglied des Obersten Führungsrates (*rahbari-ye-shurā*) genannt und hat eine wichtige Rolle in den Führungszirkeln der Taliban gespielt. Seine Schriften zeigen einen Schwerpunkt im Bereich des islamischen Rechts (*fiqh*). Sein letztes Werk wurde auch ins Bengali übersetzt.¹²

Haqqāni war der Leiter der Verhandlungsdelegation der Taliban über den Abzug der USA (und der Verbündeten). Nach dem Abzug amtiert er als Justizminister. Er wurde im Oktober 2021 zum Oberrichter ernannt. Er gilt also als autoritativer Autor, der einen solchen Text formulieren kann.

Das Werk *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*

Wenden wir uns also dem Werk von Haqqāni zu! Das Vorwort stammt von Hibatollah Ākhundzāda, dem Obersten Anführer der Taliban seit 2016. Dadurch bekommt das Werk eine doppelte Autorität: einerseits die des Anführers der Taliban und andererseits die eines in Kreisen der Taliban angesehenen islamischen Rechtsgelehrten.

Ich setze am Beginn des detailliert ausgearbeiteten Werkes an, auf dessen Einzelheiten wir an dieser Stelle nicht eingehen können, und führe eine Art fortlaufenden Kommentar. Haqqāni geht davon aus, dass die islamische Religion (*dīn eslāmi*) eine wohlgeordnete (*monazzam*) sei, anspielend auf den Titel des Buches (*nezām*).¹³ Zur Anwendung bzw. Durchsetzung dieser Religion sei über die Gläubigen (*‘ibād*) ein Kalif bzw. Emir eingesetzt über das Islamische Emirat Afghanistan, und kein Kalifat à la IS(-Khorasan). Dieser Glaube sei errichtet auf den Prinzipien der ›islamischen Scharia‹.

Diese Religion ist Haqqāni zufolge nicht nur beschränkt auf die Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Herrn (*rab*), und also nicht an den eigentlich

10 Für den Kontext siehe Rüdiger Lohlker, »Re-Reading South-Asian Histories: Hanafis, Deobandis, Taliban«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 112 (2022), S. 201–221. Die Transkription des Namens der *madrassa* folgt der in den Medien üblichen Schreibweise, um die Informationen besser zugänglich zu machen.

11 Für die Entwicklung in diesem Bereich siehe insbesondere Adam Baczkko, *La guerre par le droit: Les tribunaux Taliban en Afghanistan*, Paris: CNRS Éditions 2021.

12 Shahabullah Yusufzai, »Abdul Hakim Haqqani appointed Afghanistan’s Chief Justice«, in: *The Express Tribune* (15.10.2021).

13 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 17.

hanafitischen Vorstellungen des Primats des *forum internum* orientiert,¹⁴ das eben-islamrechtlich (siehe die Referenz auf die ›islamische Scharia‹ im Text) darauf abstellt, dass die Beziehung zwischen Gläubigem und Gott für die Bestimmung der rechtlichen Verpflichtungen rechtlich relevant sei. Darüber hinaus schaffe sie ein politisches System (*nezām seyāsi*), das fest verankert (*mohkam*) und mit den islamischen Prinzipien (*mabādeʿ eslāmi*) in Harmonie sei; und zwar in gesunder (*sahih*) Weise. Damit wird ihr im Sinne der Hadith-Überlieferungen eine zusätzliche Legitimation verliehen, die als vollständig (*kāmila*) deklariert wird, wobei es sich um einen Bezug zu Sure 5:3 (*al-Māʿeda*) handelt, wo es heißt, dass Gott den *din*¹⁵ vervollkommnet habe (*akmalto lakom dinakom*).

Die zuerst textuelle Legitimationsstrategie wird fortgeführt mit der Erwähnung des Propheten Muhammad, der ›rechtgeleiteten‹ Kalifen sowie der Umajjaden- und Abbasidenkalifen.

Es gebe keinen Zweifel daran, dass die Errichtung dieses Glaubens (*din*), der natürlich ›fest‹ (*matin*)¹⁶ zu sein hat, nur mit dem [militärischen] Dschihad mit den Feinden Gottes und den Feinden seines Glaubens gelingen kann. Also geht es nicht nur um die Verteidigung Gottes, sondern auch um die Verteidigung des Glaubens und dessen Vertreter; d.h. die Taliban sind zu verteidigen. Gott habe diesen Dschihad zur Pflicht – für jeden einzelnen Muslim – gemacht und lasse dies fort dauern bis zum Tag der Auferstehung (*yawm al-qeyāma*).¹⁷ Für Muslime ist demnach kein Friedensschluss mit den Feinden Gottes und des Glaubens möglich. Gott habe dies im Koran niedergelegt und den muslimischen Kämpfern (*mojāhedun*) aufgetragen, diesen Dschihad nicht aufzugeben, bis der Glaube an Gott der einzige Glaube sei. »Das grundlegende Ziel für den Dschihad ist die Umsetzung des Beschlusses (*hokm*) Gottes [...] über alle Seine Knechte auf Seiner Erde.«¹⁸ Auch geographisch wird so dem Dschihad keine Grenze gesetzt.

Der Dschihad sei nun aber kein Vergnügen (*laysa be-hasan*), sondern eine Prüfung für die Gottesknechte (*ʿibād Allāh*) und bedeute die Zerstörung des Landes. Mit »Darin gibt es kein Vergnügen.«¹⁹ spricht Haqqāni aus der afghanischen Erfahrung. Zu einer positiven Erfahrung werde er mittels der

14 Siehe dazu bspw. die Beiträge in Baber Johansen, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden/Boston/Köln: Brill 1999.

15 Dabei ist zu bedenken, dass die reine Interpretation von *din* als Religion eine neuere Erscheinung ist. In der Vormoderne war das Netz der Bedeutungen wesentlich komplexer. Siehe dazu Rüdiger Lohlfker, »Religion, *din*, and Islam: A Complex Web«, in: *Transformation of Religion*, hg. von Christian Danz und Jakob Deibl, Leiden et al.: Brill/Schöningh 2023, S. 75–85.

16 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 18.

17 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

18 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

19 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

»Abwehr des Bösen (*sharr*), des Ungläubigen (*kāfer*) und der Verderbnis (*fasād*) [durch ihn]. Der Ungläubige aber ist der Feind Gottes [...] und der Muslime. Der Dschihad ist auferlegt worden, um den Unglauben auszulöschen, den Glauben an den Wahren [= Gott] zu bestärken und das Wort Gottes [...] zu erhöhen.«

Dies sei in den Büchern der Rechtsmethodik (*osul al-feqh*) niedergelegt.²⁰ Also ist der Dschihad als Ausweg aus dem real existierenden Elend konzipiert, dem die Herrschaft des Wortes Gottes entgegengestellt wird. Dies wird sogar als in den einschlägigen Werken des islamischen Rechts niedergeschrieben behauptet und dient zur Bestätigung der Autorität Haqqānis, der als Kenner des islamischen Rechts ausgewiesen wird.

Das Ende des Dschihads bei Fortbestehen des ›Bösen des Unglaubens‹ (*sharr al-kofr*) und der damit verbundenen Verwüstungen könne kein verständiger Muslim (*moslem 'āqel*) wollen. Der Dschihad ist also nicht nur der Vollzug des Willens Gottes. Es ist auch rational, ihn zu führen.

»Es ist den Mudschahidin«, also den Kämpfern, »des islamischen Emirats nicht erlaubt,²¹ den [militärischen] Dschihad« – Dschihad ist für Haqqāni natürlich der militärische – »aufzugeben, bloß weil die US-Amerikaner abziehen.«²² Warum? Ist dies nicht das Ziel: die Vertreibung der US-Amerikaner und ihrer Verbündeten? Weit gefehlt: »Dies ist nicht das Ziel des Dschihads der Afghanen.« Das Ziel ist weiter gefasst: »Ihr Ziel ist die Errichtung des Gesetzes (*qānun; sic!*) Gottes über seine Knechte, die Einwohner Afghanistans, und dass sie unter dem Banner der Scharia leben.« Ein enger nationalistischer Begriff des Dschihad ist nicht zulässig, erst ein islamisch-nationalistischer ist akzeptabel. ›Islamisch-nationalistisch‹ deswegen, weil die ›Gottesknechte‹ (*'ebād*) als Einwohner (*ahālī*) gefasst werden und nicht universalistisch als ›Gottesknechte‹ allgemein.

Dieses erhabene Ziel (*al-maqsud al-'ālī*) ist nur durch die Errichtung des Islamischen Emirates in Afghanistan zu erreichen. Nur dadurch könne die Sicherheit (*amn*) gewahrt werden, und die individuellen und kollektiven Rechte der Geschöpfe (*khalq*) würden geschützt. Auch werde so das ›Übel des Unglaubens‹ (*sharr al-kofr*) und dessen Verderbnis abgewehrt.²³ Durch die Errichtung des Islamischen Emirates würden das Gesetz (*qānun*)²⁴ des Schöpfers (*khāleq*) und seine Bestimmungen (*ahkām*) umgesetzt. Das Islamische Emirat Afghanistan ist also kein nationales Be-

20 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

21 Es gibt ein ganzes Set an Instruktionen für das Verhalten der Mudschahidin, das 2006 und später modifiziert verbreitet wurde. Siehe dazu Baczko, *La guerre par le droit*, 256–263.

22 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 18.

23 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

24 Der Begriff *qānun* changiert zwischen einer negativen und einer positiven Bedeutung, wenn die Gesetze als islamisch qualifiziert werden.

freiungsprojekt, sondern eher ein Heilsprojekt, und damit auch nur bedingt in den Rahmen politischer Verhandlungen zu gießen.

Die Errichtung des islamischen Staates (*ad-dawla al-eslāmeyya*)²⁵ kann nur durch die islamische Verwaltung (*idāra*), d.h., die islamische Regierung, und ihren Vorsteher (*modir*) erfolgen.²⁶ Dies ist der Imam (*emām*), also der Kalif oder, im Falle der Taliban, der Befehlshaber der Gläubigen (*amir al-mo'menin*)²⁷, der notwendigerweise über die Menschen eingesetzt werden muss. Er kümmert sich um alle Angelegenheiten der Menschen in der Gesellschaft, bis hin zur Wahrung des Eigentums der Waisen und dessen angemessene Regelung, und er lässt den Unterdrückten (*mazlum*) Gerechtigkeit gegenüber den Unterdrückern widerfahren.²⁸

Die Errichtung einer regelgerechten islamischen Verwaltung und Regierung wird dann im Detail durchdiskutiert, ohne ständigen Bezug auf islamische Aspekte. Das ändert sich allerdings deutlich, sobald der Autor über die »Regierung der Rechtleitung« (*hokumat al-hedāya*)²⁹ spricht. Hier werden die islamischen Bezüge um vieles fassbarer.

Die Einleitung des Textes zeigt uns die Grundlagen der »Theologie der Gewalt« der Taliban:

- 1) Der Islam ist als allumfassendes System zu begreifen.
- 2) Unabdingbare Voraussetzung des Glaubens ist die Führung des [militärischen] Dschihads.
- 3) Dieser ist weder temporal noch geographisch begrenzt und hat das
- 4) Ziel der Auslöschung des Unglaubens, sprich: der Ungläubigen.
- 5) Die notwendige Voraussetzung ist die Errichtung eines islamischen Emirates in Afghanistan.
- 6) Es ist kein nationales Projekt, sondern vielmehr ein Heilsprojekt.
- 7) Der [gewaltsame] Dschihad dauert ewig/bis zum Tag der Auferstehung an.

25 Nicht gemeint ist natürlich der IS; wir können diese Wendung durchaus als Konkurrenz zum IS lesen. Zum IS siehe Antonio Giustozzi, *The Islamic State in Khorasan: Afghanistan, Pakistan, and the New Central Asian Jihad*, London: Hurst 2018; Mohd Mizan Aslam, »Taliban 2.0 and the Islamic State Khorasan Province (ISKP) in Afghanistan«, in: *Counter Terrorist Trends and Analyses* 14.2 (2022), S. 23–28 und Atal Atafzai, »IS-Khorasan: Organizational Structure, Ideological Convergence with the Taliban, and Future Prospects«, in: *Perspectives on Terrorism* 16.5 (2022), S. 2–19.

26 Arabisch gehört beides zur selben Wurzel, wodurch die Beziehung von *edāra* und *modir* eindeutiger wird als in der deutschen Sprache.

27 Der Titel »Befehlshaber der Gläubigen«, eigentlich ein Titel des Kalifen, wurde bereits unter der ersten Herrschaft der Taliban vom Anführer der Taliban geführt, nicht aber der des Kalifen. Dadurch wird bewusst mit der Unschärfe des Begriffes gespielt. Die Taliban lassen es offen, ob nicht doch ihr Anführer eigentlich Kalif sein könnte.

28 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 18f.

29 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 22.

Damit ist der gewaltsame Kampf um die (Wieder-)Errichtung eines Islamischen Emirats in Afghanistan die notwendige Voraussetzung des Bestehens des Islams. Es gibt zwar systematische Unklarheiten dazu, ob es nur um das Islamische Emirat in Afghanistan geht, der universelle Anspruch des von den Taliban vertretenen Islams lässt aber daran zweifeln, dass so eine Einschränkung für Haqqāni notwendig ist.

Die Fortdauer des militärischen Dschihads ergibt sich sachzwangslogisch aus der Behauptung des fortdauernden Übels und des Andauerns der Verderbnis. Um eine parallele Beurteilung der Sündenlehre der katholischen Kirche anzuführen:

»Die Errichtung bloßer Gebotsschranken erhöht gerade die Attraktivität der Sünde und regt dazu an. Das Gesetz wird somit zu einem Teil des Spiels des Todes, obwohl es sich der Sünde widersetzt. Die Sünde verspottet also das Gesetz. Je stärker sich das Gesetz um die Vertreibung der Sünde bemüht, mit desto größerer Kraft kehrt diese zurück. [...] Die Sünde gibt es auch ohne Gesetz; aber sie lebt nicht, sie ist etwas Totes. Das Gesetz lässt sie leben, haucht ihr Leben ein, verwandelt sie in ein Subjekt, das im Körper wohnt.«³⁰

Der militärische Dschihad und das darauf begründete islamische Emirat schafft die Bedingungen für das Fortbestehen des Bösen und des Verderbens, die ewig bekämpft werden müssen, und lässt das als böse und verderbt Definierte immer neu erstehen. Es kann schließlich nur durch die Vernichtung der Körper aufgehoben werden, in denen sich das Subjekt des Bösen und der Verderbnis inkarniert hat.

Hinsichtlich des Begriffes der Freiheit (*horreyya*) ist Haqqāni auch recht deutlich:

»Es gibt keinen Zweifel daran, dass im islamischen Staat die Freiheit der Meinungsäußerung (*bayān*) auf der Grundlage des Islams vorhanden ist in der Hinsicht, dass jeder Muslim ein Recht hat, sich über die Grundregeln des Islams zu äußern und seine Bestimmungen an die gemeinen Leute (*‘awāmm an-nās*) zu verbreiten, so dass jeder einzelne das Gebotene gebieten und das Verbotene verbieten kann.«³¹

Der Freiheitsbegriff bezieht sich also lediglich auf die Verbreitung des Islams im Sinne der Taliban. Ein zentraler Punkt, der in der Diskussion steht, ist die Freiheit der Frauen, im Afghanistan der Taliban unterrichtet zu werden und zu unterrichten. Zusammengefasst lässt sich als Sicht Haqqānis formulieren, dass Frauen zwar Bildung erhalten sollen – besonders in religiösen Dingen –, dafür aber nur das Haus verlassen sollten, wenn es unvermeidlich ist. Bestenfalls sollten sie von ihren

30 Franz J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg (Schweiz)/Münster: Exodus/edition liberación 1985, 172.

31 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 42.

Ehemännern und engsten Anverwandten (*mahram*) unterrichtet werden. Detailliert wird auch die Kleiderordnung für Frauen beschrieben, wenn sie denn das Haus verlassen müssen.³²

»Diese [Passagen] haben den Unterricht für Frauen in den religiösen Disziplinen (*'olum dineyya*) behandelt. Unter den weltlichen Wissensdisziplinen gibt es welche, die für Frauen angemessen sind, wie die Kunst des Schneiderns und die Medizin. Was nun [die Frage] anbelangt, was für Frauen unangemessen ist, wie die Chemie, das Ingenieurwesen u. a. m., so gibt es keine Notwendigkeit, dass sie dafür [aus dem Haus] gehen.«³³

Hier wird die Sekludierung der Frauen unter der etablierten Herrschaft deutlich. In der Kampfsituation tritt eher der Anspruch, die Moral und die religiöse Haltung der Frauen zu schützen, in den Vordergrund – verbunden mit dem Schutz der afghanischen religiösen Identität (dazu mehr weiter unten).

Ein komparativer Blick auf *as-Somud*

Wir können diese Vorstellungen bereits im Kampf gegen die USA und ihre Verbündeten sehen, wenn wir uns wenig gelesenen Publikationen wie der arabischsprachigen Zeitschrift *as-Somud* (*aṣ-Ṣumūd*) zuwenden, um im selben linguistischen Universum wie das hier behandelte Buch zu bleiben. Zum Zeitpunkt des Verfassens dieser Zeilen im Juni 2023 hat diese Zweimonatszeitschrift die Ausgabe Nr. 208 erreicht und blickt damit seit dem Erscheinen der Nr. 1 im Juni 2006 bereits auf eine lange Geschichte zurück. Sie ist ein wahres Archiv der Weltsicht der Taliban mit einer Orientierung auf die »Muslime in allen Teilen der Welt«.³⁴ Daraus erklärt sich auch, dass die Zeitschrift arabischsprachig ist, um möglichst viele Muslime zu erreichen.

Wenn wir einerseits eine Position aus dem Jahr 2022 analysieren, ist ein abschließender Vergleich mit den publizierten Positionen der Taliban zehn Jahre zuvor sinnvoll, um Kontinuitäten oder mögliche Brüche im Denken der Taliban zu verstehen.

Eine Artikelreihe aus dem Jahre 2010 über die *Grundpfeiler des Denkens der Taliban* (*da'ā' em al-asāseyya le-fekr Tālebān*) liefert uns das Material für eine komparative Sicht auf die temporale Dimension der Entwicklung.

32 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 248–262.

33 Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, 262.

34 *As-Somud* [*aṣ-Ṣumūd*] (2006), hg. von Markaz al-E'lāmi le-Emārat Afghānestān al-Eslāmeyya. Nr. 1, 1.

Den ersten Beitrag finden wir in der Nr. 44 von *as-Somud*.³⁵ Es heißt darin, dass die Taliban als die Avantgarde der islamischen Bewegungen im 21. Jahrhundert aufgetreten seien, um zu zeigen, dass die »wahre Macht die Macht des Glaubens sei« (*al-qowwa al-haqiqeyya heya qowwat al-imān*). Es folgt eine Diskussion entlang mehrerer Punkte. Paradigmatisch wird dann der Prophet Muhammad genannt, der die Hidschra nach Mekka vollzogen habe und nicht eine Koalition mit den ungläubigen Mekkanern eingegangen sei.

Im ersten Punkt wird betont, dass sich die politischen und militärischen Anführer der Bewegung (*haraka*) der Taliban eng an die Lehren der Scharia hielten, sie befolgten und studierten. Der Westen führe nun nicht nur einen militärischen Krieg, sondern auch einen Krieg auf allen gesellschaftlichen Ebenen gegen die Taliban, um ihr Verständnis des Islams (*fahmehem le-eslām*) zu bekämpfen.

Der zweite Punkt des Artikels definiert die moralische Korruption der islamischen Gesellschaften und Völker als zentrales Projekt der westlichen »Organisationen und Regierungen des Bösen« (*al-anzema wa-l-hokumāt at-tāghuteyya*), das bereits in der Erziehung und den Schulen ansetze, um zukünftige Generationen zu verderben und einer Gehirnwäsche (*ghasil mokhkh*) zu unterziehen.³⁶

Die Taliban aber hätten ihren Verstand vor der Verschmutzung durch die »Verderbnis des Westens« bewahrt. Da nun der Westen wahrnehme, dass die Taliban die Avantgarde des Kampfes seien, die die Menschen aus der Dunkelheit (*zolomāt*) des Westens zum »Licht des Islams und der Gerechtigkeit der islamischen Scharia« (*nur al-eslām wa-ʿadl ash-shariʿa al-eslāmeyya*) führe, versuchten sie diese mit Unterstellungen und Verleumdungen zu diskreditieren.

Im dritten Punkt wird die internationale Rechtsordnung zurückgewiesen, die von den »kolonialistischen Staaten« (*dawal este māreyya*) gegen »das Recht der schwachen Völker und Staaten« (*haqq ad-dawal wa-sh-shoʿub az-zaʿifa*) stehe. Generell wird die bestehende internationale Rechtsordnung als Instrument begriffen, um die Macht und Vorherrschaft besagter »kolonialistischer Staaten« zu sichern.

Die irreführenden Legenden dieser Staaten würden die Taliban damit widerlegen, dass sie entschieden für die Installierung der Scharia in inneren wie äußeren Angelegenheiten als oberstes Gesetz eintreten. Dieser Grundpfeiler des Denkens der Taliban sei nicht hohl wie bei anderen islamischen Gruppen. Er werde durchgesetzt, selbst wenn es größte Opfer von den Taliban verlange und sie die Herrschaft koste (*dhihāb hokuma*).³⁷

35 'Abdolwahhāb al-Kāboli, »Da ʿā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān«, in: *as-Somud* 44 (Januar/Februar 2010), S. 18–21.

36 Hier findet sich der Ansatzpunkt, um insbesondere die Bildung von Frauen abzulehnen.

37 Dies ist ein offenkundiger Verweis auf die Invasion der USA und ihrer Verbündeten und der Beendigung des ersten Taliban-Emirates in Afghanistan.

Im Gegensatz zu anderen islamischen Bewegungen und Gruppen, die zwar ihre Treue zum Glauben (*walā' le-d-din*) bekundeten, in Krisensituationen aber weltliche Interessen die Oberhand gewinnen ließen – wobei diese sogar die Taliban schärfstens kritisierten –, sei die Bewegung der Taliban immer treu zum Islam gestanden und habe sich nicht von weltlichen Interessen verführen lassen.

Der nächste Artikel der Reihe ist in *as-Somud* Nr. 46 erschienen.³⁸ Er fährt mit Punkt fünf fort. Eingangs wird konstatiert, dass die Bewegung der Taliban in ihrem Verständnis dieses Glaubens (*hādihā d-din*) – also des Islams – das Recht auf die politische Anführerschaft der islamischen *umma* allein den Religionsgelehrten (*'olamā' ad-din*) und den Nachkommen der Propheten zugestehe. Als Paradigma wird wieder der Prophet Muhammad genannt, nach dessen Tode die Herrschaft an den gelehrtesten (*a'raf*) Menschen in Sachen des »Geistes der Scharia des Islam« (*ruh shari'a al-eslām*) übergegangen sei, eben Abu Bakr.

Es folgt eine Verfallsgeschichte über den Abstieg islamischer Herrschaft bis hin zum Auftreten der »fremden Kolonialisten« (*al-mosta'merun al-ajāneb*), die insbesondere die Religion (*din*) der Demokratie einführten, die nur dazu diene, die menschlichen Begierden zu befriedigen. Dazu kommen dann noch die Kommunisten.

Die Taliban treten in diesem Punkt nun nicht auf, um die Gelehrten in die Herrschaft zurückzubringen. Vielmehr ist ihr Ziel weitergehend. Es geht um die Erziehung einer neuen Generation von jungen Mudschahedin, die »den Krieg verstehen, die Politik, die Medien, [die] den globalen Intrigen entgegentreten, geschickt, verständig und mit einem Verständnis für das, was der Kampf von ihnen verlangt und in ständiger Anpassung an alle Formen des Kampfes«.³⁹

Der sechste Punkt widmet sich dem Thema, dass die Demokratie als Religion (*din*) und als Ausdruck des neuen Zeitalters der Unwissenheit (*jāheleyya*)⁴⁰ zu betrachten sei. Dies führt zu der folgenden These:

»Der Islam ist entschieden der Auffassung, dass er eine vollständige Religion (*din kāmēl*) hinsichtlich des politischen Systems, der Gesetzgebung, der Wirtschaft,

38 'Abdolwahhāb al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 2«, in: *as-Somud* 46 (März/April 2010 b), S. 18–23.

39 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 2«, 20.

40 Also erfolgt auch hier die Gleichsetzung der Situation mit der vorislamischen Zeit. Damit wird implizit angenommen, dass die Taliban gleich der frühen islamischen Gemeinschaft unter Führung des Propheten Muhammad die zeitgenössische Situation bekämpfen und damit zu Neubegründern der islamischen Gemeinschaft werden. Damit schließen die Taliban an die gängigen Diskurse im zeitgenössischen exklusivistischen Islam an.

der Moral und der Gesellschaft ist. Er hat auf keinen Fall Bedarf an dem Flickwerk der Demokratie oder irgendeinem anderen Glauben oder Gesetz (*qānun*).«⁴¹

Punkt 7 beschäftigt sich damit, die Reihen der Taliban zu schließen und gegen jegliche Versuche der Spaltung zu verteidigen.

Der dritte Beitrag⁴² in *as-Somud* Nr. 47 mit Punkt 8 und 9 hat die Schwächen sonstiger islamischer Bewegungen zum Thema, die sich vom ›richtigen islamischen Weg‹ abgewandt hätten, und er diskutiert, in welcher Weise sich die Taliban von diesen unterscheiden. Die Rolle der Taliban wird so bestimmt: »Die Bewegung der Taliban ist [...] ein Zufluchtsort von jeglicher Verderbnis.«⁴³

Der vierte Teil des Artikels findet sich in *as-Somud* Nr. 48.⁴⁴ Dieser Teil widmet sich in Punkt 10 völlig der Frage der Frau. Die afghanischen Frauen werden als das Hauptkampffeld in der Auseinandersetzung mit ›dem Westen‹⁴⁵ beschrieben. Gegen die westlichen Vorstellungen wird das Idealbild der afghanischen Frau beschworen, die von den Taliban gegen alle Anfechtungen verteidigt wird. Als besonderes Feindbild wird die ›westliche‹ Bewegung zur Befreiung der Frauen (*haraka tahrir an-neswān al-gharbeyya*) benannt.

Erst die Taliban hätten die Korruption und Verderbnis, die die afghanische Frau bedrohten, abgeschafft. Diese Korruption und Verderbnis werden detailliert beschrieben als verursacht durch den Kommunismus und ›den Westen‹. Der Gegensatz wird so formuliert:

»Das Problem in der Vorstellungswelt des Westens entsteht aus seinem Blick auf die afghanische Frau aus der Warte des liberalistischen und materialistischen Westens. Würden sie auf die afghanische Frau durch [die Linse] ihres Glaubens (*din*) schauen, der Gebräuche ihrer Gesellschaft, ihrer moralischen und kulturellen Verpflichtungen gegenüber ihrer Scharia und der Kultur ihres Volkes, dann gibt es etwas, was ›der Westen‹ fantasiert über die Sache der gläubigen afghanischen Frau.«⁴⁶

41 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 2«, S. 21. Interessanterweise wird hier der Begriff *qānun* in eindeutig negativer Weise verwendet. Dies ist ein Unterschied zum Gebrauch bei Haqqāni, *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*.

42 'Abdolwahhāb al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 3«, in: *as-Somud* 47 (April/Mai 2010 c), S. 20f.

43 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 3«, S. 21.

44 'Abdolwahhāb al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 4«, in: *as-Somud* 48 (Mai/Juni 2010), S. 34–37.

45 Der immer wieder als kreuzfahrerisch (*salibi*) qualifiziert wird.

46 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 4«, S. 34.

Die »gläubige afghanische Frau« hat dann als »wahre Verteidiger der Frau und ihrer schariagemäßen Rechte«⁴⁷ eben die Taliban. Dabei wird die Sichtweise der Taliban als rein islamisch definiert.

Der fünfte Teil der Reihe in *as-Somud* Nr. 49⁴⁸ widmet sich der Frage, wie denn der militärische Dschihad zu führen und vorzubereiten sei. Als stärkste den militärischen Dschihad führende Kraft werden die Taliban genannt.

»Der bewaffnete Dschihad ist keine individuelle Pflicht (*farz 'ayn*) und nichts anderes. Er ist in dieser Zeit eine natürliche, angeborene Notwendigkeit für die Unterdrückten (*mazlumin*), um sich gegen das Übel (*sharr*) und die Erniedrigung (*dhull*) zu verteidigen.«⁴⁹

Dabei gehe es auch um »die Erhöhung des Wort Gottes«.⁵⁰ Der ultimative Feind bleibe weiterhin »der Westen«.

Fassen wir diese Artikelreihe zusammen, die in offener Weise die Vorstellungen der Taliban präsentiert, können wir einige Punkte hervorheben:

- 1) Es gilt die Etablierung der »wahren islamischen Herrschaft« und der Scharia als *das* Ziel des Kampfes der Taliban; dies wendet sich auch gegen alle »westlichen« Einflüsse in welcher Form auch immer.
- 2) Der Westen (und historisch auch der Kommunismus) greifen in vielfacher Weise »den Islam« an. Das Ergebnis ist die Verderbnis der muslimischen Gesellschaft.
- 3) Die Anführerschaft der muslimischen Gemeinschaft können nur die Taliban beanspruchen.
- 4) Die Verteidiger der wahren islamischen Natur der afghanischen Frau sind die Taliban.
- 5) Die globale wahre Kraft des militärischen Dschihads sind die Taliban.
- 6) Dieser Widerstand richtet sich gegen den kolonialistischen und imperialistischen Westen.⁵¹

Vergleichen wir die Artikelserie mit den von Haqqāni formulierten Positionen, so zeigt sich, dass die Vorstellungen nicht grundsätzlich verschieden sind. Es gibt also eine Kontinuität zwischen den Artikeln aus dem Jahre 2010 und dem Werk aus dem Jahre 2022. Der inhaltliche Unterschied ist darin begründet, dass das Werk aus

47 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 4«, S. 37.

48 'Abdolwāhhab al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 5«, in: *as-Somud* 49 (Juni/ Juli 2010), S. 4–9.

49 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 5«, S. 6.

50 Al-Kāboli, »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 5«, S. 5.

51 Damit positionieren sich die Taliban in den Traditionen des globalen anticolonialen und antiimperialistischen Widerstandes.

dem Jahre 2022 aus der Perspektive der Herrschaftsübernahme geschrieben ist und die Artikelreihe aus der Sicht einer im Kampf befindlichen Bewegung, die die Differenz zum ›Westen‹ betont. Das Buch von 2022 legt dagegen mehr Gewicht auf die Organisation, durch die sich die neue Macht befestigt.

Bibliographie

- Abdurakhmanov, Abidjan: »Taliban« Policy of Pashtunization and its Impact on Regional Security«, in: *Oriental Journal of History, Politics and Law* 3.3 (2023), S. 196–202.
- Ahmed, Zahid Shahab: »The Taliban's Takeover of Afghanistan and Pakistan's Non-traditional Security Challenges«, in: *Global Policy* 13 (2022), S. 125–131.
- Aslam, Mohd Mizan: »Taliban 2.0 and the Islamic State Khorasan Province (ISKP) in Afghanistan«, in: *Counter Terrorist Trends and Analyses* 14.2 (2022), S. 23–28.
- Atafzai, Atal: »IS-Khorasan: Organizational Structure, Ideological Convergence with the Taliban, and Future Prospects«, in: *Perspectives on Terrorism* 16.5 (2022), S. 2–19.
- Baczko, Adam: *La guerre par le droit: Les tribunaux Taliban en Afghanistan*, Paris: CNRS Éditions 2021.
- Campbell, Roderick (Hg.): *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*, Oxford/Oakville: Oxbow Books 2014.
- Conrad, Gerhard/Sofia Koller: *The Taliban's Takeover in Afghanistan: Effects on Global Terrorism*, Berlin: KAS/CEP 2022.
- East Studies: »A Look at Abdul Hakim Haqqani's Book«, in: *Institute for East Strategic Studies* (11.7.2022), <http://www.iess.ir/en/analysis/3149> (letzter Aufruf 8.6.2023).
- Eslami, Rohollah/Mohammadreza Safari: »The Role of Pashtunwali Ethnic Tradition in the Historical Articulation of the Taliban Discourse in Negotiations with the Afghan Government«, in: *Journal of World Sociopolitical Studies* 6.2 (2022), S. 371–409.
- Giustozzi, Antonio: *The Islamic State in Khorasan: Afghanistan, Pakistan, and the New Central Asian Jihad*, London: Hurst 2018.
- Giustozzi, Antonio: *The Taliban at War 2001–2018*, London: Hurst 2019.
- Haqqāni, 'Abdolhakim: *al-Emāra al-eslāmeyya wa-nezāmohā*, mit einem Vorwort von Hibatollāh Ākhundzāda, o. O.: Maktaba Dār al-'Elm ash-Shar'eyya 2022.
- Hinkelammert, Franz J.: *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg (Schweiz)/Münster: Exodus/edition liberación 1985.
- Johansen, Baber: *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, Leiden/Boston/Köln: Brill 1999.
- al-Kāboli, 'Abdolwahhāb: »Da'ā'em al-asāseyya le-fekr Talebān«, in: *as-Somud* 44 (Januar/Februar 2010), S. 18–21.

- al-Kāboli, ‘Abdolwahhāb: »Da ‘ā’em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 2«, in: *as-Somud* 46 (Mārz/April 2010), S. 18–23.
- al-Kāboli, ‘Abdolwahhāb: »Da ‘ā’em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 3«, in: *as-Somud* 47 (April/Mai 2010), S. 20–21.
- al-Kāboli, ‘Abdolwahhāb: »Da ‘ā’em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 4«, in: *as-Somud* 48 (Mai/Juni 2010), S. 34–37.
- al-Kāboli, ‘Abdolwahhāb: »Da ‘ā’em al-asāseyya le-fekr Tālebān Teil 5«, in: *as-Somud* 49 (Juni/Juli 2010), S. 4–9.
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck 2008.
- Lohlker, Rüdiger: »Cyberjihad – das Internet als Feld der Agitation«, in: *Orient* 43.4 (2002), S. 507–36.
- Lohlker, Rüdiger: *Theologie der Gewalt: Das Beispiel IS*, Wien: facultas 2016.
- Lohlker, Rüdiger: »New Jihadi Theology 2.0: The Theology of Violence IS Style«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 111 (2021), S. 137–52.
- Lohlker, Rüdiger: »Re-Reading South-Asian Histories: Hanafis, Deobandis, Taliban«, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 112 (2022), S. 201–21.
- Lohlker, Rüdiger: »Religion, *din*, and Islam: A Complex Web«, in: *Transformation of Religion*, hg. von Christian Danz und Jakob Deibl, Leiden et al.: Brill/Schöningh 2023, S. 75–85.
- Maley, William/Ahmad Shuja Jamal: »Diplomacy of Disaster: The Afghanistan ›Peace Process‹ and the Taliban Occupation of Kabul«, in: *The Hague Journal of Diplomacy* 17 (2022), S. 32–63.
- as-Somud*, hg. von Markaz al-E‘lāmi le-Emārat Afghānestān al-Eslāmeyya, Nr. 1 (2006).
- Shaikh, Mona Kanwal: *Guardians of God: Inside the Mind of the Pakistani Taliban*, Oxford u.a.: Oxford University Press 2016.
- Shaikh, Mona Kanwal: »Religion, Emotions and Conflict Escalation«, in: *Routledge Handbook of Ethics and International Relations*, hg. von Brent Steele und Eric Heinze, London: Routledge 2018, S. 518–26.
- Valencia, Sayak: *Gorekapitalismus*, Leipzig: Merve 2021.
- Yusafzai, Shahabullah: »Abdul Hakim Haqqani appointed Afghanistan’s Chief Justice«, in: *The Express Tribune* (15.10.2021), <http://tribune.com.pk/story/2324906/abdul-hakim-haqqani-appointed-afghanistans-chief-justice> (letzter Aufruf 8.6.2023).

Vom Sozialismus zum Sufismus

Reflexionen über die jüngere Geschichte Afghanistans am Beispiel von Ismail Akbar (1950–2015)

Abbas Poya

Einleitung

Mit der jüngeren Geschichte Afghanistans ist hier die Geschichte des Landes ab 1978 gemeint, als die marxistisch-leninistische Demokratische Volkspartei Afghanistans (DVPA) durch einen Putsch an die Macht kam. Zunächst (bis 1991) war das Land der Schauplatz unheilvoller Experimente mit einem trivial interpretierten und für machtpolitische Interessen ideologisierten Marxismus. Danach überzog eine genauso oberflächliche und ahistorisch konstruierte islamische Ideologie zuerst in der Gestalt der Mudschahedin (bis 1996) und dann in der Praxis der Taliban (bis 2001) das Land mit Gewalt, Zerstörung und Fanatismus. Zu dieser Phase wurden im Westen einige wissenschaftliche Untersuchungen vorgelegt.¹ Die Afghan:innen selbst haben sich jedoch mit der wissenschaftlichen Aufarbeitung dieser komplexen und zugleich emotional aufgeladenen Thematik schwergetan. Die meisten Schriften, die in diesem Zusammenhang den Federn von Afghan:innen entstammen, dienen dazu, die eigene Haltung zu rechtfertigen und die Gegenposition zu schmähen. In einer derart durch Krieg, Gewalt und Brutalität vergifteten Atmosphäre war es auch kaum möglich, über die eigene Ideologie – sei es Marxismus oder Islamismus – als (Mit-)Ursache für Furcht und Schrecken im Land zu reflektieren. Erst nachdem die westliche Allianz 2001 Afghanistan nicht nur mit unzähligen Soldat:innen und schwerem militärischen Gerät, sondern auch mit vielen Hilfsgütern und Geldern überhäuft hat und damit auch ein dünner Hauch offener Gesellschaft zumindest in den kleinen intellektuellen Nischen der Großstädte zu wehen begann, sahen sich einige Aktivist:innen und Denker:innen in der Lage, über die jüngste Vergangenheit

1 Um nur einige Titel zu nennen: Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond/Surrey: Curzon 1995; Conrad Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin: Dietrich Reimer 2003; Ahmad Rashid, *Taliban. Afghanistans Gotteskämpfer und der neue Krieg am Hindukusch*, aus dem Englischen übertragen von Harald Riemann und Rita Seuß, München: C. H. Beck 2010.

des Landes und die eigene Haltung dabei kritisch zu reflektieren und neue Ideen für ihre Gegenwart zu entwickeln.

Im Folgenden werde ich einen in der westlichen Forschung bislang kaum untersuchten afghanischen Aktivistin und Intellektuellen vorstellen, der in allen Phasen dieser turbulenten Zeit politisch und intellektuell präsent gewesen ist. Er hat dabei mit unterschiedlichen und sich gegenseitig bekämpfenden ideologischen Formationen zusammengearbeitet und später die das Land zerstörenden Gewaltideologien sowohl marxistischer wie auch islamistischer Prägung, aber auch die westlichen Praktiken nach 2001 kritisch analysiert.

Um seine Reflexionen über die jüngste Geschichte Afghanistans sozusagen aus erster Hand zu erfahren, wird im Anschluss an diesem Beitrag eine kommentierte Übersetzung eines Textausschnitts von ihm vorgelegt.

These

Der vorliegenden Analyse liegt die allgemeine und nicht nur für diese Studie relevante Annahme zugrunde, dass Krisensituationen – so schmerzhaft, ver- und zerstörend sie in individueller oder gesellschaftlicher Hinsicht sein mögen – gleichzeitig kreative Gedanken und neue Ideen entstehen lassen können. Hier geht es nicht um eine psychotherapeutische Bemühung, den persönlich oder kollektiv schrecklichen Erfahrungen etwas Positives und Hoffnungsversprechendes abzutrotzen. Der Artikel will auch nicht derartige Erfahrungen aufarbeiten. Er setzt am Momentum nach solchen Erfahrungen an und versucht, einige Ideen vorzustellen, die durch Reflexion über diese entwickelt worden sind.

Denken – und darum geht es hier – stellt eine geistige Handlung des Menschen dar, die durch Krisen in Chaos gerät. Dieses kollektive und persönliche Chaos durchleben viele, ohne an den gewohnten Denk- bzw. Verhaltensweisen etwas zu ändern. Einige andere sehen darin die Möglichkeit zum Umdenken, was sich nach außen durch kreative Ideen ausdrückt. Im vorliegenden Beitrag geht es darum, diesen Prozess der Entstehung neuer Ideen anhand eines Protagonisten aus Afghanistan darzulegen.

Das Wort »kreativ« ist meist positiv konnotiert. Ich verwende es hier aber zunächst neutral und meine mit »kreativer Idee« einfach einen neuen Gedanken, der zwar auch von den alten Ideen zehrt, jedoch nicht mit ihnen gleichzusetzen ist und später selbst wieder alt sein wird.

Der Sozialphilosoph Hans Joas spricht zur Beschreibung dieses Prozesses, anlehnend an die pragmatistische Philosophie, von der Theorie des »kreativen Handlungsmodells«. Demnach besteht das menschliche Handeln aus drei sich zyklisch wiederholenden Phasen, deren erste von Routine, d.h. von bereits bekanntem und

erlerntem Verhalten geprägt ist.² Die zweite Phase ist durch Krisen gekennzeichnet, die diese Routinen stören, Zweifel und Selbstkritik auslösen und dazu führen, dass der Mensch sein bisheriges Handeln in Frage stellt, Handlungsmuster verändert und neue Lösungen entwickelt.³ Auf diese Weise entsteht eine »kreative Leistung«, eine »neue Handlungsweise, die sich stabilisiert und selbst wieder zur unreflektierten Routine werden kann.«⁴ Damit vollzieht sich die dritte Phase, und der Handlungszyklus schließt sich.

Ich übertrage das Joassche Handlungsmodell auf das Denken als eine intellektuelle Handlung und bin der Meinung, dass auch in der Ideengeschichte diese drei zyklisch aufeinander folgenden Phasen zu beobachten sind.

So entstand beispielsweise in Afghanistan nach einer vergleichsweise langen Phase politischer Stabilität (Routine) mit der Machtübernahme der marxistisch-leninistischen DVPA 1978 eine langanhaltende Phase der zunehmenden Gewalt (Krise), an der die Regierung, die Mudschahedin und später die Taliban beteiligt waren. Die Erfahrung dieser über zwanzig Jahre andauernden sozialpolitischen und gleichzeitig intellektuellen Krise hat bei einigen Aktivist:innen und Denker:innen wie im Falle unseres Protagonisten Ismail Akbar zu kritischer Reflexion und damit zu neuen kreativen Ideen geführt. Im Folgenden soll dieser Prozess anhand einer kurzen Analyse von Akbars Denken und Wirken veranschaulicht werden.

Ismail Akbar: der Intellektuelle als Berufsrevolutionär

Wenn man nach einer knappen und prägnanten Beschreibung von Ismail Akbar sucht, kann er wahrscheinlich am besten mit dem Begriff »Berufsrevolutionär« charakterisiert werden, wobei in seiner Generation sich viele andere junge Menschen für diesen »Beruf« entschieden haben, die dafür oft ihr Leben lassen mussten. Nichtsdestotrotz ist diese Eigenschaft bei ihm besonders sichtbar.

In einem vor allem von Lenin programmatisch übernommenen Sinne wird als Berufsrevolutionär derjenige Intellektuelle oder auch der auf dessen Niveau gehobene Arbeiter aufgefasst, der die Arbeiterklasse politisch erzieht und sie für eine proletarische Revolution organisiert.⁵ Im lateinamerikanischen Kontext wurde der Begriff sozialistischer Revolution auf bäuerliche, nationale oder bürgerliche Formen

2 Vgl. Hans Joas, »Pragmatismus/Neo-Pragmatismus«, in: *Lexikon der Politik* 1, hg. von Dieter Nohlen et al., München: Beck 1995, S. 494.

3 Vgl. Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 190.

4 Joas, *Die Kreativität des Handelns*, S. 190.

5 Mehr zum Begriff »Berufsrevolutionär« bei Lenin vgl. Bernhard Mankwald, *Die Diktatur der Sekretäre. Marxismus und bürokratische Herrschaft*, Norderstedt: Books on Demand 2006, S. 110–113. Die Idee des Berufsrevolutionärs entwickelte Lenin in seiner Programmschrift *Was tun?* mit Blick auf die Gesellschaften, in denen die Voraussetzungen für eine proletarische Re-

erweitert. Den lateinamerikanischen Berufsrevolutionär verkörperte insbesondere die charismatische Figur Ernesto Che Guevaras,⁶ von dem auch die afghanischen Linken stark beeinflusst waren. Nach Akbars Lebenslauf zu beurteilen, hat er diesen ›Beruf‹ in beiden Sinnen verfolgt.

Ich verwende allerdings den Ausdruck eher in einem neutraleren, allgemeineren, ja wörtlichen Sinn zur Beschreibung desjenigen, dessen Lebensinhalt aus Revolution besteht, sei sie bewaffnet oder nicht bewaffnet, proletarisch oder bäuerlich, bürgerlich oder national, säkular oder religiös. Diese wertfreie Definition des Begriffs umfasst Akbars Leben mit dessen vielen Brüchen und Wendungen besser.

Akbar wurde bereits im jungen Alter in kleinen linken Kreisen in Kabul in marxistisch-leninistische Theorien eingeweiht. Er setzte sich auch mit Che Guevara und Ho Chi Minh als inspirierenden Vorbildern auseinander und organisierte kleine Guerillazellen mit. Später wandte er sich von diesen Überzeugungen zumindest teilweise ab und versuchte über religiös-mystische Wege, einen sozialpolitischen Wandel zu erzielen. Akbar ist kaum – abgesehen von einigen kurzen Phasen – einem ›richtigen‹ Beruf nachgegangen. Er hat zwar in manchen relativ kurzen Zeitabständen als Journalist oder Lehrer gearbeitet, sein Hauptinteresse blieb jedoch die Revolution bzw. der sozialpolitische Wandel in Afghanistan. Es ist daher meines Erachtens gerechtfertigt, ihn als ›Berufsrevolutionär‹ zu bezeichnen. Um diesem Punkt auf den Grund zu gehen, versuche ich ihn im Folgenden detaillierter vorzustellen.

Akbar wurde um 1949⁷ im Dorf Haydarābād in der Nähe der Stadt Āqcha im Norden Afghanistans in eine traditionell-religiöse Familie hineingeboren.⁸ Im Grunde trifft die Beschreibung »traditionell-religiöse Familie« bei den allermeisten Afghan:innen zu, sie ist aber in seinem Fall besonders deutlich. Sein Vater war Imam der Ortsmoschee,⁹ und er besuchte bereits als Kind traditionell-religiöse Lehrzirkel.¹⁰

Āqcha ist hauptsächlich von Usbeken besiedelt, die Bewohner des Dorfs Haydarābād sehen sich, nach Akbars Angaben, allerdings als Araber:innen an. Sie be-

volution noch nicht erfüllt sind. Vgl. Wladimir Iljitsch Lenin, *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*, Berlin: Neuer Weg 1946.

6 Zu Che Guevara und Verklärungen um seine Person vgl. Stephan Lahrem, »Faszination Che«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2010).

7 Er gibt in seiner Autobiographie *Sargodhasht wa cheshmdid-hā* kein genaues Geburtsdatum an, schreibt jedoch an einer Stelle, dass er »ungefähr mehr als fünfzig Jahre früher« [gerechnet vom Zeitpunkt des Verfassens des betreffenden Textes] geboren wurde (Bd. 1, S. 15). Einige Seiten später gibt er auch an, dass er den betreffenden Text im Jahre 1383 (2004) schreibt (Bd. 1, S. 20). So kann davon ausgegangen werden, dass er um 1950 geboren wurde.

8 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmdid-hā*, Bd. 1, S. 15–18.

9 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmdid-hā*, Bd. 1, S. 37.

10 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmdid-hā*, Bd. 1, S. 47.

zeichnen sich als Nachkömmlinge einer quraischitischen Familie, die sich in der frühislamischen Zeit in der Gegend niederließ.¹¹ Insofern ist davon auszugehen, dass Akbar zu der in der Region nur als kleine Gruppe vertretenen Ethnie der Araber gehörte. Er wird aber nicht selten als eine Persönlichkeit der usbekischen Ethnie angesehen. Wahrscheinlich wird deshalb in einem YouTube-Video von Buddha Press seine Tochter Shahzād Akbar, die von 2019 bis zum Wiedereinmarsch der Taliban in Kabul der unabhängigen Menschenrechtskommission in Afghanistan vorstand, als Usbekin vorgestellt.¹²

Jedenfalls besuchte Akbar in dieser Gegend die Grundschule und genoss zugleich eine religiöse Ausbildung.¹³ Später (ca. 1966) ging er nach Kabul, um die Militäroberschule (*lisa-ye 'askari*) zu besuchen.¹⁴ Seine Jugendzeit in Kabul fiel mit der sogenannten ›Dekade der Demokratie‹ (*daha-ye demukrāsi*) (ca. 1963–1973) zusammen. In dieser Phase sind viele politische Parteien, Organisationen und Vereine jeder Couleur entstanden. Besonders aktiv waren neben der islamistischen und insbesondere von den Muslimbrüdern geprägten Szene die linken Aktivist:innen, die im Laufe der Zeit diverse ideologische Richtungen verfolgt haben: prosojjetische, prochinesische, ethnisch ausgerichtete, mystisch inspirierte usw. Während Akbar die Militäroberschule besuchte, kam er in Kontakt mit einigen marxistischen Aktivist:innen. Die Diskussionen bei den Zusammenkünften wurden mit der Zeit intensiver und vielschichtiger. Dabei las er marxistische Literatur und beschäftigte sich mit den Werken von Mao Zedong, insbesondere mit seinen Theorien zu »Taktiken des revolutionären Krieges«. Akbar nahm an den Diskussionsrunden engagiert teil und setzte sich für die Verbreitung der marxistischen Ideen und die Organisation von revolutionären Kräften leidenschaftlich ein.¹⁵ Bereits in dieser anfänglichen Phase seines Engagements für den Sozialismus konnte er sich offensichtlich mit der Idee der Diktatur einer Partei oder von deren Führer in einer Übergangsphase nach der Revolution, die einen zentralen Punkt der marxistischen Theorie darstellt, nicht anfreunden. Er versuchte in den Gesprächen und Vorträgen dieses Dogma mit Hinweis auf die Erfahrungen aus Russland und China zu kritisieren und darauf aufmerksam zu machen, dass es bei den revolutionären Bemühungen letztlich um die Menschen und um Gerechtigkeit gehen muss.¹⁶

Nach vielen hitzigen Debatten, Meinungsstreitereien und Spaltungen innerhalb der linken Bewegung entwickelte sich Akbar zu einem führenden Kopf der so-

11 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 18f.

12 Vgl. Buddha Press [Biographie von Frau Shahrazad Akbar, der Leiterin der Unabhängigen Menschenrechtskommission. Frau Shahrazad und ihr Mann stammen aus zwei ethnischen Gruppen] (2019).

13 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 47, 49, 57–60.

14 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 71f.

15 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 81–111.

16 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 114f.

nannten Fedā' eyān-Organisation der Proletarier Afghanistans (*Sāzmān-e fedā' eyān-e zahmatkashān-e Afghānestān*), abgekürzt *Safzā*. Die Gruppe wurde vom Gelehrten und linken Aktivist Bahroddin Bā' eth (1941–1978) geführt.¹⁷ *Safzā* spaltete sich von der Revolutionären Organisation der Proletarier Afghanistans (*Sāzmān-e enqelābi-ye zahmatkashān-e Afghānestān*), abgekürzt *Sāzā*, ab. Diese wurde von M. Tāher Badakhshi (1933–1979) geführt. Beide Gruppen bildeten vor der Spaltung den Kreis des Wartens (*Mahfel-e entezār*), der sich 1967 von der ursprünglichen Demokratischen Gemeinschaft des afghanischen Volks (*Jam' eyyat-e demukrātik-e khalq-e Afghānestān*) und späteren Demokratischen Volkspartei Afghanistans (*Hezb-e demukrātik-e khalq-e Afghānestān*), DVPA, abgespaltete.¹⁸

Mit der DVPA teilte Akbars Gruppe die Ideologie des Marxismus und mit der *Sāzā* die Rücksichtnahme auf die besondere Situation der ethnischen Minderheiten in Afghanistan beim Kampf für soziale Gerechtigkeit im Land. Seine Organisation verfolgte allerdings für die Herrschaft des Sozialismus die Strategie, kleine, agile Guerillaeinheiten in den ländlichen Gebieten zu organisieren und mit begrenzten bewaffneten Aktionen den Massenaufstand gegen die Zentralregierung zu entzünden. Diese Strategie ist offensichtlich von Che Guevaras Doktrin der Weltrevolution gekennzeichnet – und wie bei diesem nach der Kuba-Revolution auch in Afghanistan erfolglos geblieben.

Mit der durch den Militärputsch im April 1978 erfolgten Machtübernahme der DVPA und der im Dezember 1979 vollzogenen Besetzung des Landes durch die sowjetischen Truppen haben die linken Gruppen jede Glaubwürdigkeit in der Bevölkerung und teilweise in den eigenen Reihen verloren. Auch diejenigen linken Aktivist:innen wie Akbar, die zunächst gegen den von der DVPA geleiteten Putsch und gegen die spätere Besetzung des Landes durch die sowjetischen Militärtruppen waren, fanden keinen Zuspruch mehr bei den Menschen, für die sie kämpfen wollten.

In den Bürgerkriegsjahren wurden die regierungskritischen Linken wie Akbar und seine Organisation zwischen den Regierungstruppen einerseits und den Mudshahedingruppen andererseits wortwörtlich zerrieben. Diejenigen, die wie Akbar die Ausweglosigkeit ihrer Situation schnell begriffen haben, versuchten, sich teils mit den Mudshahedin und teils mit der Regierung zu arrangieren. Akbar entschied sich für die zweite Möglichkeit und führte gemeinsam mit einigen anderen aus seiner Gruppe Gespräche mit der Regierung. Im Frühling 1984 trugen die ungefähr

17 Einige Kritiker von Akbar sind der Meinung, dass Akbar die Spaltung eingeleitet und dann das Gerücht verbreitet hatte, dass *Safzā* von Bā' eth, der offensichtlich einen guten Ruf genoss, geführt werde, um die Anhänger in die Irre zu führen. Vgl. Sāhebnazar Morādi: »Negāhi ba ›Sargodhasht wa cheshmidid-hā««, in: *Khorāsān zamin* (16. Hoot/März 1395).

18 Vgl. Sayyed Mohammad Bāqer Mesbāh-zādah, *Āghāz wa farjām-e jonbesh-hā-ye seyāsi dar Afghānestān*, Kabul: o. V. 2005, S. 321f.

zwei Jahre dauernden Verhandlungen endlich Früchte.¹⁹ Die *Safzā* wurde aufgelöst, Akbar und einige andere Mitglieder der Organisation schlossen sich der Regierung an. Akbar wurde in *Haqiqat-e enqelāb-e thawr*, dem offiziellen Organ der Regierung, im Bereich der Literatur und Kultur (*adab wa farhang*) tätig.²⁰ Später wurde er von der Propaganda-Abteilung der Partei (*shu 'ba-ye tabligh wa tarwiji*) für die Zusammenarbeit im Bereich religiöser Angelegenheiten angeworben.²¹

Nach dem Sturz der prosowjetischen Regierung hatte Akbar zunächst die Hoffnung, seine zerstreuten ehemaligen Mitstreiter wieder zusammenzubringen und vielleicht doch noch eine Wende in den chaotischen und verängstigten Reihen der eigenen Organisation oder vielleicht der anderen Linken einzuleiten. Zu diesem Zeitpunkt wehte aber der Wind bereits in eine andere Richtung, und jede:r versuchte in Übereinstimmung mit den siegreichen islamistischen Parteien eine islamische Fahne zu hissen. Schließlich entschied Akbar sich für die Zusammenarbeit mit der ihm ethnisch-politisch und geographisch nahestehenden National-Islamischen Bewegung Afghanistans (*Jonbesh-e melli-ye eslāmi-ye afghānestān*) von General Abdul Raschid Dostum.²²

In der Talibanzeit (1996–2001) hielt er sich teils in Afghanistan und teils in Pakistan auf und versuchte, mit NGO-Tätigkeiten sowohl für sich und seine Familie aufzukommen als auch den Menschen in Afghanistan zu helfen.²³ Während der Präsenzzeit der westlichen Allianz in Afghanistan (2001–2021) lebte er hauptsächlich in Kabul. In dieser Zeit, genauer im September 2004, traf ich ihn zum ersten Mal in

19 Vgl. Akbar: *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 449. Bemerkenswerterweise veröffentlicht Akbar in seinen Memoiren den zwischen seiner Organisation und der Regierung ausgearbeiteten Text des Abkommens nicht. Der Text ist aber auf der Website *khorasanzameen.net* nachzulesen. Die Website gibt an, dass der Text des Abkommens am 13. Juli 1984 im offiziellen Organ der DVPA, *Haqiqat-i enqelāb-e thawr*, veröffentlicht worden und diese Ausgabe in der Akademie der Wissenschaften in Kabul und in der Öffentlichen Bibliothek Kabuls vorliege. Dafür, dass *Safzā* und Akbar jahrelang gegen die Ideologie und Praxis der DVPA waren und sogar bis vor den Gesprächen Partisanenkriege gegen die Regierung geführt haben, ist der Text des Abkommens stark unterwürfig formuliert; er zeigt, dass Akbar und seine Organisation diese Entscheidung aus Verzweiflung getroffen haben müssen. So bekräftigen die Vertreter:innen der Organisation und damit Akbar u.a., dass die DVPA die politische Avantgarde des Proletariats sei. Sie vertrete die Interessen der Arbeiterklasse und der nationalen und patriotischen Kräfte und organisiere sie im Kampf gegen den amerikanischen Imperialismus und die chinesische Hegemoniebestrebung. Vgl. *khorasanzameen.net*: [»Der Text der Ankündigung der Auflösung von ›Safzā‹ und ihrer Integration in die Demokratische Volkspartei Afghanistans«] (November 1394).

20 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 452.

21 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 453.

22 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 577–587.

23 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 745–797.

Kabul in seiner sehr bescheidenen Wohnung. Obwohl er gesundheitlich stark eingeschränkt schien, wirkte er auf mich sehr agil, wach und hatte den Plan, seine Notizen, die er über Jahrzehnte gesammelt hatte, zu überarbeiten und einer breiten Leserschaft zugänglich zu machen. Er konnte diesen Plan tatsächlich realisieren und hat darüber hinaus viele weitere neue Beiträge geschrieben. Akbar verstarb 2015 in Kabul. Nach seinem Tod wurden seine Memoiren und viele weitere Beiträge, die teilweise schon in digitalen und Print-Medien publiziert wurden, in vier Bänden zusammengefasst und erneut veröffentlicht. Die ersten zwei Bände heißen *Sargodhasht wa cheshmdid-hā* (Lebenslauf und Erlebnisse), der dritte Band trägt den Titel *Rāh-e āyanda* (Der Weg der Zukunft), und der letzte Band heißt *Fasl-e ākhar* (Das letzte Kapitel).

Es darf nicht überraschen, dass Akbar als politischer Aktivist und Intellektueller eine sehr umstrittene Person gewesen ist. Seine Gegner werfen ihm Verrat und Verantwortungslosigkeit vor. Er habe mit seinem nicht durchdachten Plan, einen Guerillakrieg gegen die neue regierende DVPA zu beginnen, dafür gesorgt, dass tausende Aktivist:innen, Intellektuelle, einfache Bauern und auch Führungskader zu Tode gekommen sind.²⁴ In vielen Berichten wird seine Organisation *Safzā* dafür verantwortlich gemacht, den damaligen US-Botschafter in Kabul, Adolph Dubs, im Februar 1979 gekidnappt zu haben²⁵ – eine Aktion, die am Ende zum Tod des Botschafters geführt und die regierende DVPA zu mehr Brutalität gegenüber der kritischen Linken veranlasst habe. Insbesondere wird ihm übelgenommen, dass er Versöhnungsgespräche mit der DVPA mit geleitet und dadurch schließlich für sich ein lukratives Leben ausgehandelt habe. Damit habe er nicht nur eigennützig, sondern den Ideen der eigenen Organisation gegenüber verräterisch gehandelt.²⁶

Das sind nur einige Beispiele, um zu bekräftigen, dass Akbars Schilderungen in seinen Büchern mit Vorsicht zu behandeln sind. Mir geht es aber hier darum, den Wandel in seiner intellektuellen Haltung anhand all dieser von ihm geschilderten (und nicht in jedem Falle volle Glaubwürdigkeit genießenden) Erfahrungen vorzustellen – einen Wandel, der von niemandem bestritten wird.

Im Folgenden werde ich anhand einiger Themen den Wandel in Akbars Denken nach 2001 kurz darstellen.

24 Vgl. Sāhebnazar Morādi: »Negāhi ba ›Sargodhasht wa cheshmdid-hā«, in: Website *Khorāsān zamin* (März 1395).

25 Vgl. Ali Hosseini, [»Vierzig Jahre sind vergangen: Wie wurde der amerikanische Botschafter in Kabul entführt und getötet?«, in: *BBC* (29.2.2017-18.2.2019)].

26 Vgl. Sāhebnazar Morādi, Negāhi ba »Sargodhasht wa cheshmdid-hā« [Ein Blick auf *Geschichte und Visionen*], in: *Khorāsān zamin* (16. Hoot/März 1395).

Marxismus

Bereits Dehqan Zehma hat in diesem Band überzeugend dargelegt, wie der Marxismus in Afghanistan von einigen seiner Anhänger:innen quasi als Religion verstanden wurde. Dadurch wurde eine Gesellschaftstheorie für die Analyse komplexer ökonomischer und sozialer Verhältnisse zu einer sakralen Größe mit einem absolutistischen Wahrheitsanspruch verklärt. Von hier zur Umwandlung des Marxismus zu einer Gewaltideologie war es dann im wahrsten Sinn des Wortes nur ein Katzensprung. Insofern ist es nicht abwegig, wenn Gewalt als eine unausweichliche Folge einer exklusivistischen Wahrnehmung des Marxismus angesehen wird.

Auch Akbar war zunächst ein überzeugter Marxist, der einen tiefgreifenden sozioökonomischen Wandel in Afghanistan nach sozialistischen Ideen anstrebte und dabei – geprägt von linken Partisanengruppen in anderen Ländern – vor gewalttätigen Aktionen keine Scheu hatte. Später sah er jedoch ein, dass seine Träume für die afghanische Gesellschaft, nämlich Gerechtigkeit und Fortschritt, weder über den Marxismus noch durch Gewalt zu realisieren sind. Ein Resümee, in dem Akbar seine nach 2001 formulierten Vorstellungen für ein funktionierendes gesellschaftspolitisches Konzept zusammenfasst, legt gleichzeitig treffend seinen eigenen intellektuellen Wandel dar, nämlich wie einem ehemaligen Anhänger des weltweiten Sozialismus jetzt Nationalität, Tradition und Islamität zentral wurden.

In dem Text hielt er es zunächst weiterhin für wichtig, eine organisierte Kraft (*niru-ye motashakkel*) zu haben,²⁷ die links orientiert, aber nicht mehr ideologisch ist. Zweitens müsse anerkannt werden, dass man heute in einer globalisierten Welt lebe und dementsprechend denken und handeln müsse. Als dritten Punkt verwies er auf die Aktualität der vier Begriffe, die einst Mahmud Tarzi, der sogenannte ›Vater des (afghanischen) Journalismus‹ als Eckpunkte seines Denkens formuliert hatte, nämlich ›Heimatverbundenheit‹ (*wataneyyat*), ›Islamität‹ (*eslāmeyyat*), ›Orientalischsein‹ (*sharqeyyat*) und ›Humanismus‹ (*ensāneyyat*). Viertens sei ihm wichtig, dass das politische Handeln immer friedfertig und im Rahmen der geltenden Gesetze bleiben müsse. Fünftens müsse man die Mühe auf sich nehmen, moderne Wissenschaft und Technologie zu beherrschen und zu indigenisieren. Und zuallerletzt müsse jede politische oder intellektuelle Bewegung von Ehrlichkeit getragen werden. Die Verlogenheit habe nicht nur innerhalb religiös motivierter Denkweisen, sondern auch innerhalb der linken Bewegungen zu Verwirrtheit, Hilflosigkeit und Abhängigkeit geführt.²⁸

27 Als ein politischer Aktivist scheint Akbar trotz seiner enttäuschenden und bitteren Erfahrungen in den linken Gruppen sehr viel Wert auf organisierte Parteilarbeit legen. Dies betont er an mehreren Stellen. Vgl. hierzu auch Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 108.

28 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 12–14.

Am Ende seines Resümées, das er bemerkenswerterweise an den Anfang seiner Autobiographie setzte, schrieb er, offensichtlich anspielend u.a. auf die auch von ihm selbst verfolgte marxistische Gewaltideologie: »Die Zeit des Exklusivismus, Totalitarismus und der Idee, allen eine Sichtweise aufzuzwingen, ist für alle vorbei.«²⁹ Zu dieser Erkenntnis kam er wie viele andere seiner Mitstreiter:innen jedoch viel später, eben nach all den schmerzhaften Erfahrungen mit ideologischem Denken, zu dem er an einer anderen Stelle feststellt: »... die Eigenschaft eines ideologischen Standpunktes ist dies, dass man zur Bekräftigung der Richtigkeit des eigenen Standpunktes bzw. Verurteilung des Gegners diskutiert, und nicht um die Wahrheit zu finden.«³⁰

Fairerweise muss hier erwähnt werden, dass Akbar auch als linker Aktivist und schon vor der Machtübernahme der DVPA (1978) den real existierenden Sozialismus nach Art der Sowjetunion kritisch angesehen hatte. Ihm war wichtig zu zeigen, dass die sogenannte russische Revolution letztlich keine Revolution, sondern vielmehr ein politischer Wandel im Sinne der kommunistischen Partei gewesen sei, aus dem zunächst die Diktatur einer Partei und dann einiger Parteiführer hervorging. Dieses sozialistische Land (Sowjetunion) sei in einen Wettbewerb um die Ausbeutung anderer Gesellschaften eingetreten und habe die eigenen Bürger:innen von menschlichen Idealen entleert.³¹

Diese kritische Haltung gegenüber der Sowjetunion lag möglicherweise auch in seiner intellektuell-politischen Entwicklung begründet, die zumeist in den Kreisen der maoistischen bzw. prochinesischen Gruppen verlief. Es war aber auch so, dass Akbar nicht nur marxistische Bücher las. Er hat im Grunde alles gelesen, was er in die Finger bekam. Dabei beschäftigte er sich u.a. mit den Ideen von Jean-Paul Sartre wie auch von Bertrand Russell. So hatte er bereits in seiner frühen marxistischen Zeit einen tiefen Sinn für Mensch und Menschlichkeit entwickelt und kam zu der Überzeugung, dass der verbreitete Marxismus diesen Punkt außer Acht gelassen habe.³²

Wahrscheinlich war einer der Gründe dafür, warum das Projekt Sozialismus in Afghanistan scheiterte, vor allem der Umstand, dass die DVPA ihre Ideologie ohne Rücksicht auf die religiösen Empfindlichkeiten und die traditionellen Strukturen der afghanischen Gesellschaft umsetzen wollte. Auf diesen Punkt machte Akbar

29 Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 14.

30 Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, 108f.

31 Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, 115.

32 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, 114–117; das waren nicht die einzigen, die er las. Er befasste sich auch mit den Ideen von Mahatma Gandhi und denen religiöser Intellektueller wie 'Ali Shari'ati und 'Abdolkarim Sorush. Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, 313.

an mehreren Stellen aufmerksam. Er zeigte Unverständnis dafür, wie man im Namen der Bekämpfung des Feudalismus beispielsweise Menschen beleidigt, enteignet oder gar getötet habe, die in ihrem Umfeld Ansehen und Würde genossen, ärmere Familien unterstützten, Streitereien beilegten und den Dorfbewohner:innen in ihrer Sorge beistanden.³³

Kurzum stand Akbar nach 2001 der marxistischen Ideologie sowohl theoretisch als auch in ihrer Umsetzung sehr kritisch gegenüber und sah in ihr einen Faktor von mehreren, die über die letzten Jahrzehnte hinweg zur Zerstörung Afghanistans beigetragen haben.

Islam, Islamismus, religiöser Intellektualismus

Auch wenn Akbar seine eigene linke Vergangenheit und ganz allgemein die linke Bewegung in Afghanistan stark kritisierte, blieb er ein Gegner der Denkweise und Praktiken der Mudschahedin und Taliban. Er zeigte Unverständnis für blinde Aktionen, die im Namen der Religion oder des Kampfes gegen den Kommunismus geführt wurden, im Endeffekt jedoch nur den Interessen einiger Warlords dienten und unzählige Opfer forderten. Akbar verglich beispielsweise die Zahl der durch die internen Kriege der Mudschahedin zu Tode gekommenen Personen mit der Zahl der durch die kommunistische Regierung ums Leben gebrachten Opfer und stellte fest, dass die Zahl der Toten durch die Aktionen der Mudschahedin und vor allem ihrer internen Kriege viel höher lag.³⁴

Nach dem Sturz des kommunistischen Regimes brach die letzte staatliche Ordnung in Afghanistan zusammen und damit ein brutaler Machtkampf unter den verschiedenen Gruppen der Mudschahedin aus. Auch wenn Akbar selbst zeitweise mit der National-Islamischen Bewegung Afghanistans (*Jonbesh-e melli-ye eslāmi-ye Afghānestān*) von General Abdul Rashid Dostum zusammenarbeitete, war sein Urteil über diese Zeit eindeutig negativ. Er sah in den Mudschahedin nur chaotische und machtbesessene Einheiten, die gar nicht in nationaler Dimension gedacht hatten und sich für die Durchsetzung eigener Interessen vor keiner Art der Gewalt scheuten.³⁵

Akbars Haltung zur Ideologie der Taliban ist genauso stark ablehnend. Diese lag ihm so fern, dass er sich in seinen Büchern gar nicht erst ernsthaft damit auseinan-

33 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, 326.

34 Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 140.

35 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, 564ff., 593ff., 728ff.

dersetzte. Er schilderte jedoch hin und wieder ihre Praktiken und Kriegsführungen mit Befremdung.³⁶

Gleichzeitig war sich Akbar bewusst darüber, dass die afghanische Gesellschaft stark islamisch geprägt und jede Änderung ohne Rücksicht auf die religiösen Empfindlichkeiten dort unmöglich ist. Da er jedoch den Islamismus konsequent ablehnte, erhoffte er sich vom Reformislam umso mehr einen wichtigen Beitrag zur Verbesserung der sozialen Lage. Wenn man in Afghanistan, so Akbar, über eine gesunde gesellschaftliche Entwicklung nachdenken und eine solide Grundlage für die späteren Bewegungen haben wolle, finde man diese Fähigkeit, die auch sehr extensiv sei, in der religiösen Reformbewegung und deren Theoretikern.³⁷ Auch wenn diese Strömung ahistorisch erscheine, würden die zukünftigen Bewegungen jedoch daraus entstehen können und sich entfalten.³⁸

Auffallend ist jedenfalls bei Akbar, dass er zum Teil im Stil der religiösen Intellektuellen wie 'Abdolkarim Sorush³⁹ oder Mostafā Malekyān⁴⁰ die Wichtigkeit der Religion und Spiritualität hervorhob, auf die Rolle der Ethik und Moral in den heutigen Gesellschaften hinwies und versuchte, umstrittene Themen wie beispielsweise Jihad umzuinterpretieren. Die historische Erfahrung habe gezeigt, so Akbar, dass die materialistische Kultur der heutigen Welt nicht im Stande sei, den Menschen in jeder Hinsicht zu überzeugen und ihm seine Sorgen zu nehmen. Der Mensch bestehe nicht nur aus wirtschaftlichem Wohlstand und materiellem Genuss. In der fortgeschrittenen Welt vergrößere sich Tag für Tag das Interesse an religiöser und mystischer Spiritualität in der Literatur, Philosophie, Kunst und sogar in den Natur- und Sozialwissenschaften. Das Verlangen nach Religion und Spiritualität könne als ein Gegenmittel für den heutigen konsumistischen Modernismus angesehen werden. Hierbei könnten die Muslime durch ihre gemäßigte Haltung eine einzigartige Rolle spielen. Dabei müsse über den Begriff ›Jihad‹ neu nachgedacht werden. Der Jihad solle nicht als Bemühung um die Rettung der Muslime, sondern um die Rettung aller Menschen verstanden werden. Nur eine ethisch bessere Verhaltensweise könne die Glaubwürdigkeit des Islams und der Muslime bestätigen. Gewalt und Fanatismus würden nicht nur dem Ruf der Muslime, sondern auch ihnen selbst schaden.⁴¹

36 Beispielsweise ging er kurz auf sie ein, als er sich im Norden Afghanistans aufhielt und den Angriff der Taliban auf Mazar-e Scharif beobachtete, oder als er sich kurz in Kabul aufhielt und ihren Umgang mit den Menschen dort sah. Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, 708ff., 725ff., 749ff.

37 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 9.

38 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 10.

39 Zu ihm und seinen Ideen vgl. Abbas Poya, *Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext*, Bielefeld: transcript 2014, S. 131–170.

40 Zu ihm und seinen Ideen vgl. Poya, *Denken jenseits von Dichotomien*, S. 171–198.

41 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 54f.

Mystik

Neben dem religiösen Intellektualismus suchte Akbar vor allem in der Mystik, die er mal mit *tasawwuf* und mal mit *'irfān* wiedergab, das Heil für seine Gesellschaft. Er sah in ihr die Kapazität, eine individuell orientierte und friedfertige Auslegung des Islams herbeizuführen.

Schon zu Beginn seiner zweibändigen autobiographischen Essaysammlung *Sargodhasht wa cheshmidid-hā* (Lebenslauf und Erlebnisse) schrieb er, offensichtlich mit Blick auf den eigenen Denkprozess:

»Man sagt, in unserer Geschichte flüchteten am Ende alle, die Glauben und Gewissheit suchten, in die Mystik.«⁴²

Akbar war zwar der Überzeugung, dass heutzutage nicht nur die Menschen im Orient, sondern auch viele Menschen im Westen sich der Mystik zuwenden,⁴³ plädierte jedoch für eine bewusste Entscheidung für die mystische Haltung. Dabei kritisierte er die mythische Tendenz innerhalb der afghanischen Intellektuellen, die sich aufgrund ihrer Enttäuschung über die vergangenen Erfahrungen der Mystik zuwandten. Denn diese Tendenz sei ebenfalls durch Nachahmung entstanden. Er selbst suchte jedenfalls in der islamischen Mystik die Ideen der Freiheit, Toleranz, Offenheit, Selbstlosigkeit und Aufopferung.⁴⁴ Wer und wen die anderen in ihrer Neigung zur Mystik nachgeahmt hatten, erklärte er aber nicht. Bemerkenswerterweise begründete er selbst seine eigene Neigung zur Mystik u.a. damit, dass ihn Sartres Existentialismus, Russells Engagement für Frieden und die Werke des afghanischen Mystik-Forschers Salāhoddin Saljuqi dahin geführt hätten.⁴⁵

Akbar hatte schon als Kind eine religiöse Erziehung genossen und war in seinem Leben immer wieder Sufis begegnet, hatte sich aber jahrelang dem Kampf für den Sozialismus verschrieben. Im Grunde lagen die durch seine traditionell-religiöse Erziehung vermittelten Werte und die Ideale, die er im Sozialismus suchte, etwa Gerechtigkeit, gar nicht weit auseinander. Die späteren Erfahrungen mit Heuchelei, Korrumpiertheit, Fanatismus und Gewaltorgien innerhalb der linken Gruppen wie auch der Mudschahedin und Taliban führten ihn offensichtlich zu der Erkenntnis, dass er seine Ideale anderswo suchen musste:

»Wenn wir Mystik und Sufismus kennenlernen, können wir einerseits den Ausweg aus den internen Konflikten und Widersprüchlichkeiten finden, und ande-

42 Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 10.

43 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 6.

44 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 7.

45 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 1, S. 10.

rerseits können wir auf der Weltbühne einen Vorschlag für die Zähmung der vorherrschenden materialistischen Kultur machen [sowie] den Widerstand und den Kampf möglichst von Gewalt bereinigen und ihm anhand gegenwärtiger Erfahrungen eine friedfertige und zivilisierte Ausrichtung geben. Diese Richtung der Erkenntnis [Mystik] ist immer im Stande gewesen, Fanatismus und Gewalt zu besiegen.«⁴⁶

Akbar sah den Humanismus (*ensāngarāyi*) als das vitalste Erbe der islamischen Mystik an.⁴⁷ Diskurse um Rasse, Ethnie, Klasse und Ähnliches hätten dazu beigetragen, dass der Begriff ›Mensch‹ verlorenging, während die islamischen Mystiker:innen versucht hätten, diese Unterscheidungen aufzuheben und ebenfalls den religiösen Fanatismus zu überwinden.⁴⁸ Bei der Begründung seiner These ging er allerdings selektiv vor und bezog sich nur auf einige Aussagen des Philosophen und Mystikers Shehāb ad-Din Sohrawardī (1154–1191), des Gelehrten und Mystikers Abu Hāmed al-Ghazālī (1055 oder 1056–1111), der Mystiker und Dichter Mahmud Shabestari (1288–1340) und Jalāl ad-Din Rumi (1207–1273) und auf einige Koranverse, die sein Anliegen unterstützen.⁴⁹ Auf andere Aussagen oder Passagen der zitierten Personen und Texte, die das Gegenteil hätten bekräftigen können, geht er gar nicht ein.

Gleichzeitig beschäftigte Akbar sich mit einigen mystisch orientierten Denkern der islamischen Gegenwart wie Muhammad Iqbal und Sayyid Hossain Nasr. Er bekräftigte, dass die islamische Kultur mit ihrer gemäßigten Haltung im Stande sei, die intellektuellen und spirituellen Bedürfnisse heutiger Zeit zu befriedigen, dabei dürfe die Religion nicht als eine fanatische politische Ideologie benutzt werden.⁵⁰

Akbar beschrieb die mystische Sicht als den Sinn und die Wahrheit der Religion und plädierte dafür, dass sie nicht nur auf theoretischer Ebene bleibt, sondern in die Praxis umgesetzt wird. Mit dieser Sicht auf die Dinge würden wir, so Akbar, den Menschen nicht auf ein konsumierendes, lustgesteuertes, machtgeriges, ruhsüchtiges und geldanhäufendes Wesen reduzieren, sondern alle seine Kräfte, Instinkte, Gefühle und Emotionen als Mittel und Möglichkeiten für die spirituelle und moralische Vollkommenheit aufscheinen lassen. Fragen der Rasse, des Geschlechts, der Klasse, der Religion, Konfession, Sprache usw. werden dann nicht mehr als Gründe der Unterscheidungen und für die Auf- und Abwertung von Menschen angesehen.⁵¹

46 Akbar, *Sargodhasht wa cheshmidid-hā*, Bd. 2, S. 632.

47 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 57.

48 Vgl. Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 58.

49 Vgl. Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 43–75.

50 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 115f.

51 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 193.

Pragmatisch-humanistischer Blick

Wenn man Akbars Ausführungen zu Religion, Islam, religiösem Intellektualismus und Mystik liest, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, dass er immer einerseits einen pragmatischen Blick auf seine Themen hatte und dabei andererseits immer mehr auf eine humanistisch geprägte Sicht zusteuerte. Sein Interesse beispielsweise an religiösem Intellektualismus oder an die Mystik war offensichtlich von der Frage danach geleitet, wie die Menschen insgesamt und nicht nur eine bestimmte Gruppe oder Ethnie in Afghanistan der Gewalt, dem Chaos und der Zerstörung entkommen und ein faires friedliches Miteinander gestalten können. Diese seine Motivation kann man auch daraus ablesen, wie er bei manchen kontroversen Diskursen unkonventionelle und ethnisch-politisch nonkonforme Positionen vertrat.

Eine sehr strittige und stark emotional geführte Diskussion in Afghanistan ist die Frage, ob und inwieweit die offizielle Politik, die immer von den Paschtunen dominiert gewesen war, die Paschtu-Sprache begünstigt hätte. Während viele Farsi-Sprechende beispielsweise den bisherigen Regierungen in Afghanistan vorwerfen, Paschtu besonders bevorzugt zu haben, fand Akbar diese Politik gar nicht so schlimm und war der Meinung, dass die Begünstigung der Sprache und Literatur des Paschtus dazu führe, die legitimen Beziehungen mit den Gleichsprachigen in Pakistan auszubauen.⁵² Auch zur Frage, ob es richtig ist, das Land als ›Afghanistan‹ und seine Bürger:innen als ›Afgghan:innen‹ zu bezeichnen, positionierte er sich gegen die von nicht-paschtunischen Intellektuellen in der Regel vertretene Haltung. Ihm zufolge kann man heute diese Begriffe durchaus verwenden, denn auch wenn sie früher andere Konnotationen erweckt hätten, wären sie heute als Bezeichnungen für das Land und seine Bürger:innen etabliert.⁵³ Er kritisierte daher scharf diejenigen, die, um das aus deren Sicht paschtunisch-nationalistische Narrativ zu korrigieren, dafür Stimmung machten, den Namen Afghanistans zu Khorāsān umzuwandeln, und bezeichnete sie als Opportunist:innen.⁵⁴

Auch bezüglich der nach 2001 ergriffenen Maßnahmen zu Besserung der Situation der afghanischen Frauen fand er klare Worte und stellte dabei eine unausgewogene Herangehensweise der Behörden an die Problematik fest. Zur Besserung der Lebensumstände von Millionen Frauen auf dem Land, die unter schwierigsten und ausbeuterischen Bedingungen produktive Arbeiten wie Teppichknüpfen, Gärtnerei, Landarbeit, Viehzüchten usw. leisten, werde nichts gemacht. Dafür fokussierten sich alle Bemühungen auf die städtischen Frauen, deren Arbeit in den staat-

52 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 144.

53 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 145.

54 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 147.

lichen und anderen Einrichtungen zwar auch wichtig sei, jedoch nicht so entscheidend für Entwicklung, Fortschritt und Stärkung der Wirtschaft.⁵⁵

Grundsätzlich versuchte Akbar mit vielen Missverständnissen und Verallgemeinerungen, die in den Vorstellungen vieler Afghan:innen herrschen, aufzuräumen. Dazu gehört das einseitige Urteil über die eigenen und über die von den anderen geführten Kriege:

»Das schädlichste Missverständnis bei der Untersuchung unserer Geschichte ist, eigene Eroberungen, Angriffskriege und durch die eigenen historischen Persönlichkeiten verursachten Zerstörungen im Namen der Tapferkeit, Eifer und Mutigkeit zu rechtfertigen und die der anderen im Namen von Übergriff, Raub und Kolonialismus zu verleumdern.«⁵⁶

Er ging genauso gegen bestimmte Mythen an, die im kollektiven Gedächtnis der Afghan:innen sehr präsent sind. Viele sprechen in Afghanistan beispielsweise vom »anti-fremden«, »nationalen« Widerstand der Afghan:innen. Akbar sagt: »Weder waren unsere Aufstände gegen die Fremden ein nationaler Widerstand im wahren Sinne des Wortes, noch sind wir eine einheitliche Nation im modernen Sinne geworden.«⁵⁷

Resümee

Akbar verkörpert eine Generation der Afghan:innen, die in einer politisch, gesellschaftlich und intellektuell turbulenten Zeit lebte und mit aller Überzeugung und Bereitschaft zur Selbstaufopferung und Gewaltanwendung ihren Idealen nachjagte. Für diese Lebensvorstellung und ihre Praxis benötigte sie Scheuklappen, die ihr die marxistische bzw. islamische Ideologie bereitstellte. Ohne diese Scheuklappen, die sich durch Exklusivismus, Zielstrebigkeit und Fanatismus auszeichneten, wäre ein derartiges intensives, risikovolles und stets auf der Kippe stehendes Leben nicht zu führen gewesen sein.

Nach 2001 hat sich die übermächtige westliche Militärallianz, begleitet von überschwänglichen materiellen Hilfen, verpflichtet, für Ordnung und Sicherheit im Land Sorge zu tragen. Dadurch entstand nach dieser Zeit der atemberaubenden und verstörenden wie zerstörenden Kriege für die Afghan:innen zum ersten Mal die Möglichkeit, durchzuatmen, über die eigene junge Vergangenheit nachzudenken und Bilanz zu ziehen.

55 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 172f.

56 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 190.

57 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 142.

Akbar rechnete in seinen Reflexionen mit allen exklusivistischen und gewaltbereiten Ideologien, die sein Land in den letzten Jahrzehnten durchlebt hat, und damit auch mit sich selbst ab. Er verstand zwar den von vielen Menschen in Afghanistan nach 2001 geteilten Optimismus,⁵⁸ dass alles bald besser werde und dass die westlichen Länder und vor allem die USA das Land aufbauen würden, kritisierte aber, dass die Afghan:innen kaum verstanden haben, dass sie selbst die eigentliche Verantwortung für die Umsetzung dieser Vorhaben übernehmen müssen.⁵⁹

Daher plädierte er dafür, die Präsenz des westlichen Militärs in Afghanistan als eine Chance anzusehen, das Land nach vorn zu bringen. Er räumte ein, dass sich durch diese Präsenz möglicherweise viele Afghan:innen in ihrer Ehre verletzt fühlten, bekräftigte jedoch die Wichtigkeit, diese Gelegenheit für die Herbeiführung einer nationalen Anstrengung für die Freiheit, Gerechtigkeit und Fortschritt zu nutzen. Dabei verwies er auf die Erfahrungen anderer Länder und betonte, dass die ausländischen Mächte in Korea, Taiwan, Japan und Deutschland nicht nur Entwicklung und Fortschritt dieser Gesellschaften nicht gehindert, sondern sie dabei unterstützt hätten.⁶⁰

Bemerkenswerterweise blieb Akbar, trotz seiner Betonung der Selbstverantwortung, gelegentlich in den ohnehin in vielen islamischen Ländern verbreiteten Verschwörungstheorien verfangen. Er machte beispielsweise ganz allgemein die Orientalist:innen für die Verbreitung vieler falscher Annahmen und die dadurch entstandenen kriegerischen Auseinandersetzungen und den Kolonialismus für die Belebung von Ethnizismus und Nationalismus verantwortlich, ohne konkrete Beispiele anzuführen.⁶¹ An einer anderen Stelle sah er den Extremismus, die Gewalt und den religiösen Fanatismus als das Ergebnis des politischen Handelns kapitalistischer Länder an, insbesondere Amerikas und Englands.⁶²

58 Diesen Optimismus teilten auch viele junge Diaspora-Afghan:innen, die sich nach der Vertreibung der Taliban aus der Macht mit viel Hoffnung und Enthusiasmus für Afghanistan engagierten. Allerdings kehrten bei vielen von ihnen mit der Zeit Vorsicht und Nüchternheit ein. Dies verkörpert die Forschungsarbeit von Frangis Dadfar Spanta, der Tochter des ehemaligen afghanischen Außenministers Rangin Dadfar Spanta. Ihre Promotionsarbeit wurde zunächst von der Annahme getragen, dass, auch wenn die älteren Elitenfraktionen des Landes den Demokratisierungsprozess in Afghanistan nicht würden konsolidieren können, die junge Generation der Eliten es schaffen werde. Am Ende ihrer empirischen Untersuchung räumt sie jedoch ein, dass diese ihre ursprüngliche Annahme nicht bestätigen kann. Vgl. Frangis Dadfar Spanta, *Umstrittene Regierungsführung in Afghanistan. Kulturelle und politische Ordnungsvorstellungen der afghanischen Eliten*, Bielefeld: transcript, 2019, 11f. und 397ff.

59 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 187.

60 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 184.

61 Vgl. Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 12 und 16.

62 Vgl. Akbar, *Fasl-e ākhar*, S. 112.

Insgesamt sind dennoch viele von Akbars Reflexionen nach meinem Dafürhalten einleuchtend und für das Verständnis der jüngeren politischen Geschichte Afghanistans eine lohnenswerte Lektüre.

Vor allem ist aber Akbars intellektuelle Entwicklung bemerkenswert; er ist, wie in dem Beitrag zu schildern versucht wurde, einen langen, widersprüchlichen und schmerzvollen Weg von einem überzeugten Marxisten, der seine sozialistischen Ideen mit aller Gewalt verfolgte, bis hin zu einem Anhänger des islamischen Sufismus, der für ein humanes, gewaltfreies und faires Miteinander stand, gegangen. Diese intellektuelle Wende ist für viele Aktivist:innen und Denker:innen in den islamischen Ländern wie Afghanistan, Iran oder Irak bezeichnend, die in den letzten Jahrzehnten die ideologisierte Gewalt und damit einhergehende Entbehrung, Unfreiheit, und Zerstörung erfahren haben. Wie all diese will auch Akbar endlich das Kapitel der ideologischen Konflikte in seiner Gesellschaft schließen und für eine vernunftorientierte, pluralistische, nicht egoistische Denk- und Handlungsweise argumentieren.

Bibliographie

Akbar, Ismail: *Sargodhasht wa cheshmdid-hā*, Bd. 1, Kabul: Amiri 2016.

Akbar, Ismail: *Sargodhasht wa cheshmdid-hā*, Bd. 2, Kabul: Amiri 2016.

Akbar, Ismail: *Fasl-e ākhar*, Kabul: Amiri 2017, S. 108.

Akbar, Ismail: *Rāh-e āyanda*, Kabul: Amiri 2018, S. 7.

Buddha Press: [Die Biographie von Frau Shahrazad Akbar, der Leiterin der Unabhängigen Menschenrechtskommission. Frau Shahrazad und ihr Mann stammen aus zwei ethnischen Gruppen] (2019), <http://www.youtube.com/watch?v=BzFDVlkyKVQ> (letzter Aufruf 20.5.2023).

Hosseini, Ali: [»Vierzig Jahre sind vergangen: Wie wurde der amerikanische Botschafter in Kabul entführt und getötet?«, in: *BBC* (29.2.2017-18.2.2019)], <http://www.bbc.com/persian/afghanistan-47279562> (letzter Aufruf 10.7.2023).

Joas, Hans: »Pragmatismus/Neo-Pragmatismus«, in: *Lexikon der Politik* 1, hg. von Dieter Nohlen et al., München: Beck, 1995.

Joas, Hans: *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.

khorasanzameen.net: [»Der Text der Ankündigung der Auflösung von »Sefza« und ihrer Integration in die Demokratische Volkspartei Afghanistans«] (3 Qos/November 1394), <http://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=3275> (letzter Aufruf 31.2.2023).

Lahrem, Stephan: »Faszination Che«, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (2010), <http://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/32472/faszination-che> (letzter Aufruf 15.10.2023).

- Lenin, Wladimir Iljitsch: *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*, Berlin: Neuer Weg 1946.
- Mankwald, Bernhard: *Die Diktatur der Sekretäre. Marxismus und bürokratische Herrschaft*, Norderstedt: Books on Demand 2006.
- Mesbāzhādāh, Sayyed Mohammad Bāqer: *Āghāz wa farjām-e jonbesh-hā-ye seyāsi dar afghānestān*, Kabul 2005.
- Morādi, Sāhebnazar: Negāhi ba »Sargodhasht wa cheshmidid-hā« [Ein Blick auf Geschichte und Visionen], in: *Khorāsān zamin* (16. Hoot/März 1395), <http://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=3819> (letzter Aufruf 20.5.2023).
- Olesen, Asta: *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond/Surrey: Curzon Press 1995.
- Poya, Abbas: *Denken jenseits von Dichotomien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext*, Bielefeld: transcript 2014.
- Rashid, Ahmad: *Taliban. Afghanistans Gotteskämpfer und der neue Krieg am Hindukusch*, aus dem Englischen übertragen von Harald Riemann und Rita Seuß, München: C. H. Beck 2010.
- Schetter, Conrad: *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin: Dietrich Reimer 2003.
- Spanta, Frangis Dadfar: *Umstrittene Regierungsführung in Afghanistan. Kulturelle und politische Ordnungsvorstellungen der afghanischen Eliten*, Bielefeld: transcript 2019.

Der Weg der Zukunft¹

Ismail Akbar²

Vorwort

Abbas Poya

Der folgende Text ist die auszugsweise Übersetzung eines längeren Artikels von Ismail Akbar, der unter dem Titel *Der Weg der Zukunft* (*Rāh-e āyanda*) in einem gleichnamigen Buch vorliegt.³ Der Artikel ist zwar nicht genau datiert, man kann aber aus einigen Angaben im Text erschließen, dass er mit großer Wahrscheinlichkeit Ende 2005/Anfang 2006 geschrieben wurde. Zu Beginn des Textes wird kurz angemerkt, dass er im Winter 1384 (nach afghanischem Sonnenkalender) im Internet veröffentlicht wurde.⁴ Im Text selbst wird auch an einer Stelle auf die Präsenz des Westens in Afghanistan ab Ende 2001 anspielend geschrieben: »Mehr als vier Jahre sind vergangen, seit sich die Lage in Afghanistan verändert hat.« Diese Angaben lassen die oben erwähnte Datierung zu.

In der bereits erwähnten Anmerkung des Autors schreibt er noch, dass einige Teile des Artikels ins Deutsche und Englische übersetzt worden seien. Meine Recherchen, um diese Übersetzungen ausfindig zu machen, waren leider erfolglos. Auch die hier vorgelegte Übersetzung gibt den Originaltext nicht vollständig wieder. Da sich der vorliegende Band mit der Analyse gesellschaftspolitischer und kultureller Verhältnisse in Afghanistan insbesondere während der Präsenz des Westens befasst, habe ich auf die Abschnitte verzichtet, die sich beispielsweise mit den Themenbereichen »Internationale Lage« oder »Kampf der Kulturen« befassen.

In den hier in der Übersetzung vorliegenden Abschnitten beschreibt Akbar zusammenfassend die jüngere politische Geschichte Afghanistans aus seiner Warte

1 Reprinted and translated by permission of Wasim Amiri.

2 Der Text wurde von Beatrice Lipani und Abbas Poya übersetzt. Alle klärenden und in [eckige Klammern] gesetzten Hinzufügungen im Fließtext und alle Anmerkungen stammen von Abbas Poya.

3 M. Ismail Akbar, *Rāh-e āyanda*, Kabul: Amiri 2018, S. 127–179.

4 Vgl. Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 127.

und reflektiert diese kritisch. Darüber hinaus setzt er sich mit den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungen des Landes in den ersten Jahren der Präsenz des Westens in Afghanistan auseinander. Am Ende versucht er eigene Lösungswege dafür vorzuschlagen, wie das Land angesichts der schmerzvollen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte zu einer besseren und friedlichen Zukunft geführt werden kann.

Inzwischen haben die Entwicklungen in Afghanistan längst eine ganz andere Richtung genommen, und damit sind diese Vorschläge mittlerweile Geschichte. Nichtsdestotrotz halte ich es für wichtig, zu sehen, wie ein politischer Intellektueller und Aktivist wie Akbar, der sein Leben fast ausschließlich in seinem Land verbrachte und die Folgen von Gewaltideologien, die er selbst zum Teil vertreten und aktiv herbeigeführt hat, hautnah erlebte, im Nachhinein über diese Erfahrungen denkt und zu welchen Ergebnissen er kommt. Darüber hinaus soll Akbars Text die These bekräftigen, die in diesem Band im Großen und Ganzen verfolgt wird, nämlich, a) wie Krisensituationen und schmerzliche Erfahrungen zum kreativen Denken führen können und b) wie die Präsenz des Westens in Afghanistan trotz aller berechtigten Kritiken und trotz ihres jämmerlichen Endes für viele Afghan:innen die Gelegenheit war, auf eine hoffnungsvolle Zukunft zu blicken und sich intellektuell schöpferisch zu betätigen. Und wer weiß, ob die heutige politische Situation von Dauer sein wird; vielleicht erleben die Menschen in diesem Land wieder eine neue Wende. Die Taliban mussten schon einmal die Macht abgeben und erlangten sie dann nach 20 Jahren wieder. Warum sollten die Menschen in Afghanistan in der Zukunft nicht erneut eine weniger exklusivistische Herrschaftsform erleben? Und in diesem Falle können die hier von Akbar präsentierten Überlegungen von Wichtigkeit sein.

Akbar bespricht in diesem Text viele Geschehnisse und unzählige Personen, beschreibt sie aber nicht weiter, und wenn doch, gibt er keine Quellen an. Er schreibt vielmehr im Stile eines klassischen Gelehrten alles aus dem Gedächtnis. Sogar da, wo er direkt zitiert, gibt er keine Referenz an. Auch diese Praxis der Oralkultur ist eine Eigenheit des Textes, die die Leser:innen kennenlernen sollen. Trotzdem versuche ich mit Hinzufügungen und zusätzlichen Informationen zu bestimmten Namen, Begriffen oder Ereignissen das Nachvollziehen des Textes vor allem für diejenigen zu erleichtern, die mit diesen Phasen der Geschichte Afghanistans nicht gut vertraut sind. Meine Hinzufügungen und Anmerkungen sind entweder in eckigen Klammern im Fließtext oder als Fußnoten kenntlich gemacht worden. In der Regel wurden auch entsprechende Quellen bzw. Internetseiten angegeben. Nur in einigen wenigen Fällen, die vergleichsweise bekannt sind, sah ich keinen Bedarf, auf eine Quelle zu verweisen.

An einigen Stellen spricht Akbar von »wir« und »uns«. Dadurch lässt sich der Eindruck gewinnen, als ob der Text als eine Art Grundsatzerklärung einer politischen Gruppe gedacht gewesen war. Welche Gruppe er wirklich im Sinn hatte, geht

aus dem Text nicht hervor. Wahrscheinlich wollte er als alter ›Berufsrevolutionär‹ seine ehemaligen und neu hinzugekommenen Mitstreiter:innen damit ansprechen und zu einem neuen Anfang ermutigen. Auf der offiziellen politischen Bühne Afghanistans war jedenfalls eine mit Akbar assoziierte Gruppe nie aktiv geworden.

Der Weg der Zukunft (*Rāh-e āyanda*)

[...]

Unserer Ansicht nach können die zeitgenössischen politischen Bewegungen als Ganzes betrachtet in folgende vier Kategorien unterteilt werden:

- 1) Politisch-religiöse Bewegungen
- 2) Linke bzw. kommunistische Gruppen
- 3) Ethnische, religiöse und lokale Bewegungen und die Frage der Nation
- 4) Die Demokratiebewegung

[...]

1. Politisch-religiöse Bewegungen

Vor dem Staatsstreich von 1973 und der darauffolgenden blutigen Saur-Revolution von 1978 sowie der anschließenden sowjetischen Militärinvasion war in den religiösen Kreisen Afghanistans die relativ organisierte, zielgerichtete und aussichtsvolle Bewegung die der Jungen Muslime, welche auch zu breiten allgemeinen Aufständen in der Zeit führte. Diese Bewegung war mit der Muslimbruderschaft, die in den meisten muslimischen Ländern die politisch-religiöse Bewegung darstellte, affiliert; sie hatte ihren Ursprung vorwiegend in afghanischen [staatlichen] Schulen, Religionsschulen und staatlichen Hochschulen. Einige der Gründer der Bewegung hatten an der ägyptischen Azhar-Universität studiert und waren mit den Erfahrungen der Muslimbruderschaft, die in Ägypten entstanden war, vertraut. Davor waren unter den Gelehrten und Scheichs der einheimischen Religionsschulen ebenfalls prominente Persönlichkeiten hervorgetreten, die politisches Gedankengut aus religiöser Perspektive propagiert hatten. Die einflussreichste dieser Persönlichkeiten war der zwölferschiitische Gelehrte Sayyed Ismail Balkhi⁵; er verbreitete eine Vor-

5 Sayyed Ismail Balkhi wurde 1916 in der Ortschaft Sar-e Pol in Nordafghanistan in einen schiitischen Gelehrtenhaushalt hineingeboren. Als Kind wanderte er mit seinem Vater und seinem älteren Bruder (seine Mutter war schon verstorben) in den Iran nach Maschhad aus. Bereits im Alter von 6 Jahren begann er dort, klassische islamische Lehrstätten zu besuchen. Nach einigen Jahren starben sowohl der Bruder als auch der Vater im iranischen Exil. So musste

stellung von den Begriffen Freiheit, Republik, Parlament, Wahlen, und Revolution, die der geläufigen Bedeutung dieser Begriffe in der konstitutionellen Literatur Afghanistans und Irans ähnelte. Es lässt sich sagen, dass Balkhi hinsichtlich der Annäherung der zeitgenössischen Ideen von Modernität und Demokratie an das religiöse Denken eine fortschrittliche Position vertrat.

Aus den Reihen der Sufis, welche in Afghanistan weitreichenden Einfluss genossen, stellte der berühmte Sufi und Gelehrte 'Allāma Fayzāni⁶ gemäßigtere und umfassendere wissenschaftliche sowie praktische Bemühungen an, die ihre eigenen Besonderheiten hatten. Unter Heranziehung des Ejtēhād [eigenständiger Urteilsfindung] beantwortete er neu aufgekommene gesellschaftliche und wirtschaftliche Fragen in Form von Rechtsgutachten und veröffentlichte diese in zahlreichen Abhandlungen, die hunderte Fragen zur Rechtslehre, zur Theologie und zum Sufismus beinhalteten. Gleichermaßen hielt er Diskussionsrunden ab und führte die Tradition der Aufnahme von Novizen (*moridān*, Sg. *morid*) fort, wobei er sich seine Novizen unter den Universitätsabsolventen und Gebildeten aussuchte. Einer der Gründe für das ihm wiederholt entgegengebrachte Misstrauen und für Verdächtigungen war

er sich als junger Schüler der traditionellen islamischen Wissenschaften durchs Leben schlagen. Balḥi, der sich mehr für gesellschaftliche Fragen und politische Aktivitäten interessierte als für das Studium, bereiste auch Irak und Ägypten und verkehrte dort mit politisch interessierten Kreisen. Schließlich kam er 1938 nach Afghanistan zurück. Er bezeichnete sich selbst als einen »anfänglichen« (*mobtadī*) Gelehrten. Dafür war er umso mehr ein guter Redner und leidenschaftlicher Dichter, der kraft dieser Fähigkeiten sein Publikum stark in seinen Bann zog. Er verkehrte in Kabul mit einigen politisch und intellektuell einflussreichen kritischen Persönlichkeiten, die von einer besseren Zukunft für Afghanistan träumten als dem, was der Monarch Zahir Schah bieten konnte. Balkhi wirkte 1950 bei einem Putschversuch gegen die Regierung mit und kam in das berüchtigte Gefängnis Dehmazang. 1964 kam er aus jahrelanger Einzelhaft frei, unternahm anschließend eine Reise nach Iran und Irak und starb 1968 nach der Rückkehr nach Afghanistan. Seine Anhänger sprechen von politischem Mord. Vgl. »Einleitung«, in: *Diwān-e balkhi*, unbekannter Hg., o. O.: Orgān-e nasharāti-ye Sayyed Jamāloddin Hosayni 1989, *th-m*.

- 6 'Atā'ollah Fayzāni wurde 1923 in Herat geboren. Nachdem er einige Zeit als Lehrer gearbeitet hatte, widmete er sich religiösen Tätigkeiten. Er verfasste Schriften und hielt Reden, in denen er mit allerlei Ansätzen von schariarechtlichen und sufischen bis zu philosophischen an einer eigenen gesellschaftspolitisch engagierten Lesart des Islams arbeitete. Dabei kritisierte er die offizielle Politik scharf und warb für islamische Werte. Aufgrund seiner Aktivitäten kam er oft und sowohl in der Herrschaftszeit von Mohammed Zahir Schah (reg. 1933–1973) als auch in der Republik-Zeit von Mohammed Daud Khan (reg. 1973–1978) ins Gefängnis. Er wurde offenbar 1979 nach der Machtübernahme durch die DVPA im Gefängnis hingerichtet. Es ist zu beachten, dass er wie alle anderen historischen Personen umstritten ist. Zu seiner Biographie und unterschiedlichen Darstellungen seiner Person vgl. OC]-AF, [»Einlader zu Al-lāh«] und Jawedan News, [»Die Wahrheit über Mawlanā Ata'ollah Fayzāni und seinen Sohn Motasem Balleh ist religiös«].

vermutlich die starke Präsenz von Militäroffizieren im Kreis seiner Novizen, die natürlich über politische Themen diskutierten.

Eine Reihe von Religionsgelehrten, die im Staatsapparat beschäftigt waren, trug durch das Verfassen und Übersetzen von Büchern aus ägyptischen und anderen zeitgenössischen Quellen der muslimischen Welt ebenfalls zur Veränderung des religiösen und konfessionellen Denkens bei. Dabei bemühten sie sich, die staatlichen Modernisierungsprogramme aus religiöser Sicht zu rechtfertigen. An solchen intellektuellen Aktivitäten nahmen auch zahlreiche Absolventen der Scharia-Fakultät und staatlicher Religionsschulen teil.

Einer dieser Intellektuellen mit einem umfassenden Wissen über reformreligiöses Gedankengut war 'Allāma Salāh ad-Din Salāhoddin Saljuqi,⁷ welcher Literatur, Mystik und Philosophie vertieft studiert hatte und Mitglied der Wissenschaftlichen Akademie für die arabische Sprache war.⁸ Er nahm an großen wissenschaftlichen Konferenzen in Ägypten teil und galt als origineller und innovativer Denker. Saljuqis Denksystem basierte auf dem mystischen und philosophischen Konzept *jabira*.⁹ Nach diesem Ansatz ist das gesamte Dasein durch einzelne Daseinsformen (*dar surat-e ta'yin*) von Mangel geprägt und strebt von Natur aus nach Vollkommenheit.

-
- 7 Salāhoddin Saljuqi kam 1896 in einer angesehenen und gebildeten Familie in Herat auf die Welt. Sein Vater war der Mufti der Stadt. Saljuqi lernte sowohl privat als auch in der Medrese Arabisch und islamische Wissenschaften, bereiste Länder wie Pakistan, Indien und Saudi-Arabien, bildete sich dort weiter in Arabisch und Englisch aus und eignete sich ein umfangreiches Wissen an. Insbesondere hat sich Saljuqi für die Mystik interessiert. Er wurde 1915 offizieller Mufti der Stadt Herat, arbeitete auch als Lehrer in seiner Heimatstadt und später in Kabul. Saljuqi arbeitete in verschiedenen Verantwortlichkeiten für diverse Zeitungen und Zeitschriften und im staatlichen bzw. diplomatischen Dienst. Seine Publikationen sind zahlreich und umfassen islamhistorische, philosophische, gesellschaftliche, ethische, literaturkritische und mystische Themen. Saljuqi starb 1970 in Kabul. Vgl. Mohammad Asif, [»Biographie von Salāhoddin Seljuqi«] (9.3.2009).
- 8 Der Autor macht keine Angaben dazu, welche »Akademie« er meint und wann genau Saljuqi ihr beigetreten war. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist jedoch damit das Institut gemeint, das zu seiner Gründungszeit (1919) al-Majma' al-'elmi l-'arabi be-Demashq (Die wissenschaftliche arabische Akademie in Damaskus) und später Majma' al-logha al-'arabeya be-Demashq (Akademie der arabischen Sprache in Damaskus) genannt wurde. Die Akademie ist noch heute aktiv und gibt regelmäßig ihre Zeitschrift heraus. Vgl. dazu die Website Arab Academy in Damaskus unter <http://www.arabacademy.gov.sy> (o.J.).
- 9 *Jabira* (Pl. *jabā'er*) bezeichnet, anlehnend an seine lexikalische Bedeutung, im islamischen Recht jeden Gegenstand – Holzstück, Gips, Pflaster, Verband oder Stoffstreifen –, mit dem ein gebrochenes oder verletztes Körperteil, das bei der Durchführung von religiösen Riten, beispielsweise bei der rituellen Waschung, bloß sein muss, versorgt wird. Saljuqi verwendet offenbar den Begriff im Sinne der »Wiederherstellung« (*tarmim*) als Bezeichnung einer individuellen oder kollektiven Haltung, die manchmal zur »Reinigung« (*pāludagi*) und ein anderes Mal zur »Verschmutzung« (*āludagi*) führt. Vgl. Salāhoddin Saljuqi, *Jabira*, Teheran: 'Erfan 2021.

Diese Bewegung vom Mangel hin zur Vollkommenheit nimmt aufgrund des spezi-fischen Daseins jeder Daseinsform (*ta' yin*) unterschiedliche Färbungen an; dabei ist sie entweder ganz allgemein oder in einer korrekten Form sauber und vernünftig, dann heißt sie *jabira-ye pāluda*, oder sie hat ihre korrumpierte Form, die als *jabira-ye āluda* bezeichnet wird. Die Bedeutung dieser Idee liegt darin, dass sie alle Entwick-lungen als bestimmte Bewegungen in Richtung der Vollkommenheit und nicht als konfliktär, konträr und antagonistisch betrachtet.

Eine andere Gruppe von Lehrern, die sich auf die intellektuelle Arbeit fokussiert hatten, war offensichtlich von Denkern wie Mohammad 'Abdoh [1849–1905], Tāhā Hosayn [1889–1973], ['Abbās] Mahmud al-'Aqqād [1889–1964], [Mohammad] Hasa-nain Haikal [1923–1916] und Sayyed Ahmad Khān [1817–1898] beeinflusst. Aus die-ser Gruppe sind Werke von Mohammad Yunos Hayrān¹⁰, 'Enāyatollāh Eblāgh¹¹ und Mohammad-Shāh Ershād¹² erhalten geblieben.

Die schwungvolle, idealistische und engagierte Bewegung der Jungen Muslime fokussierte sich allerdings vorwiegend auf den Kampf gegen die linken und demo-kratischen intellektuellen Strömungen und blieb auf eine reaktionäre Bewegung be-schränkt; ihre prominentesten Mitglieder wurden in der Auseinandersetzung mit der Republik Daud Khans inhaftiert und anschließend von der DVPA¹³-Regierung massenweise ermordet.

Nach der Saur-Revolution [27. April 1978], als im gesamten Land großflächige Volksaufstände ausbrachen und dadurch der Boden für das Gedeihen von Randalie-rern, Unruhestiftern und Schwindlern geschaffen wurde, geriet die Bewegung der

10 Mohammad-Yunos Hayrān war Herausgeber der Zeitschrift *Zirma*, des Organs des Finanzmi-nisteriums, das 1954 gegründet wurde. Vgl. Afghan German Online: [»Die Afghanische Presse und der Journalismus im Verlauf der Geschichte«].

11 'Enāyatollāh Eblāgh (gest. 2019) kam aus einem religiös einflussreichen und politisch enga-gierten Elternhaus. Er absolvierte in Kabul das Kolleg für die arabische Sprache (Dār al-'olum al-'arabi), ging anschließend nach Ägypten und studierte an der Azhar-Universität. Er schrieb seine Magisterarbeit über Abu Hanifa und promovierte anschließend mit einer Arbeit über Rumi. Nach der Rückkehr nach Afghanistan arbeitete er als Lehrer, Universitätsdozent und Parlamentsabgeordneter. Nachdem Eblāgh politischer Aktivitäten gegen den Staat bezich-tigt wurde, ging er ins Ausland und verbrachte die meiste Zeit in Kuwait, wo er 2019 verstarb. Vgl. Mehrān Mowahhed, [»Yād-e 'Enāyatollāh Eblāgh«] und 'Enāyatollāh Eblāgh, [»Klassische religiöse Bücher sind der Grund für das Überleben der Religion«].

12 Über ihn lassen sich nicht viele Informationen ermitteln: 'Abd ar-Rasul Qadiri spricht von ei-nem Mohammad-Shāh Ershād, der Abgeordneter des Bezirks Bagrām und Sekretär des Prä-sidiiums im zwölften Nationalrat Afghanistans war. Ob es sich dabei um dieselbe Person han-delt, lässt sich nicht verifizieren. Vgl. 'Abd ar-Rasul Qadiri, *Moruri bar tārikhcha-ye shurā-hā dar Afghānestān* (Ein Überblick über die Geschichte der [National]Räte in Afghanistan), Kabul: In-formationbüro des Nationalrats 2006, S. 48.

13 Demokratische Volkspartei Afghanistans, die aus den zwei rivalisierenden Fraktionen Khalq (Volk) und Parcham (Fahne) bestand und 1978 durch einen Militärputsch an die Macht kam.

Jungen Muslime in Vergessenheit. Einige Anführer der Bewegung flohen nach Pakistan und teilten sich in unterschiedliche Gruppen auf, wobei die nennenswerteren darunter die Etehād-e Eslāmi von [Abdul Rasul] Sayyaf [geb. 1946], die Hezb-e Eslāmi von [Gulbuddin] Hekmatyar [geb. 1949] und die Jam 'iyyat-e Eslāmi von Burhanuddin Rabbani [1940–2011] waren. Aufgrund der von den pakistanischen Behörden gesteuerten internationalen und regionalen Politiken beschränkten sich diese Führungskreise auf die Bereitstellung von finanziellen Mitteln und Waffen und konnten keinen positiven Einfluss auf die inländische Bewegung ausüben. Einige Akademiker unter ihnen, die in der Schul- und Hochschulbildung und in der Presse beschäftigt waren, kritisierten von Zeit zu Zeit die Korruption der Bewegung; aufgrund ihrer finanziellen Abhängigkeit von den durch die pakistanischen Behörden genehmigten Führungskreisen blieb ihre Kritik allerdings verstreut.

Der Fall der Regierung Najibollāhs [April 1992] und die Bildung des Islamischen Staates brachten die Planlosigkeit und Korruption der politisch-religiösen Bewegung deutlicher zum Vorschein. Diese verstrickte sich einerseits zunehmend in ethnizistische und regionalistische Auseinandersetzungen und ließ sich andererseits in den Wirbel internationaler Verschwörungen hineinziehen.

Die islamische Revolution in Iran, die Niederlage der Volksmohajedin und die Übernahme der Revolutionsführung durch die Mullahs waren aufrüttelnde Erfahrungen, welche die Schwäche der sogenannten ›muslimischen Intellektuellen‹ (*rus-hanfekrān-e mosalmān*) innerhalb der politisch-religiösen Bewegungen offenbarten.

Unter den afghanischen Schiiten hatte sich im Laufe der Aufstände und Unruhen eine Organisation mit dem Namen Mojāhedīn-e Mostaz'af¹⁴ gebildet, die zwar eine beschränkte Einflussosphäre hatte, aber nach ihrem vom Iran erwirkten Zusammenschluss mit der Hezb-e Wahdat-e Eslāmi von derselben Korruption und von demselben Verfall heimgesucht wurde, die die traditionellen Bewegungen infiziert hatten.

Mit der Niederlage der [Muslim]Bruderschaft gewann in Afghanistan ein weiterer Zweig der politisch-religiösen Bewegung, der im Kontext der traditionellen Religionsschulen entstanden war, zunehmend an Stärke. Diese Mullahs schlossen sich während des antisowjetischen Widerstands überwiegend der Harakat-e Eslāmi Mawlawi Mohammad-Nabis und der Hezb-e Eslāmi von Mohammad-Yunos Khāles an, wurden allgemein allerdings von der gemäßigten wahhabitischen Bewegung,

14 Die vollständige und korrekte Bezeichnung der Organisation war Sāsmān-e mojahedin-e mostaz'afin-e Afghānestān (Organisation der Kämpfer für die Unterdrückten Afghanistans). Ursprünglich hieß sie, wie der Autor auch andeutet, in Anlehnung an die iranische Mutterorganisation Sāsmān-e mojahedin-e khalq-e Afghānestān (Organisation der Kämpfer für das Volk Afghanistans). Nachdem die Mutterorganisation in Iran niedergeschlagen wurde, wurde die Bezeichnung ein wenig abgeändert. Vgl. Payam Aftab News, [›Volksmohajedin-Organisation Afghanistans«].

die vermehrt unter dem Namen Salafiyya und Ahl-e Hadith aktiv war, inspiriert. Der Salafismus gewann unter den Muslimen des indischen Subkontinents, Pakistans und Bangladeschs dank seines Einflusses an den seit rund einhundertfünfzig Jahren bestehenden deobandischen Religionsschulen an Gefolgschaft. Da sie einfachere Lehrmethoden anwandten, die Lehrbücher zur islamischen Rechtslehre und Theologie vom Lehrprogramm gestrichen hatten und sich mit deren Vermittlung und Auslegung aus ihrer eigenen Sicht heraus begnügten, war der Bildungsweg an ihren Bildungseinrichtungen kürzer. Zehntausende afghanische Jugendliche, von denen viele unter den bewaffneten Auseinandersetzungen in unterschiedlicher Weise gelitten hatten, fanden an dieser Tendenz Gefallen. Als die Bewegung der Muslimbrüder unter extremer Korruption litt, riefen sie eine neue Bewegung ins Leben und gaben sich den Namen Taliban. Der pakistanische Staat, der das Produkt jahrhundertelanger Konflikte, Gewalt und Verfeindung zwischen Muslimen und Hindus sowie der Angst der Muslime des indischen Subkontinents vor dem Wachstum des verfolgten und unterdrückten hinduistischen Nationalismus war, sah darin eine günstige Gelegenheit zur Einflussnahme in der Region. Im Laufe der Konfrontation zwischen den islamischen Ländern und den westlichen Mächten auf der einen Seite und der Sowjetunion auf der anderen im Fall Afghanistan gelang es den religiös-fundamentalistischen Offizieren der pakistanischen Armee, ihre Stellung im Staatsapparat und in der Gesellschaft zu verbessern. Angesichts des Aufkommens der Taliban-Bewegung und des Höhepunktes der bewaffneten Bewegungen im Kaschmir, welche ebenfalls durch den afghanischen Dschihad genährt wurden, widmeten sich Strategen wie General Aslam Beg¹⁵, General Hamid Gul¹⁶ und später Naseerullah Babar¹⁷ der Planung umfangreicher regionaler Programme und verfolgten eine unter dem Namen ›strategische Tiefen‹ (*a`māq-e estrātizhik*) bekannt gewordene Politik in Afghanistan und Indien. Die konservativen arabischen Staaten, die mit dem politischen Handeln des Westens und insbesondere mit dessen Unterstützung Israels nicht einverstanden waren und ihre Opposition nicht offen ausdrücken konnten, gewährten den salafistischen Kreisen ihres eigenen Landes unter dem Vorwand der Verteidigung des afghanischen Dschihads freien Spielraum, sodass sie schließlich in der gesamten islamischen Welt Wurzeln schlugen. Dank ihrer umfangreichen finanziellen Mittel brachten sie nicht nur

15 Mirza Aslam Beg (geb. 1931) war von 1988–1991 Inspekteur des Heeres von Pakistan. Vgl. Nadeem F. Paracha, »The Rise and Steep Fall of Mirza Aslam Baig, Pakistan's ›General Glasnost‹« (2016).

16 Hamid Gul (1936–2015) war der islamistisch gesinnte Leiter des pakistanischen Geheimdienstes ISI (1987–1989). Vgl. Ahmad Rashid, *Taliban. Afghanistans Gotteskämpfer und der neue Krieg am Hindukusch*, aus dem Englischen übertragen von Harald Riemann und Rita Seufß, München: C. H. Beck 2010, S. 203.

17 Naseerullah Babar (1928–2011) war Armeeeoffizier und Innenminister Pakistans (1993–1996). Vgl. Rashid, *Taliban*, S. 51ff.

die Religionsschulen und die wissenschaftlichen Aktivitäten in ihre Einflussphäre, sondern übernahmen ebenfalls die Unterstützung aller politisch-religiösen Bewegungen in den islamischen Ländern. Aus diesen Bemühungen resultierte die Bildung einer weitreichenden Bewegung, die vor den Grenzen Russlands und Chinas nicht Halt machte. Zehntausende aufopferungsdurstige Kämpfer aus arabischen und muslimischen Ländern wurden im Zuge der afghanischen Kriege¹⁸ militärisch ausgebildet und bildeten eine starke, spielverändernde Macht; der Sinn und Zweck ihres Kampfes veränderte sich allerdings natürlich nach dem Fall des sowjetischen Regimes. Aufgrund dieser Veränderung fingen die USA an, Saudi-Arabien und andere konservative Länder zu ermahnen, sodass sich [die islamischen/arabischen Mudschahedin] alle allmählich in Afghanistan versammelten. Der über umfangreiche finanzielle Mittel und Kriegserfahrung verfügende Osama Bin Laden wurde als der Anführer dieser Bewegung bekannt und geriet ins Visier der USA. Diese bombardierten während der Clinton-Regierungszeit verschiedene Standorte im Sudan und in Afghanistan, wo sich angeblich Bin Laden und al-Qaida-Führer aufhalten sollten. Schließlich führten diese Umstände zum Vorfall des 11. Septembers [2001] und zu den Geschehnissen in Afghanistan und im Irak. Saudi-Arabien, Kuwait und die Arabischen Emirate wurden von den USA unter Druck gesetzt, al-Qaida zu bekämpfen, und auf diese Weise richtete sich jene breit angelegte Bewegung, die mit allseitiger Unterstützung durch die USA, den Westen, die arabischen Länder und Pakistan in antirussischer Funktion gebildet worden war, gegen diese Länder selbst.

2. Die kommunistische Bewegung in Afghanistan

Soweit Dokumente diesbezüglich vorliegen, formten sich die ersten kommunistischen Kreise in Afghanistan nach der konstitutionellen Bewegung zur Zeit der siebten Nationalen Ratsversammlung [1949–1951]. Darüber, wie kommunistische Bücher, Zeitschriften und Publikationen nach Afghanistan gelangten, sowie auch, wer sie vorbereitet haben mag, liegen keine verlässlichen Quellen vor. Wir wissen jedenfalls, dass zumindest zwei Mitbegründer der demokratischen Volksbewe-

18 Die antisowjetischen Kriege und die darauffolgenden Bürgerkriege sind gemeint.

gung, Mir Akbar Khaybar¹⁹ und Babrak Kärma, ²⁰ sich im Dehmazang-Gefängnis²¹ kennenlernten und die Gründung einer kommunistischen Organisation planten. Außerhalb jener Gefängnismauern war der Kreis um Nur Mohammad Taraki²² aktiv. Täher Badakhshi²³, Dastgir Panjshiri²⁴, Shahrollāh Shahir²⁵, ‘Abdolhakim Shar‘i Jawzjāni²⁶, Dr. Shāh-Wali²⁷, Dr. Sāleh-Mohammad Zirai²⁸, ‘Abdolkarim Mithāq²⁹,

-
- 19 Mir Akbar Khaybar (1925–1978) war der Führer des Parcham-Flügels der DVPA. Sein mysteriöser Mord am 17. April 1978 wurde von der DVPA zum Anlass genommen, um ihre Anhänger gegen die Regierung auf die Straßen zu bringen und den anschließenden Staatsstreich zu organisieren. Vgl. Jamāloddin Musawi, »Mir Akbar Khaybar nazariyyapardāz-e susyālist; chehilomin sālgard-e kudatā«.
- 20 Babrak Kärma (1929–1996) führte beim Staatsstreich durch die DVPA den Parcham-Flügel und wurde später nach einem blutigen Machtkampf innerhalb der Partei Präsident des Landes (reg. 1979–1986).
- 21 Es handelt sich um den ersten modernen Gefängnisbau, der 1930 im Westen Kabuls erbaut wurde, er ist für seine dunklen Einzelzellen berüchtigt gewesen. Vgl. dazu Nasir Mehrin, *Andaki dar bāra-ye zendān-e dehmazang* [Ein wenig über das Gefängnis von Dehmazang], o. O.: o. V. 1996.
- 22 Nur Mohammad Taraki (1917–1979) war der Anführer des Khalq-Flügels und der erste DVPA-Präsident (reg. 1978–1979).
- 23 Täher Badakhshi (1933–1979) war der Anführer der Revolutionären Organisation der Proletarier Afghanistans (Sāzā), die sich von der DVPA abgespaltete. Vgl. Khorasan Zameen, [»Zusammenfassung der Biographie von Mohammad Täher Badakhshi und einige andere Worte«] (1390).
- 24 Dastgir Panjshiri (1933–2022) war einer der Gründer der DVPA und wurde nach der Machtübernahme durch diese Minister für Bildung und Allgemeine Angelegenheiten. Vgl. BBC, [»Gholam Dastgir Panjshiri, einer der Gründer der »Demokratischen Volkspartei Afghanistans«, ist verstorben«] (26.12.2022).
- 25 Shahrullāh Shahir war eines der Gründungsmitglieder der DVPA und gehörte dem Parcham-Flügel Vgl. Jade-Abresham Weekly, [»Slideshow«] (o.).
- 26 ‘Abdolhakim Shar‘i Jawzjāni (geb. 1934) war Gründungsmitglied der DVPA und wurde nach der Machtübernahme der Partei Justizminister. Vgl. Bayani Social & Cultural Foundations, [»Biographie von Dr. Abdulkhakim Sharai Jozjani«] (12.1.2012).
- 27 Dr. Shāh-Wali Ālkuzāyi (geb. 1939) war Gründungsmitglied der DVPA und wurde nach der Machtübernahme der Partei Gesundheitsminister und Stellvertreter des Ministerpräsidenten. Vgl. Database Aryana-Encyclopädie (10.2011).
- 28 Sālih-Mohammad Zirai (1936–2022) war Gründungsmitglied der DVPA und wurde unter Najibullah, dem letzten Präsidenten der DVPA, Agrarminister. Vgl. AF International, [»Saleh Mohammad Ziri, einer der Gründer der Demokratischen Volkspartei Afghanistans, ist gestorben«] (9.3.1401).
- 29 ‘Abdolkarim Mithāq (1935–2016) war Literat und Mitglied der DVPA und wurde nach der Machtübernahme der Partei Finanzminister. Vgl. ‘Abdolkarim Mithāq, *Khāterah-hā. Gap-hā-yi az gozashta* (Memoiren. Erzählungen aus der Vergangenheit), Kabul: Amiri, 2022.

Solaymān Lāyeq³⁰ und Bāreq Shafi‘i³¹ traten während ihres Universitätsstudiums mit diesen Ideen und miteinander in Kontakt und spielten mit dem Gedanken, eine strukturierte Organisation zu gründen. Sicher ist, dass diese Denkweise eine solche Stärke und Anziehungskraft hatte, dass diese [Akteure] innerhalb kurzer Zeit bereits in der Lage waren, die Wünsche, Anliegen und Probleme eines bemerkenswerten Teils der jungen Generation zu lenken und deren Organisieren in die Hand zu nehmen. Die schmerzhafteste Erfahrung der hinterlistigen Niederschlagung der Bewegung der siebten [Nationalen Ratsversammlung] durch den Staatsapparat, die Gleichgültigkeit der herrschenden Gesellschaftsschichten gegenüber den Entwicklungen der zeitgenössischen Welt und deren Einfluss auf Afghanistan sowie die erstickte, erstarrte kulturelle Atmosphäre, die die Freiheit der Jugend erheblich einschränkte, intensivierten und radikalisierten die Bewegung. Der Argwohn und das Misstrauen gegenüber dem Staatsapparat kamen in einer Rede Babrak Kārmals anlässlich der Feierlichkeiten des Arbeitertages explizit zum Ausdruck. Darin sagte er:

»Manche meinen, diese Demokratie und diese Verfassung seien auch eine Falle zum Fangen und Unterdrücken der Kritiker. Doch dieses Mal liegt das Ende der Schnur in unseren Händen und wir können die Schlinge um den Hals der Feinde der Demokratie, der Verfassung und der dem Volk zustehenden Freiheiten werfen.«

Dieser Satz hätte aus dem Mund jedes der Gründer der linken Bewegung Afghanistans kommen können. Sowohl Babrak Kārmal als auch Nur Mohammad Taraki zählten zu den namhaften und prominenten Aktivisten der Bewegung der siebten [Nationalen Versammlung], und Mir Akbar Khaybar hatte seinerseits durch seine Inhaftierung und den Verlust seiner Familie den nötigen Groll und die erforderlichen Erfahrungen. Die demokratische Volksbewegung, die sich später in zwei miteinander konkurrierende Parteien spaltete, verbreitete sich durch öffentliche Arbeit, Nutzung der Vorzüge des Gesetzes und geheime Aktivitäten innerhalb des Militärs, [ausgerichtet] auf die Zukunft. Eine weitere Gruppe, die ihre Arbeit unter dem Namen der Neuen Demokratischen Bewegung (*Demokrātik-e nawin*) aufnahm und später unter dem Namen ihrer Zeitschrift *Die ewige Flamme* (*Sho‘lāye jāwīd*) bekannt wurde, scheint um die Familie des berühmten und beliebten

30 Solaymān Lāyeq (1930–2020) war Literat, Dichter, Mitglied der DVPA und wurde nach der Machtübernahme der Partei Minister für Radio und Fernsehen. Vgl. BBC, [»Suleiman Laeeq, Dichter, Schriftsteller und einer der Gründer der Demokratischen Volkspartei Afghanistans, ist verstorben«] (2019/2020).

31 Bāreq Shafi‘i (1931–2017) war Dichter, Journalist, Mitglied der DVPA und wurde nach der Machtübernahme der Partei Minister für Information und Kultur. Vgl. BBC, [»Bareq Shafi, Dichter und ehemaliger afghanischer Kulturminister, ist gestorben«] (2017).

Kämpfers der siebten [Nationalen Versammlung] Dr. ‘Abdorrahmān Mahmudi³² zusammengekommen zu sein. Schon bald erschienen weitere Kreise am intellektuellen Horizont Afghanistans; der lauteste unter ihnen war der Kreis um Ingenieur Mohammad ‘Othmān,³³ der an der Universität lehrte. Akram Yāri,³⁴ welcher nie in der Öffentlichkeit auftrat, war ein geschickter, klarsichtiger und einflussreicher Mitbegründer dieser Strömung. Eine von ihm verfasste Abhandlung, die unter dem Titel *Der Aufstieg der Bourgeoisie in Afghanistan* veröffentlicht wurde, zeugt von seiner intellektuellen Kreativität und Unabhängigkeit und sprengte den Rahmen des buchstabentreuen Denkens der Neuen Demokratischen Bewegung, welche sich maßgeblich an den Erfahrungen der chinesischen Revolution und den Werken ihres Anführers Mao Zedong orientierte. Beim Anlocken von herausragenden intellektuellen Talenten war die Neue Demokratische Bewegung der demokratischen Volksbewegung überlegen. Wāsef Bākhtari³⁵, Moztareb Bākhtari³⁶, ‘Abdollah

-
- 32 ‘Abdorrahmān Mahmudi (1909–1965) war der führende linke Intellektuelle und Aktivist, der insbesondere über parlamentarische Wege soziale Veränderungen herbeiführen wollte. Er wurde 1949 als Kabuler Abgeordneter ins Parlament gewählt und ging als Urgestalt der Volkspartei (Hezb-e khalq) in die Geschichte ein, wobei er vielmehr ein Sozialist war als Kommunist. Vgl. Payam Aftab News, [»Dr. ‘Abdorrahmān Mahmudi«] (28.10.2006).
- 33 Mohammad ‘Othmān, bekannt als Ingenieur ‘Othmān oder aufgrund seiner Kleinwüchsigkeit auch ‘Otmān Landay genannt, lehrte Mathematik an der Universität und privat. Später spaltete er sich von dem Kreis ab und gründete eine eigene Gruppe namens Pasmanzar. Er gehörte zum Führungskader der Organisation der fortschrittlichen Jungen Afghanistans (Sāzmān-e jawānān-e motaraqqi-ye Afghānestān), die 1965 gegründet wurde und eine maoistische Gesinnung vertrat. Diese Organisation veröffentlichte eine Wochenzeitung unter dem Titel *Ewige Flamme* (*Sho‘la-ye jāwid*) und ist im Allgemeinen auch unter diesem Namen bekannt. Vgl. Turdiqol Maymanagi, »Negāhi ba jonbesh-hā-ye tahwwolalabi-ye nima-ye nakhost-e qarn-e bistom-e milādi dar afghānestān«, in: *Jādda-ye abrisham* (22.12.2018), S. 2–4, hier S. 4.
- 34 Akram Yāri (1940–1979) war der Mitgründer und die führende Figur der Organisation der fortschrittlichen Jungen Afghanistans. Er war auch die intellektuell treibende Kraft der Organisation; aus seiner Feder stammen die meisten Beiträge im Organ der Organisation, *Ewige Flamme*. Vgl. Maymanagi, »Negāhi«, S. 4.
- 35 Wāsef Bākhtari (1942–2023) gehörte zu den bekanntesten zeitgenössischen Literaten und Dichtern Afghanistans. Er studierte an der Columbia University und arbeitete als Universitätsdozent und Journalist in Kabul. Er gehörte zu den Gründern und Führern der maoistischen Gruppe der sogenannten *Ewigen Flamme*. Später widmete er sich hauptsächlich dem Schreiben und der Dichtung. Nachdem er sich einige Jahre nach der Machtübernahme durch die DVPA in Afghanistan aufhielt, ging er ins Exil nach Pakistan und später in die USA, wo er am 20. Juni 2023 verstarb. Vgl. Wasef Bakhtari.com, »About Us« (2020) und Wajid Rouhani, [»Wasif Bakhtari, berühmter Dichter und Schriftsteller, ist verstorben«] (20.7.2023).
- 36 Moztareb Bākhtari, später Negārgar [1939–2021] war ein linker Intellektueller und Dichter, der politisch zur sogenannten *Ewigen Flamme* gezählt wird. Vgl. Database Aryana-Encyclopädie, [»Moḥammad Ishāq Negargar«] (8.2019).

Rastākhiż³⁷, Dr. ‘Ayn-‘Ali Bonyād³⁸, Mohammad-Rasul Jor’at³⁹, Sayyed-Ahmad Beheshti⁴⁰, Karim Herāti⁴¹ und später Dr. Fayz⁴² zählten zu den prominenteren Vertretern und leidenschaftlicheren Rednern der intellektuellen Bewegung Afghanistans. Doch im Hinblick auf die Organisationsarbeit konnte diese Strömung mit der demokratischen Volksbewegung nicht konkurrieren. Der wahre Grund dafür dürfte die größere Erfahrung der Gründer der demokratischen Volksbewegung gewesen sein. Auf eine Beteiligung der Sowjetunion an der Gründung der demokratischen Volksbewegung weisen Zeugen und Indizien hin. Die Tatsache, dass an der Planung und Vorbereitung des ersten Kongresses der demokratischen Volksbewegung der bekannte tadschikische Dichter Mirzā Tursunzāda⁴³ mitwirkte, hat man aus dem Mund einiger der Gründer der Partei gehört. Es ist nicht auszuschließen, dass Mitglieder der Tudeh-Partei, die zu jener Zeit im Iran verfolgt wurden und einen Großteil ihrer Aktivitäten außerhalb der iranischen Grenzen durchführten, ebenfalls in die Gründung dieser Partei involviert gewesen sind. Das Programm der Demokratischen Volkspartei wurde im Sog des 21. Kongresses der Sowjetunion erarbeitet, der besagt hatte, dass die rückständigen Länder eine demokratische, nationale Phase der Revolution durchlaufen, um den Weg für die sozialistische Revolution zu öffnen. Gemäß dieser Definition wurde Afghanistan als ein halb feudales und halb koloniales Land betrachtet, in dem die Staatsgewalt in den Händen von Vertretern des Kapitalismus und von Agenten des Imperialismus und der Feudalherren, d.h. der Großlandbesitzer lag. Die demokratische Dimension der Revolution bestand in der Aufhebung der feudalen Beziehungen, d.h. in

-
- 37 ‘Abdollah Rastākhiż (1945–1979) war ein linker Aktivist und Dichter und wird zu der sogenannten *Ewigen Flamme* gezählt. Vgl. Afghanistan Liberation Organization, [»Genosse Abdulla Rastakheez«] (1399).
- 38 ‘Ayn-‘Ali Bonyād gehörte ebenfalls zur *Ewigen Flamme* und sympathisierte innerhalb der Gruppe mit der Fraktion von Akram ‘Othmān. Vgl. Khoroshrad.org: [»Die ewige Erinnerung an ›Majid««] (17.10.2020).
- 39 Mohammad-Rasul Jor’at (1949–1979) war ein maoistischer Intellektueller und Aktivist sowie Mitglied der *Ewigen Flamme*. Vgl. Afghanistan Liberation Organization, [»Genosse Rasul Jarat«] (1399).
- 40 Gehörte offensichtlich zur *Ewigen Flamme*.
- 41 Gehörte offensichtlich zur *Ewigen Flamme*.
- 42 Fayz Ahmad (1946–1986) gehörte zum Führungskader der *Ewigen Flamme*, führte später eine eigene Gruppe namens Sāzmān-e rahāyi-ye afghānestān (Organisation für die Befreiung Afghanistans) an und wurde am 12.11.1986 im pakistanischen Exil angeblich durch die Islamische Partei von Gulbuddin Hekmatyar ermordet. Vgl. Afghanistan Liberation Organization, [»Eine kurze Geschichte der revolutionären linken Bewegung Afghanistans und unserer Organisation«] (o.J.).
- 43 Mirso Tursunsoda (1911–1977) wird als tadschikischer Nationaldichter angesehen und war einer der führenden Vertreter des sozialistischen Realismus. Vgl. Warheroes.ru, [»Tursun-zade Mirzo«] (o.J.).

der Aufteilung der Ländereien der großen Feudalherren unter den Bauern, die kein oder wenig Land besaßen, sowie in der Nationalisierung des mit dem globalen Kapitalismus in Verbindung stehenden Kapitals. Die nationale Dimension dieser Revolution bestand in der Entwurzelung der Überreste des kolonialistischen Einflusses auf Politik, Wirtschaft und Kultur. Ferner stellten die großen Landbesitzer und Kapitalisten die antirevolutionären Klassen dar, während Arbeiter, Bauern, Kleinbourgeoise einschließlich der Kleinhändler, Ladenbesitzer und Intellektuellen sowie die anderen unteren Schichten und die nationale Bourgeoisie als die revolutionären Klassen angesehen wurden. Und: Die Demokratische Volkspartei, die als die Partei der Arbeiter, Bauern und Intellektuellen galt, bemühte sich, die Führung all dieser Schichten zu übernehmen, wobei dies in der demokratisch-nationalen Revolutionsphase nicht sicher war; es hätte zur Verwirklichung der Ziele jener Phase mit Blick auf die Erfahrungen in Indien, Ägypten, Irak, Syrien, Sudan, Algerien und einigen weiteren Drittweltländern vielmehr eine vereinte Front aus sämtlichen nationalen und demokratischen Parteien gebildet werden müssen. Als sich die Demokratische Volkspartei in die Khalq- und Parcham-Fraktionen spaltete, ersetzte die Khalq-Fraktion unter der Führung Tarakis das Konzept der demokratisch-nationalen Revolution durch das Konzept einer demokratischen Volksrevolution und betonte die Anführung der Revolution durch die Partei und den gewaltsamen Charakter der Revolution. Zwar bevorzugten sowohl die Khalq- als auch die Parcham-Fraktion eine friedliche Entwicklung der revolutionären Bewegung, in der sie sich mit der Gründung von Berufsgenossenschaften, der Veranstaltung von Demonstrationen und Streiks, der Verbesserung der Lebensbedingungen der Lohnarbeiterklassen und schließlich mit dem parlamentarischen Kampf hätten befassen müssen. Doch die Demokratische Volkspartei verpflichtete sich, das Gleichgewicht zwischen politischem Kampf, d.h. dem Kampf für die Machtübernahme; dem wirtschaftlichen Kampf, d.h. dem Kampf für industrielles Wachstum, Landreformen und die wirtschaftlichen Anliegen von Arbeitern und Beamten; und dem ideologischen Kampf, d.h. dem Kampf gegen die herrschende imperialistische und reaktionäre Kultur und für die Verbreitung revolutionären Gedankenguts zu wahren; dabei maß sie dem parlamentarischen Kampf als einer der Hauptformen politischen Kampfes große Bedeutung bei.

Nach der Abspaltung, die sich innerhalb der Demokratischen Volkspartei ereignete, überwarf sich Mohammad-Täher Badakhshi, einer der Hauptvertreter der Strömung, der im intellektuellen Milieu des Nordens erheblichen Einfluss genoss, mit beiden Parteifraktionen, distanzierte sich von ihnen und schlug intellektuell einen völlig anderen Weg ein. Der Grund für seine Differenzen mit den Anführern der demokratischen Volksbewegung war die Uneinigkeit über einen Punkt des Parteiprogramms, in dem zur Sicherung sozialer Gerechtigkeit unter den verschiedenen ethnischen Gruppen und den Anhängern der verschiedenen Glaubensrichtungen in Afghanistan der Ausdruck »Kampf gegen die nationale Unterdrückung« ver-

wendet worden war. Dieser wies darauf hin, dass die nicht-paschtunischen Völker zusätzlich zur Klassenunterdrückung ebenfalls Opfer ethnischer und religiöser Unterdrückung waren, d.h. deren Beteiligung am Staatsapparat durch verschiedene Maßnahmen verhindert und deren Glauben, Sprache und Kultur ignoriert wurden. Offensichtlich waren andere Anführer der demokratischen Volksbewegung der Meinung, dieses Thema in die ungewisse Zukunft verschieben zu müssen, da es das Bündnis der unterdrückten Klassen zerstören und den grundlegenden Konflikt überschatten würde. Die Gruppe, die Badakhshi folgte, erhielt von ihren Gegnern den Spitznamen »Gruppe der Nationalen Unterdrückung« (*Setam-e Melli*). Eigentlich hatte er der Gruppe auf der ersten Sitzung den Namen Zirkel des Wartens (*Mahfelle entezār*) gegeben, weil er die Bildung einer umfassenden Revolutionspartei für die Priorität jener Phase hielt und bis dahin mit der Konzipierung eines Programms warten sowie die Verbreitung revolutionären Gedankenguts fortsetzen wollte. Doch allmählich nahm Badakhshi intellektuell eine komplett andere Richtung ein. Die Demokratische Volkspartei betrachtete sich als eine der Parteien, die mit der Führung der sowjetischen kommunistischen Partei kooperierten; die Ewige Flamme bevorzugte den chinesischen Revolutionsweg und Maos Ideen. Badakhshi war der Meinung, dass die Parteien, die die staatliche Macht übernommen hatten, die kommunistische Ideologie verfälscht und für ihre eigenen Staatspolitiken instrumentalisiert hätten. Daher würde er die Parteiprogramme sämtlicher Revolutionsparteien studieren und sie gemäß den Bedingungen unseres Landes benutzen. Später erklärte er die Wege von Ho Chi Minh und Castro als maßgebend für die Außenpolitik. Es ist anzumerken, dass zu jener Zeit die kommunistischen Parteien Vietnams, Nordkoreas und Kubas die Theorie der Vereinigung der asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen antiimperialistischen Bewegungen propagierten und als größten Konflikt jener Zeit ansahen. Laut ihnen hat der Konflikt zwischen der Arbeiterklasse und dem kapitalistischen System in den fortgeschrittenen Ländern infolge der massiven Ausnutzung der Drittweltländer und der Besserung der Lebensbedingungen in den kapitalistischen Ländern an Intensität verloren und die Konfrontation zwischen sozialistischen und kapitalistischen Ländern ist in Kompromisse verfallen. Zu jener Zeit betrachtete die Sowjetunion das internationale sozialistische System als Stütze und Intensivierungsfaktor aller anderen internationalen Konflikte; und China hatte die Konfrontation der Zweiten Welt, d.h. Chinas und der kapitalistischen Länder zweiten Grades mit den zwei Supermächten Sowjetunion und USA zur seiner Priorität gemacht. Zu der Zeit, als die USA die Demokratische Republik Vietnam angriffen, verhalf der große lateinamerikanische Theoretiker Che Guevara der Theorie der vornehmen Bedeutung nationaler Befreiungsbewegungen mit dem Slogan »Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnam« zu Prestige.

Bezüglich der Kampfformen ließen sich innerhalb der linken Bewegung ebenfalls Unterschiede feststellen. Wie bereits erwähnt bevorzugte die demokratische

Volksbewegung gewaltlose Kampfformen, während die Neue Demokratische Bewegung oder Ewige Flamme auf den gewaltsamen, bewaffneten Kampf und lange Massenkriege setzte. Kurz gesagt hatte die demokratische Volksbewegung vor, das Volk durch die Förderung und Kombinierung verschiedener Kampfformen auf einen Aufstand gemäß der Oktoberrevolution vorzubereiten, bei dem die Städte und die Arbeiterklasse den Kampf tragen sollten.

Die Neue Demokratische Bewegung war hingegen der Überzeugung, dass es den Weg zur Revolution verlängern würde, im bäuerlichen Land Afghanistan auf das Wachstum des Kapitalismus und die Ausweitung der Arbeiterklasse zu warten, und dass daher die Revolutionspartei in die ländlichen Gebiete gehen und dort durch die Aufklärung und Mobilisierung der Bauern den Revolutionskrieg beginnen musste. In ihrer Auffassung würde dieser Krieg drei Phasen durchlaufen: Die erste Phase bildete der Partisanenkrieg, in welchem revolutionäre Banden eine Attacken- und Rückzug-Taktik einsetzen würden; die zweite Phase würde in der Errichtung von Stützpunkten in strategisch günstigen Regionen und der Kombination von Partisanen- und Stellungskrieg bestehen; die dritte Phase sah die Formation einer Revolutionsarmee und den Beginn eines geordneten Krieges vor, der der Revolution durch die Belagerung der Städte über die Dörfer und den Sturz der Regierung den Sieg sichern würde. Bezüglich der Klassenordnung hatten die Anhänger der Neuen Demokratischen Bewegung ebenfalls eigene Ansichten. Sie betrachteten die reaktionären herrschenden Schichten als Staatskapitalisten der bürokratischen Bourgeoisie und die Großbesitzer mit staatlicher Macht als Großbesitzer-Bürokraten. Der politische Kampf stand im Mittelpunkt und über dem wirtschaftlichen und dem ideologischen Kampf, denn der wirtschaftliche Kampf ebnete den Weg für Reformen und schwächte den Revolutionsgeist der hart Arbeitenden.

Innerhalb der Gruppe um Badakhshi thematisierten manche die Theorie von Rebellionen und Guerillakrieg. Sie glaubten, dass in Afghanistan aufgrund der beschränkten Größe des Landes und der Abwesenheit evidenter Kontraste innerhalb der herrschenden Klassen – wie es in der chinesischen Gesellschaft der Fall war – die Errichtung von Stützpunkten nicht möglich sei. Deshalb bilde der Partisanenkrieg selbst die strategische Form der Revolution, die im Laufe ihrer Ausbreitung durch die Kombination mit anderen Arten des Massenkampfes den Boden für einen Volksaufstand bereiten würde. Sie hielten es für falsch, auf die Schaffung der Bedingungen für die Revolution bis zu einem spontanen Volksaufstand zu warten, und vertraten die Meinung, dass der Beginn des bewaffneten Kampfes selbst die Widersprüche verschärfen und das Volk in den Kampf mitreißen würde. Ferner hielten sie die Gründung einer Revolutionspartei nur unter bewaffneten Kampfbedingungen für möglich; sie waren der Überzeugung, dass die in den Städten und unter friedlichen Bedingungen entstehenden Parteien einfache Ziele für die Einflussnahme kompromissbereiter Elemente und Agenten des Staates seien. Bei der Formulierung ihrer Theorie hatten sie sich nicht nur von den Erfahrungen der kubanischen

Revolution und den Theorien von Che Guevara, sondern auch von den Erfahrungen der urbanen Guerillaführung Irans, der Türkei, Lateinamerikas, der palästinensischen Bewegung und mancher westlichen Länder wie Spanien, Irland, Deutschland und Italien inspirieren lassen.

Mit dem Putsch Daud Khans wurden auch die linken Bewegungen in den Untergrund getrieben, doch die Parcham-Fraktion, von deren Mitgliedern sich einige am Putsch beteiligten, zog den größten Nutzen daraus. Die Khalq-Fraktion, der dieser Fortschritt ihres Gegners bewusst wurde, konzentrierte den Großteil ihrer Aufmerksamkeit auf Aktivitäten innerhalb des Militärs, und als die Beziehung Daud Khans zur Sowjetunion sich zerrüttete, sahen sich beide Parteifraktionen dazu gezwungen, sich erneut zu vereinen und den Putsch vorzubereiten, wobei auch in diesem Fall die Druckausübung seitens der Sowjetunion eine Rolle gespielt haben mag. Zeitgleich zur bewaffneten Auseinandersetzung zwischen den Jungen Muslimen und der Republik Daud Khans wurde Bahroddin Bā'eth⁴⁴, einer der Anführer des Zirkels des Wartens bzw. von Setam-e Melli, zum Ziel staatlicher Verfolgung und sah sich gezwungen, gegen die Sicherheitskräfte vorzugehen. Eine Weile lang hielt er durch eine Attacken- und Rückzug-Taktik in den Bergen Badakhshāns stand, erlitt allerdings schließlich Verluste und wurde verwundet, festgenommen und inhaftiert. Eine Reihe weiterer hochrangiger Mitglieder der Gruppe wurde ebenfalls mit ihm verhaftet. Die gesamte Gruppe wurde vom Staat verfolgt und auch Badakhshi, Bashir Baghlāni⁴⁵ und einige andere kamen ins Gefängnis.

Die Ewige Flamme war zu jener Zeit vollständig untergetaucht und von internen Differenzen betroffen, sodass sie die Aufmerksamkeit des Staates nicht erregte, bis die blutige Saur-Revolution schließlich siegte; die Anführer der demokratischen Volksbewegung brachen nicht nur das Versprechen, die Vereinte Nationale Front zu gewährleisten, sondern sie unterdrückten sämtliche politische Gruppen und gerieten selbst untereinander in Streit. Die Gruppe Badakhshis, die sich inzwischen in zwei Fraktionen gespalten hatte, wurde sowohl von den Linken als auch von den Rechten⁴⁶ unterdrückt; ihre prominenten Mitglieder und die Führungsebene sahen

44 Bahroddin Bā'eth (1941–1978) führte die marxistische Gruppe der Fedā'eyān-Organisation der Proletarier Afghanistans (*Safzā*) an und wurde 1979 gemeinsam mit seinem Sohn hingerichtet. Vgl. Maymanagi, »Negāhi«, S. 4.

45 Bashir Baghlāni (geb. ?–2021) zählte zu den Mitstreitern von Täher Badakhshi und gehörte damit zunächst zu den Gegnern der DVPA. In der späteren Phase der DVPA-Regierung schloss er sich ihr an und wurde Justizminister. Vgl. Sapidadam.com, [»Kondolenzbotschaft des Aktivistenkomitees der Demokratischen Volkspartei Afghanistans anlässlich des Todes von Genosse Bashir Baghlāni, ehemaliger Justizminister der Demokratischen Republik Afghanistan«] (22.8.2021).

46 Unter den Ausdruck »Rechte« als Gegenwort zu »Linke« subsumiert der Autor offensichtlich alle politischen Kräfte, die nicht sozialistisch orientiert waren, aber insbesondere die isla-

sich dazu gezwungen, mit dem Staat Kompromisse einzugehen, während ein Großteil ihrer Mitglieder sich beim Volksaufstand hinter den Massen versteckte. Die Ewige Flamme, die den Volksaufstand gegen die Sowjetunion als berechtigt ansah und sich ihm vorbehaltlos anschloss, wurde ebenfalls von beiden Kräften unterdrückt.

Unter jenen finsternen, schweren Umständen war aus der linken Bewegung einzig die Stimme der Zeitschrift *Payām-i Zan*⁴⁷ (Die Botschaft der Frau) zu hören, die von einer Gruppe namens Jam'eyyat-e Enqelābi-ye Zanān-e Afghānestān (Die revolutionäre Gruppe afghanischer Frauen) veröffentlicht wurde. Obwohl viele ihre un diplomatischen Schriften und ihren Gebrauch beleidigender Sprache, insbesondere gegen die zurückgezogenen und kompromisswilligen Intellektuellen ablehnten, begleitete ihre genaue Informations- und umfangreiche Enthüllungsarbeit die gesamte Herrschaftszeit der Mudschahedin und der Taliban. Und Unterstützer wie Gegner waren stets bemüht, sich eine Ausgabe der Zeitschrift zu sichern.

Einige friedlich eingestellte Kader der Ewigen Flamme, die es schafften, nach Europa zu gelangen, gründeten eine Organisation mit dem Namen Shurā-ye Demokrāsi-ye Afghānestān (Demokratierat Afghanistans) und veröffentlichten die Zeitschrift *Faryād* (Der Schrei). Diese enthielt informative theoretische, politische und soziologische Analysen und machte die politische Linie der internationalen Sozialdemokratie schließlich zur eigenen Kampfstrategie. In Afghanistan veröffentlichten einige demokratische und linke Intellektuelle während der letzten zwei Jahre der Regierung Dr. Najibullahs seriöse analytische Artikel, die über die Bewegung und die internationalen Ereignisse intellektuell reflektierten.

3. Nationalismus, Ethnizismus, religiöser Fundamentalismus und Regionalismus

Wenn wir mit dem Eifer der konstitutionellen und Unabhängigkeitsbewegung, deren größter Impulsgeber und Theoretiker Mahmud Tarzi [1865–1933] war, beginnen, so herrschte in seinen Theorien ein Gleichgewicht zwischen Humanismus (*ensān-garāyi*), Orientalisch-sein (*sharqeyyat*), Islamismus (*eslāmgarāyi*) und Heimatgebundenheit (*wataneyyat*), wobei Humanismus und Heimatgebundenheit vorherrschten. Die Grundelemente seiner Definition von Nation und der Zusammensetzung einer Nation wurden in seinen Schriften deutlich. Mahmud Tarzi betrachtete Boden,

mistischen Gruppen, die im afghanischen Kontext auch als *ekhwāni*, also Anhänger der Muslimbruderschaft, bezeichnet werden.

47 *Payām-e Zan* ist das Organ der Jam'eyyat-e inqelābi-ye zanān-e Afghānestān (Revolutionary Association of the Women of Afghanistan [RAWA]). Die Gruppe wurde nach eigenen Angaben 1979 von Meena Keshwar Kamal und einigen weiteren Mitstreiterinnen gegründet. Die Gruppe verfolgt eine progressive Haltung und ist weiterhin sehr aktiv. Vgl. die eigene Website der Gruppe unter pz.rawa.org/pz (letzter Aufruf 30.6.2023).

gemeinsames Schicksal, Fortschritt und Freiheit als die wichtigsten Elemente der Nationsbildung. Nationen würden demzufolge durch ihren Kampf um Unabhängigkeit, die Bildung eines Nationalstaats, die Erlangung legitimer Freiheiten sowie die Aufnahme zeitgenössischer Wissenschaft, Industrie, Wirtschaft und Kultur zu solchen. Nach der Unabhängigkeit und den Reformen, die durch Emir Amanullah Khan [reg. 1919–1929] durchgeführt wurden, nahm diese Bewegung eine moderne Orientierung an, deren fundamentalste Mittel die Gründung eines modernen Bildungssystems und einer fortschrittlichen Presse sowie die Planung einer zukunftsorientierten Ökonomie waren; allerdings wurde das Projekt leider durch die ausgebrochenen Unruhen beendet. Die von König Nadir Khan [reg. 1929–1933] gebildete Zentralregierung schadete diesem Prozess in zweierlei Hinsicht: Auf der einen Seite wurden die Unruhen in den nördlichen Gebieten des Landes mithilfe von Milizen niedergeschlagen, die aus den südlichen Provinzen rekrutiert worden waren, und auf der anderen wurde die Staatsgewalt in die Hände einer bestimmten Gruppe gegeben, [deren Vertreter] fast alle aus derselben Familie [kamen]. Obwohl Nadir Khan einige Pläne der Regierung Amanullah Khans wie das Beleben der Bildung, die Gründung einer Armee und die Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaft durch die Errichtung von Banken weiterführte und die Macht des Feudalismus nahezu vernichtete, hinderten die Zentralisierung der Macht in einem autoritären Apparat und die Unterdrückung der Entwicklung eines zeitgenössischen politischen Bewusstseins die Menschen daran, an der Modernität teilzuhaben. Dieser Prozess setzte sich fort bis zur Verkündung der Demokratie zur Zeit Schah Mahmud Khans [Ministerpräsident von 1946–1953] und der Bildung der siebten Nationalen Ratsversammlung. Er unterstützte danach die erneute Ausbreitung einer Kultur der Nationsbildung, indem politische Parteien gegründet wurden, eine relativ freie Presse entstand und aufgeklärte Mitglieder in die Nationale Ratsversammlung eintraten. Doch leider prägten Autoritarismus und diskriminierende Politiken die Bildung politischer Kräfte. Wenn zur dieser Zeit die Parteien Khalq (Volk) und Watan (Heimat) eine vergleichsweise inklusivere Zusammensetzung aufwiesen, hatten sich in der Bewegung Wish Zalmeyān (Wache Jugend) hauptsächlich paschtunische Intellektuelle zusammengeschlossen; eine andere Organisation mit dem Namen Etehād wa taraqq (Union und Fortschritt) bestand überwiegend aus Intellektuellen aus dem Norden des Landes und konnte ihre Identität nie öffentlich ausleben – was die Einflüsse des diskriminierenden Apparats zeigte. Diese Strömungen legten den Grundstein für Tendenzen, die im Jahrzehnt der Demokratie eine aggressivere Aufteilung der politischen Kräfte entlang ethnischer und regionaler Linien verursachten. Die Bewegung Etehād wa taraqqi, die von einflussreichen Intellektuellen gegründet worden war, übte in den nördlichen Gebieten ebenfalls kulturelle, infrastrukturelle und wirtschaftliche Einflüsse aus. [...] Die Gründer der Bewegung waren: die Brüder Mohammad-Nazar Nawā und ‘Abolkhair Khayri, von denen Nawā gewählter Abgeordneter Fāryabs in der Nationalen Ratsversammlung war; [zu dieser Bewegung

zählten noch] Helāloddin Badri aus Mazar-e Sharif, ‘Abdolawwal Qurayshi aus Tāleqān, Sayyed Mohammad Dehqān aus Badakhshān, welche ebenfalls Abgeordnete waren. Diese konnten sich sozial auf einige einflussreiche und landesweit agierende Geschäftsleute stützen, die sich an der Gründung von Unternehmen und Industrieanlagen, der Eröffnung von Bibliotheken und der Förderung von Presse und Bildung beteiligten. Die Bewegung wurde beschuldigt, Pantürkismus zu betreiben und einen bewaffneten Kampf vorzubereiten; so landeten zahlreiche Personen, die dieser Bewegung zugeschrieben wurden, zusammen mit führenden Mitgliedern der Watan- und Khalq-Parteien, der Wish Zalmeyān-Bewegung und Betreibern der freien Presse im Gefängnis.

Die Zeit, in der Daud Khan Ministerpräsident war [1953–1963] und in der die ersten und zweiten Fünf-Jahrespläne umgesetzt wurden, spiegelte die herausragende Rolle des Staates bei der Schaffung der Voraussetzungen für die Nation wider. Der Ausbau des Bildungs- und Hochschulsektors und insbesondere der Studentenwohnheime führte zu einer engen Interaktion und Verständigung unter der jungen Generation des Landes. Durch intensive Sensibilisierungsarbeit bezüglich der Rückständigkeit des Landes sowie der Notwendigkeit, einen Ausweg daraus zu finden, gelang es dem Bildungssektor, das Land mit einer jungen Generation von Vorboten und Verfechtern von Fortschritt, Unabhängigkeit und Freiheit – kurz, den Grundelementen der Bildung einer Nation zu versorgen.

Der Bau von Autobahnen, die Gründung von relativ großen industriellen und landwirtschaftlichen Anlagen wie die Anlage zur Gewinnung und zum Transport von Erdöl und Erdgas von Sheberghān, die Düngemittel- und Stromfabrik in Masar-i Scharif, die Jangalak-Fabrik in Kabul, die Gründung von Textilbetrieben und das Nangarhār-Tal- und Helmand-Tal-Projekt⁴⁸ brachte gebildete und aufgeklärte Menschengruppen aus unterschiedlichen Stämmen und ethnischen Gruppen zusammen. Ebenso förderte die Armee, die alle Bürger ab einem Alter von 22 Jahren zum Wehrdienst verpflichtete, einen breiten Austausch unter Bürgern aus unterschiedlichen Teilen des Landes. Auch der Eintritt Tausender Mädchen und Frauen in den Arbeitsmarkt und in das Bildungssystem war ein äußerst interessantes und wirkungsvolles Phänomen, das die modernen Elemente der Nationsbildung betraf. Die Thematisierung der Paschtunistan-Frage und der Einsatz für das Selbstbestimmungsrecht der Paschtunen und Belutschen auf der anderen Seite der Durand-Linie wirkte sich ebenfalls in unterschiedlicher Weise auf diesen Prozess aus. Allerdings gelang es Daud Khan trotz seiner umfangreichen Bemühungen nicht, das Stammessystem in den östlichen und südlichen Regionen des Landes wesentlich zu beeinflussen. Die Etablierung und der Ausbau eines Bildungssystems, der Bau von Straßen, die Gründung von Einrichtungen, die Umsetzung der Wehrpflicht, die Steuererhebung und die Durchführung von Bildungsprojekten stießen in diesen

48 Staudammprojekte zur Energie- bzw. Stromgewinnung.

Regionen auf Hindernisse, die letztendlich die gravierenden Schwächen der Regierung offenbarten.

In der ›Demokratischen Dekade‹ (*daha-ye demukrāsi*) wurde die nationale Frage aus zwei Perspektiven heraus diskutiert und hinterließ langanhaltende und schmerzvolle Folgen. Das Konzept einer einheitlichen Nation der Partei Afghān Mellat, welches mit einer Verbreitung der Paschtu-Sprache im gesamten Land einherging, hatte einiges Unglück zur Folge und führte gegen Ende der dreizehnten Nationalen Ratsversammlung zu ernsthaften Zusammenstößen unter den Abgeordneten. Viele von ihnen widersetzten sich der Anforderung, zur Ausübung einer Beamten Tätigkeit unbedingt sowohl Farsi als auch Paschtu beherrschen zu müssen; die Debatte darüber wurde so brisant, dass sie in den Parlamentssitzungen und der damaligen Presse auch andere gesellschaftliche Fragen aufwarf. Die unterschiedlich praktizierte Exklusion der Nichtpaschtunen aus sensiblen Ämtern wie der Militärführung oder im Außenministerium und die Besetzung und Inbesitznahme von Boden und Weideland in Zentral- und Nordafghanistan zu Gunsten der Kuchi-Nomaden und paschtunischen Siedler zählten zu den Fragen, die von Abgeordneten der Opposition thematisiert wurden.

Zur selben Zeit wurde auch die Frage der Anerkennung der turkmenischen, usbekischen und belutschischen Sprache als Presse- und Bildungssprachen diskutiert. Diesbezüglich schlug der Parteichef von Afghān Mellat, Gholām Mohammad Farhād,⁴⁹ vor, das in Istanbul gesprochene Türkisch in Afghanistan als dritte Sprache zu fördern. Er befürchtete, dass eine Ausbreitung der turkmenischen und usbekischen Sprache den Einfluss der Sowjetunion in Afghanistan stärken würde. Erwähnenswerterweise war der Ingenieur Gholām Mohammad Farhād eine nationale Figur, anständig und im Dienst der Menschen. Als gewählter Bürgermeister Kabuls während der siebten Nationalen Ratsversammlung leistete er bemerkenswerte Dienste und war im Volk beliebt. Bei den Wahlen zur zwölften und dreizehnten Nationalen Ratsversammlung wurde er vom Kabuler Volk zum Abgeordneten gewählt, trat allerdings während seiner letzten Mandatszeit aufgrund massiver Einmischung staatlicher Beamter in die Wahlen zurück. Farhad propagierte die Theorie der Vermischung der Völker und Stämme miteinander zu gemischten Familien als eine der Säulen nationaler Einheit und war überzeugt, dass unter den Menschen aus sämtlichen Regionen Afghanistans eine umfassende Vermischung erfolgen sollte. Ein weiterer interessanter Aspekt des Nationsbildungsentwurfs der Partei Afghān Mellat war die Veröffentlichung einer geografischen Karte Afghanistans, die nicht nur Paschtunistan und Belutschistan, sondern auch Kaschmir

49 Gholām Mohammad Farhād (1901–1984) gehörte zur ersten Generation staatlicher Stipendiaten, die in den 1920er Jahren nach Deutschland kam. Er war Lehrer, Politiker, Bürgermeister von Kabul und bekannt für seine Modernisierungspläne für das Land. Vgl. Facebook, [»Der Weg von Gholām Mohammad Farhād«] (12.8.2016).

beinhaltete. Die Provinzen Khorasan in Iran, Koshk in Turkmenistan, Pamir und Badakhshān in Tadschikistan waren ebenfalls als Teil des Territoriums aufgeführt, welches ›großes Afghanistan‹ (*Afghānestān-e kabir*) genannt wurde.

Auf der Ebene der Sprache fand Afghān Mellat, dass einzig die Paschtu-Sprache das Potential hatte, Afghanistan von den Nachbarländern zu unterscheiden und deren politische und kulturelle Einflussnahme in Afghanistan zu verhindern.

Tāher Badakhshis Herangehensweise an das Konzept der Nationsbildung und an die nationale Frage war hingegen eine andere. Er war nämlich der Auffassung, dass sich die damalige Herrschaft Afghanistans auf die ethnische Volksgruppe der Paschtunen stütze bzw. zumindest von ihr dominiert und geführt werde. Die anderen Volksgruppen, insbesondere aus den nördlichen Gebieten, würden dabei ihrer Rechte beraubt und kolonialistisch behandelt. Interessanterweise fokussierte sich Badakhshi, obwohl er selbst die Frage der Gleichheit aller Volksgruppen Afghanistans aufwarf, verstärkt auf die nördlichen Gebiete; allerdings bestand er nicht weniger dezidiert als Afghān Mellat auf der Abschaffung der mit seinen Worten jämmerlichen kolonialistischen Durand-Linie zum Schutz des Selbstbestimmungsrechts der Paschtunen und Belutschen. Er brachte Khan Abdul Ghaffar Khan⁵⁰ und den anderen Paschtunistan-Anführern großen Respekt entgegen, traf sich und verhandelte mit ihnen, nahm an Paschtunistan-Feiern teil und erklärte seine Unterstützung für den Freiheitsanspruch der Paschtunen und Belutschen. Aus diesem Grund betrachtete er Amir Dost Mohammad Khan [reg. 1826–1839 u. 1843–1863], Amir Mohammad Yaqub Khan [Februar–Oktober 1879] und Amir Abdul Rahman Khan [reg. 1880–1901] als Vaterlandsverräter und selbst Amanullah Khan als in dieser Frage fahrlässig und schuldig. In seinen Abhandlungen und Schriften thematisierte und verteidigte er selbst die Freiheit Kurdistans, ebenfalls auf der Grundlage des Selbstbestimmungsrechts der Völker. In diesem Kontext orientierte er sich vorwiegend an der sowjetischen Erfahrung und an marxistischen Werken, obwohl er die in der Sowjetunion ansässigen Völker gleichermaßen als Opfer des russischen Kolonialismus ansah. Trotz alldem war Badakhshi gegenüber der Bewegung des Panturkismus sensibel und hielt sie für ein Werkzeug Englands und des Westens. Als der Anführer der pantürkischen Bewegung Dr. Mustafā Hayta im Jahr 1948 nach Afghanistan kam, warnte Badakhshi die Regierung vor seinen Provokationen.

50 Khan Abdul Ghaffar Khan (1890–1988) führte bereits gegen die britische Kolonialmacht einen gewaltlosen Kampf und kämpfte nach der Gründung Pakistans für die Rechte seines Volkes, der Paschtunen, in dem Land. Vgl. Robert C. Johansen, »Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns«, in: *Journal of Peace Research* 34.1 (1997), S. 53–71.

Auch Mohammad Hashim Maiwandwal⁵¹ geht in einem umfassenden Artikel mit dem Titel *Mellat wa melleyyat* (Nation und Nationalität) auf dieses Thema ein. Darin fügte er den vier Punkten Tarzis das gemeinsame Schicksal mit allen Drittweltländern hinzu und identifizierte das Fundament der Nationsbildung mit dem Glauben an ein einheitliches historisches Schicksal, welches durch den Kampf aller Völker für die Freiheit vom Kolonialismus erfolgt. Die Zeitschrift *Afghān*, die Mohammad Hasan Wolesmal⁵² veröffentlichte, behandelte das Thema der Nationsbildung aus soziologischer Perspektive. In ihrer Artikelreihe mit dem Titel *Teufelische Gesichter unserer Zeit* bewertete die Zeitschrift die Existenz widerspenstiger und Zwiespalt stiftender lokaler Machthaber als eines der größten Hindernisse für Nationsbildung und nationale Einheit. Mit Rückgriff auf genaue soziologische Kenntnisse setzte sich die von 'Azizorrahmān Olfat verfasste Artikelreihe mit dem Machtnetzwerk mit Blick auf die Beziehungen zwischen den widerspenstigen lokalen Machthabern und dem autoritären und korrupten Staatsapparat auseinander und bewertete es als Hindernis für die Bildung, den Fortschritt und die Verständigung des Volkes. Der vornehme Intellektuelle und Gelehrte Sayyed Shamsoddin Majrūh⁵³ wies diesbezüglich auf einen interessanten Punkt hin, nämlich auf den Aufstieg globaler radikaler Bewegungen, der mit staatlichem und nationalem Schicksal nicht im Zusammenhang stehe. Manche sprachen von proletarischem Internationalismus und andere von der Vereinigung der Muslime auf der ganzen Welt, und sie stellten sich alle als die Verkünder internationaler Bewegungen dar. Mit seinen Worten formuliert:

»In einer Situation, in der die nationalen Elemente Afghanistans von verschiedenen Seiten gefährdet werden und sich [das Land dadurch] nicht aufrichten kann, drohen diese Bewegungen, die selbst zugeben, für ihre globalen Schicksalsgenossen zu kämpfen und die seitens interessengeleiteter Großmächte unterstützt werden, das Land auseinanderfallen zu lassen.«⁵⁴

51 Mohammad Hashim Maiwandwal (1920–1973) war ein einflussreicher Politiker und Journalist Afghanistans, arbeitete im diplomatischen Dienst und war 1965–1967 Ministerpräsident des Landes. Vgl. Harris M. Lentz, *Heads of States and Governments Since 1945*, London: Routledge 2014, S. 19.

52 Mohammad Hasan Wolesmal (1937–2019) war ein afghanischer Journalist und Intellektueller. Vgl. Dhabihollāh Ghāzi, [»Wer war der Paschtu-Schriftsteller und Journalist Mohammad Hasan Walismal«] (1398).

53 Sayyed Shamsoddin Majrūh (1910–2002) war ein einflussreicher Politiker des Landes, arbeitete im diplomatischen Dienst und hatte in mehreren Regierungen Ministerposten. Er wird der paschtunisch-nationalistischen Gruppe Wish Zalmeyān zugezählt. Vgl. Payam Aftab News, [»Sayyed Shamsoddin verletzt«] (28.10.2016).

54 Obwohl es sich hier offensichtlich um ein direktes Zitat handelt, gibt der Autor keine Quelle an.

4. Die Demokratiebewegung in Afghanistan

Die ersten Funken zeitgenössischen demokratischen Denkens in Afghanistan gingen an, zeitgleich und in Verbindung mit der Unabhängigkeits- und Fortschrittsbewegung Anfang des 20. Jahrhunderts zu strahlen. Die Gruppe, die die Bewegung formte, ist als die der Ersten Konstitutionalisten bekannt. Die Idee einer Beschränkung der Macht des Königs durch Gesetz und Parlament war durch die Erfahrungen orientalischer muslimischer Gesellschaften und insbesondere des osmanischen Reiches und dessen Vasallen inspiriert; es war daher auch multidimensional und stand im Zusammenhang mit Fragen wie der nach der Modernisierung religiösen Denkens und der Eingliederung zeitgenössischer Phänomene in die eigene Kultur. Das heißt, trotz ihres noch embryonalen Charakters wies die Bewegung im Vergleich zu den darauffolgenden Jahrzehnten einen umfassenderen Rahmen und ihre Gründer wiesen eine weitreichende Perspektive und vielseitige Weltanschauung auf. Historischen Unterlagen zufolge setzte sich die konstitutionelle Bewegung aus Lehrern und Schülern des Habibeyya-Gymnasiums – damals die einzige Bildungseinrichtung – sowie einigen mit indischen, iranischen und türkischen politischen Publikationen vertrauten Hofgelehrten und einzelnen Intellektuellen zusammen, die aus eigener Initiative Bücher, Zeitschriften und Zeitungen besorgten bzw. studierten. Es gab auch Mitglieder, die Türkisch, Urdu und Arabisch lernten, um sich mit politischen Themen auseinanderzusetzen. Die Bewegung agierte im Geheimen, und einmal fielen von ihnen verfasste Dokumente, in denen der Besitz von Waffen für die Mitglieder als erforderlich bezeichnet wurde, in die Hände Amir Habibullahs [reg. 1901–1919], woraufhin die meisten Mitglieder der Bewegung verhaftet und hingerichtet wurden.

Die Bewegung wurde ein zweites Mal um die Zeitschrift *Serāj ol-akhbār* wiederbelebt. Mahmud Tarzi, der durch die Auswanderung seines Vaters in die osmanische Türkei mit dem zeitgenössischen Gedankengut in Kontakt getreten war und die Reden Sayyed Jamāloddin Afghānis rezipiert hatte, wurde zum Theoretiker und intellektuellen Anführer der Bewegung. Da er zwei seiner Töchter mit den Prinzen Amanullah Khan und ‘Enayatollāh Khan [reg. 14.–17. Januar 1929] verheiratet und dadurch den Amir Habibullah gewissermaßen in seine Einflussosphäre gezogen hatte, konnte er Letzteren überzeugen, dass eine Zeitschrift, die die staatlichen Beamten aufklären würde, veröffentlicht werden sollte. Durch die Veröffentlichung von *Serāj ol-akhbār* begünstigte er die Möglichkeit zur Kohärenz der Gedanken; allerdings belegt kein Dokument seine Teilnahme an organisatorischen Aktivitäten der Konstitutionalisten.

Als extrem radikal bei dieser Bewegung erscheint ihr Engagement, für die Freiheit der Frauen zu werben, was in vergleichbaren Ländern nicht einmal vorstellbar gewesen wäre. Jedenfalls veröffentlichte Mahmud Tarzi zu jener Zeit nicht nur spezielle Blätter für Frauen, sondern bildete durch seine Töchter ebenfalls eine Gruppe

von ihnen aus. Amanullah Khan, von dem angenommen wurde, dass er zum Nachfolger seines Vaters werden würde, wurde durch seine Ehefrau, die Königin Soraya, mit der Idee der Freiheit und Bildung der Frauen und Mädchen angefreundet. Nachdem Amanullah Khan [1919] den Thron bestiegen und die politische Unabhängigkeit erklärt hatte, wurde ein Großteil der Ziele der Konstitutionalisten verwirklicht. Viele Grund- und Oberschulen wurden gegründet, der Grundstein moderner Bildung wurde in der Hauptstadt und in den Provinzen weitgehend gelegt, auf die Grundlagen des Wohlstands, der Wirtschaft und der Industrie wurde geachtet, zahlreiche Studierende wurden ins Ausland geschickt, Intellektuelle wurden wertgeschätzt und in die Regierung integriert. ‘Abdohādi Dāwi⁵⁵, Mir Gholām-Mohammad Ghobār⁵⁶ und ‘Abdorrahmān Ludin⁵⁷ zählten zu den innovativ eingestellten Politikern, die als Berater und Gefährten von Schah fungierten.

Das konstitutionelle Projekt trug jedoch keine Früchte. Obwohl manche Amanullah kritisierten und sich nicht erklären konnten, warum er das Parlaments nicht einberief und keine von der Monarchie getrennte Regierung bildete, um dadurch das Ideal des Konstitutionalismus zu verwirklichen, war Amanullah Khan in Wirklichkeit mit der Einberufung der Loya Jirga 1924 nicht auf positive Reaktionen gestoßen. Nicht nur stimmten die Mitglieder der Loya Jirga den fortschrittlichen Vorhaben des Schahs nicht zu, sondern warnten ihn vor einer Weiterverfolgung solcher Maßnahmen, indem sie ihre Besorgnis hinsichtlich der Unvereinbarkeit seiner Programme mit den religiösen Grundsätzen äußerten.

Unter den damals in Afghanistan herrschenden Bedingungen wählte das Volk keine liberalen und progressiven Vertreter ins Parlament. Freiheit der Frauen und Bildung der Mädchen, die Teil des königlichen Programms waren, lieferten den Reaktionären das perfekte Alibi; diese konnten dann, ermutigt durch einige sogenannte und ebenfalls in die Loya Jirga eingeladene Anführer von Ethnien, gegen die Reformen des Schahs agitieren. Obwohl die Entsendung von fünf Mädchen zum Zweck der Absolvierung eines Medizinstudiums in die Türkei aus religiöser und gesellschaftlicher Sicht gerechtfertigt war, breiteten sich im gesamten Land Gerüchte über den Abfall Amanullah Khans vom Glauben aus, bis die Regierung

55 ‘Abdohādi Dāwi (1895–1982) war ein Konstitutionalist, Diplomat, Dichter und Historiker. Er arbeitete in vielen Ländern als Botschafter Afghanistans und verfasste zahlreiche Bücher. Vgl. Afghan Asamai, [»Dāwi«] (o.J.).

56 Mir Gholām-Mohammad Ghobār (1897–1977) gehört zu den namhaftesten afghanischen Historikern. Er arbeitete jahrelang im staatlichen Dienst, wurde später jedoch zu einem der führenden kritischen Denker und politischen Aktivisten. Vgl. Basir Ahmad Hosaynzāda, »Siomin sāl-e dargodhasht-e gholām-mohammad ghobār mowarrikkh-e afghān« (5.2.2008).

57 ‘Abdorrahmān Ludin (1893–1930) gehörte zu den führenden Köpfen der Konstitutionellen Bewegung und war als Journalist, Dichter, Politiker und Intellektueller einflussreich. Vgl. Afghanistan-Solidaritätspartei: [»Aus den Seiten unserer Geschichte: ‘Abdorrahmān Ludin, das flammende ›Streichholz‹ in der intellektuellen Bewegung Afghanistans«] (1396).

inmitten finsterner Massenaufstände stürzte. Nach der Niederschlagung der Unruhen und der Bildung einer Zentralregierung durch Nadir Khan herrschte im Staatsapparat eine derart konservative Haltung, dass nicht einmal die kleinste Zuwiderhandlung toleriert wurde. Die Ermordung Nadir Schahs durch einen Schüler hatte gravierendere Folgen für die Entwicklung des Bildungswesens, und die [darauffolgenden] siebzehn Jahre Amtszeit Hashim Khans [Ministerpräsident von 1933–1946] waren der Herrschaft Abdur Rahmans nicht unähnlich – nur kam es zu keinen Aufständen, die unterdrückt werden mussten.

Die Bewegung der siebten Periode [der Nationalen Ratsversammlung] hatte nicht mehr denselben Elan, dasselbe Ausmaß und dieselbe umfassende Weltanschauung, und [sie] hatte sich auf eine Reihe interner gesellschaftlicher Themen beschränkt. Gleichzeitig hinterließ das diskriminierende Verhalten des Staatsapparats seine Auswirkung in den Reihen der Bewegung. Zentrale Anliegen der Bewegung der siebten Periode waren die Trennung von Regierung und Monarchie und der Rechenschaftspflicht letzterer gegenüber dem Volk. Zu den weiteren Forderungen zählten der Ausbau von Rede- und Pressefreiheit sowie die Bildung eines Parlaments und politischer Parteien. Die Watan-Partei und die Khalq-Partei engagierten sich vordergründig für die Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung, die Armutsbekämpfung und die Beseitigung von Korruption und Bestechung, während sämtliche politische Gruppen jener Zeit dieselbe Unzufriedenheit mit der Rückständigkeit des Landes teilten. Auch diese Bewegung wurde schon bald unterdrückt, und dies steigerte das Misstrauen gegenüber den hinterlistigen Politiken des Staates erheblich. Die 1960er Jahre, die von manchen Journalisten als ›Dekade der Demokratie‹ bezeichnet wurden, sind in Wirklichkeit durch den Niedergang bzw. die Marginalisierung der Demokratiebewegung und durch die Entstehung bzw. Verbreitung radikaler und extremistischer Gruppen, die ihre eigenen umstürzlerischen und despotischen Ziele hinter demokratischen Slogans verbargen, gekennzeichnet. Die rechten Gruppen deuteten Demokratie und weitere damit verwandte Begriffe offenkundig als Blasphemie und Ketzerei. Die Abgeordneten der Demokratischen Volkspartei machten vom Begriff ›Demokratie‹ und dem Kampf gegen den Absolutismus hingegen ausgiebigen Gebrauch; auch andere linke Gruppen verwendeten den Terminus ›Demokratie‹. Sie bezogen sich allerdings auf ihre eigene Interpretation von Demokratie.

Laut den marxistischen Theorien ist ›Demokratie‹ ein trügerischer Begriff, denn Regierungen sind [demnach] Klassenorgane und Produkte der Intensität des Klassenkampfes – das, was man als ›Demokratie‹ bezeichnet, sei in Wirklichkeit die Freiheit der herrschenden Klasse und für die unteren Klassen Diktatur. Eine solche Idee, insbesondere wenn sie sich in einer Gesellschaft mit Zwang und Gewalt durchsetzt, lässt für Demokratie und gesellschaftliche wie individuelle Freiheiten keinen Platz mehr übrig. In den Ländern, in denen kommunistische Parteien gesiegt haben, bestand der Anteil des Volkes an der Herrschaft darin, dass

jeder eine sichere Arbeit und ein sicheres Einkommen hatte. In all diesen Ländern wurde die Herrschaft der Partei als Herrschaft der Klasse ausgelegt, obwohl in der Praxis gar keine Klasse an der Politik teilhatte. Selbst innerhalb der Partei wurden einflussreiche Personen und gegnerische Fraktionen als Vertreter der Liberal- oder Kleinbourgeoisie unterdrückt. In einem abnehmenden Verlauf konzentrierte sich die Autorität der Partei ihrerseits im Führungsapparat, und die Autorität der Führung war den Entscheidungen und dem Willen des Führers unterworfen – und in diesem Punkt wurde in keinem der Länder, wo die Kommunisten an die Macht gelangten, eine Ausnahme beobachtet. Das afghanische Volk erlebte diese Interpretation von Demokratie im Zusammenhang mit der Herrschaft der Demokratischen Volkspartei. Wären die anderen linken Gruppen an die Macht gekommen, hätte es sicherlich kaum einen bedeutenden Unterschied gemacht. Diese Gruppen räumten in Wirklichkeit dem Fortschritt, der Weiterentwicklung der Gesellschaft und der Beseitigung der Klassenverhältnisse den Vorrang vor allen anderen Zielen ein.

Als Daud Khan [1973] durch einen Putsch die Macht ergriff und das Land in die Diktatur zurückwarf, berücksichtigte er die geänderten gesellschaftlichen Gegebenheiten nicht. Dabei hätte sich die Gesellschaft, da sie inzwischen die Identität der mit dem Ausland affilierten Gruppen erkannt hatte, nun nämlich auf die Seite der nationalen demokratischen Gruppen stellen und somit in Afghanistan eine gesunde demokratische Entwicklung beginnen können.

Dr. [Mohammad] Najibollāh [reg. 1987–1992], das letzte mit der Demokratischen Volkspartei verbundene Staatsoberhaupt, stellte zumindest in den letzten zwei Jahren seiner Regierung ernste Bemühungen an, um demokratische Ideen zu verbreiten und die Existenz prodemokratischer Gruppen zu unterstützen. Er stand nämlich einerseits unter dem Druck dogmatischer Fraktionen innerhalb der eigenen Partei und andererseits der [Mudschahedin-]Gruppen außerhalb der Partei; daher brauchte er die Demokratie zur Rettung seines Programms. Presse und gesellschaftliche bzw. kulturelle Vereinigungen leisteten in diesen zwei Jahren enorme und beispiellose Arbeit. Hätten die afghanischen Intellektuellen und Politiker die Sensibilität jener Umstände begriffen, hätten sie sich vereint und das von der internationalen Gemeinschaft thematisierte Programm einer Übergangsregierung unterstützt und umgesetzt, wären Afghanistan die Tragödien der vergangenen fünfzehn Jahre vielleicht erspart geblieben.

Aktuelle Lage

Mehr als vier Jahre sind vergangen, seit sich die Lage in Afghanistan verändert hat. Diverse Gruppierungen mit politischen, kulturellen, rechtlichen und gesellschaftlichen Programmen sind entstanden. Bisher hat allerdings leider keine tiefgreifende und bemerkenswerte Auseinandersetzung mit den Hintergründen der Gescheh-

nisse von den 1960er Jahren bis zu unserer Zeit stattgefunden. [...] Keine der neu erscheinenden politischen Gruppierungen konnte eine so eigenständige Position beziehen, dass sie in der Lage gewesen wäre, die Aufmerksamkeit eines großen Teils der Jugend und der Gesellschaft zu erregen. Vielleicht hat der Rest der verbleibenden linken Gruppierungen Angst, seine Ideen und Ziele offen darzulegen, denn rechte Gruppierungen dominieren die Szene und scheuen sich vor keinerlei gewalttätigen Konfrontationen. Doch selbst die politisch-religiösen Gruppierungen und insbesondere diejenigen, die sich als religiöse Intellektuelle betrachten und über günstige Bedingungen verfügen, haben kein wegweisendes Konzept angeboten. Die Vorgehensweise der Liberaldemokratie ist äußerst schwach, insbesondere weil sie ihr Schicksal mit der sogenannten internationalen Gemeinschaft und den aus dem westlichen Exil Zurückkehrenden verknüpft. [...]

Lebenslage der Menschen

Das heutige Afghanistan liegt in puncto Entwicklung auf Platz 174 und belegt somit den drittletzten Platz. Diese Bewertung beruht allerdings nicht auf präzisen Statistiken, und die Einstufung könnte zwecks guter Darstellung der Errungenschaften der letzten vier Jahre in gewissem Maße optimistisch gewesen sein. Der Zustand der sozialen Dienste, des Bildungs- und Gesundheitswesens sowie des Arbeitsmarktes ist äußerst schlecht und minderwertig. Vom Straßenbau abgesehen sind in keinem Bereich Maßnahmen zum Wiederaufbau der Infrastruktur ergriffen worden, und ein ermutigender Plan liegt ebenfalls nicht vor.

Rund 500 000 Angestellte im öffentlichen Sektor beziehen ein durchschnittliches monatliches Einkommen von 40 Dollar. Wenn man berücksichtigt, dass die Angestellten jeweils für den Lebensunterhalt sämtlicher Familienmitglieder sorgen müssen, erscheint ein solches Gehalt als entsetzlich gering und reicht in den meisten Familien nicht einmal für bloßes Brot. Bedenkt man zudem, dass diese Lohnempfänger in den Städten leben und meist kein Obdach haben, gewinnt man eine deutlichere Vorstellung von ihrem harten Leben. Der Anstieg der Preise für Güter des Grundbedarfs, die im Laufe dieser vier Jahre von 10 % bis 50 % und bei Kraftstoffen auf 400 % gestiegen sind, verschlimmert die Armut und vergrößert die Klassenunterschiede von Tag zu Tag. Statistisch gesehen gehen ca. 80 % der Einwohner Afghanistans ländlichen Tätigkeiten wie Landwirtschaft, Viehhaltung, Gartenbau und Handwerk nach; in keinem der Bereiche hat sich bisher eine moderne Produktionsweise etabliert.

Angesichts des Anstiegs des Drogenanbaus steht die Landwirtschaft vor der völligen Zerstörung. Wenn wir die Probleme des verminnten Bodens, der Zerstörung von Staudämmen, Kanälen und weiteren landwirtschaftlichen Bauten, des veralteten Landwirtschaftssystems und der unzureichenden Hilfeleistungen bei der

Schädlingsbekämpfung und Bereitstellung verbesserten Saatguts berücksichtigen, wird deutlich, dass dieser elementare Bereich des wirtschaftlichen Lebens der Bevölkerung vor einer dunklen Zukunft steht. Die Situation der Handwerker, Ladenbesitzer, Kunsthandwerker wie Teppichweber und Schneider usw. steht spürbar vor dem Kollaps. Die Viehzüchter sind weit davon entfernt, ins Warenproduktionssystem und in den Markt mit aufgenommen zu werden; die Gartenbauer sind von denselben Problemen betroffen, wie bereits in Bezug auf die Landwirtschaft erwähnt wurde. Diejenigen, die in privaten Einrichtungen als Angestellte beschäftigt sind, bewegen sich ebenfalls innerhalb des 40-Dollar-Mindestlohnsystems, das für Beamte gilt. Die Pistazienwälder sind beinahe vollständig und die Wacholder- und Eichenwälder bis zu 50 % abgeholzt; trotzdem werden noch immer keine Schutzmaßnahmen ergriffen. Die Edelsteinminen haben durch nicht fachgerechten und wilden Abbau irreparable Schäden erlitten, und viele von ihnen stehen noch immer nicht vollständig unter staatlicher Kontrolle. Kleine Industrien, die von einigen wohlhabenden Personen ohne jegliche Kenntnisse der Markt- und Wettbewerbsgesetze gegründet werden, brechen schnell zusammen und führen häufig zum Ruin der Haushalte bei einigen anderen. Der Handel ist aufgrund der Politik der offenen Türen und der sogenannten freien Marktwirtschaft stark beeinträchtigt worden, und im Laufe der Geschichte Afghanistans hat man noch nie Importe solcher nutzloser Waren im Austausch gegen geringe aber wertvolle Exporte etwa von Teppichen, Trockenfrüchten und Edelsteinen beobachtet. Mächtige Mafiagruppen dominieren die Wirtschaft des Landes durch Drogenhandel und Usurpation Kollektiveigentums und insbesondere von Land sowie durch ihr Monopol der Bauindustrie und treiben auch die anderen Handelsbranchen in die Illegalität.

Diese Gruppen verbreiten Korruption, rekrutieren den Hauptteil der Staatsstruktur, nehmen die Presse in ihrem Dienst und pervertieren politische Tendenzen. Am Rande wird sicherlich auch ein Krankenhaus oder eine Schule gebaut bzw. wiederaufgebaut. Es wurde ebenfalls vom Bau eines Industriegebiets sowie vom Ausbau einiger Flughäfen und Militärstützpunkte berichtet. Diejenigen, die endlose Geldsummen angehäuft haben und die kapitalistische Vorgehensweise nicht gelernt haben, sind mit dem Bau von Hochhäusern, Supermärkten, Hotels und Restaurants beschäftigt, was zwar für einige Mittellose eine temporäre Beschäftigung bedeutet, im Allgemeinen allerdings mit Wirtschaftswachstum nichts zu tun hat.

Eine kleine Anzahl NGO-Beschäftigter und hoher Regierungsbeamter sowie Kommandeure, Führer der [Mudschahedin-]Organisationen und deren Angehörige sowie einige aus dem Westen zurückgekehrte Bürokraten leben in Saus und Braus und genießen einen Lebensstandard, der mit dem Leben der restlichen Bevölkerung nicht vergleichbar ist, was den Unmut und die Unzufriedenheit der Benachteiligten der Gesellschaft verstärkt.

Unter diesen Umständen engagieren sich einige unserer Modernisten für äußerst moderne und zeitgenössische Fragen, wie Frauen-, Menschen- und Kinder-

rechte. Die ihnen zur Verfügung stehenden Mittel vom Radio und Fernsehen bis hin zur Presse nutzen sie zur Verkündung von Inhalten, die weit entfernt von Leben und Kultur des Volkes liegen. Sie zelebrieren Musik, Filme, Kleidung, Freizeitaktivitäten und Kunstarten, die durch ihre vollkommene Ahnungslosigkeit vom Leben von Millionen Jugendlichen, Frauen und Kindern dieses Landes zeugen – Frauen, die Güter produzieren; Jugendliche, die harter Arbeit nachgehen, und Kinder, die nicht einmal das Privileg haben, die Geschichten zu hören, mit denen ihre Väter unterhalten wurden, geschweige denn fernzusehen, Spaß zu haben und postmodernen Freizeitaktivitäten nachzugehen. Zusätzlich zu alledem verfügen wir immer noch nicht über ein eigenes zuverlässiges Sicherheitssystem, und die Sicherheit hängt unmittelbar von der Präsenz internationaler Streitkräfte ab.

[...]

Richtlinien unserer Ziele

- 1) Frieden und Stabilität sind nach wie vor die Hauptanliegen unserer Gesellschaft; deren Nachhaltigkeit und grundlegende Konsolidierung hängen von der Bildung eines effizienten Sicherheitssystems, eines zuverlässigen Geheimdienstes, einer ausgerüsteten Polizei, von Schnellreaktionseinheiten, aber vor allem von der Sicherung des Vertrauens und der Kooperation der Bevölkerung ab. In dieser Hinsicht sichern wir der Regierung, den verantwortlichen politischen Kräften und der internationalen Gemeinschaft unsere vollumfängliche Zusammenarbeit zu.
- 2) Um Afghanistan aus der aktuellen Sackgasse herauszuhelfen, ist die Konzeption und Umsetzung eines langfristigen Entwicklungsplans erforderlich. Dieser muss auf Selbstversorgung basieren, und dementsprechend muss nationales Personal ausgebildet werden. Zu den Grundlagen dieses Plans zählten die Verringerung der Klassenunterschiede und der vollkommene Zusammenschluss der afghanischen Gesellschaft, basierend auf einem ausgewogenen Wachstum und der Beseitigung sämtlicher Formen rückständiger Beziehungen.
- 3) Gewährleistung von Gerechtigkeit auf der Grundlage des Gesetzes, Beseitigung jeglicher Form der Diskriminierung, Schaffung gleichberechtigter, geeigneter Chancen in sämtlichen Lebensbereichen, von der Bildung bzw. beruflichen Ausbildung bis hin zur Sicherung eines geeigneten Arbeitsplatzes.
- 4) Wahrung und Ausweitung der grundlegenden, politischen, rechtlichen und bürgerlichen Freiheiten, wozu vielseitige Anstrengungen zur Vereinigung aller Kräfte, die auf der Seite des Gesetzes, der Freiheit und der Gerechtigkeit stehen, erforderlich sind.

[...]

Abschließend stützt sich unsere Richtlinie im Wesentlichen auf folgende Grundlagen:

- Unser intellektuelles Fundament entspringt dem religiösen Glauben mit besonderer Aufmerksamkeit für die sufische Lesart.
- Unsere wirtschaftliche Einstellung basiert auf dem demokratischen Sozialismus.
- Auf politischer Ebene bevorzugen wir die Methoden der Demokratie und die Stärkung des Zivilrechts.
- Im kulturellen Bereich werden wir die Wiederbelebung und Stärkung unserer Kultur in Verbindung mit den universellen Werten der Menschheitskultur in Betracht ziehen.

Bibliographie

- AF International: [»Saleh Mohammad Ziri, einer der Gründer der Demokratischen Volkspartei Afghanistans, ist verstorben«] (9.3.1401), <http://www.afintl.com/202211248728> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Afghan Asamai: [»Dawi«] (o.J.), <http://www.afghanasamai.com/Obaidi/Habibia%20ohighschool/shakhsiyatha/Dawi.htm> (letzter Aufruf 20.6.2023).
- Afghan German Online: [»Die Afghanische Presse und der Journalismus im Verlauf der Geschichte«] (27.3.221), http://www.afghan-german.net/upload/Tahlilha_PDF/Saljoki_s_matboaat_dar_afghanistan9.pdf (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Afghanistan Liberation Organization: [»Genosse 'Abdollah Rastākhez«] (1399), <http://rehayi.org/alo/blog/abdul-lellah-rastakheez> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Afghanistan Liberation Organization: [»Genosse Rasul Jor'at«] (1399), <http://rehayi.org/alo/blog/abdul-rasoul-jorat> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Afghanistan Liberation Organization: [»Eine kurze Geschichte der revolutionären linken Bewegung Afghanistans und unserer Organisation«] (o.J.), <http://rehayi.org/alo/about-us> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Afghanistan-Solidaritätspartei: [»Aus den Seiten unserer Geschichte: 'Abdorrahmān Ludin, das flammende »Streichholz« in der intellektuellen Bewegung Afghanistans«] (1396), <http://www.hambastagi.org/new/fa/category/history/2333-abdul-rahman-loudin-kabret-afghan-revolutionary-poet-writer.html> (letzter Aufruf 20.6.2023).
- Arab Academy in Damaskus: »Webseite« (o.J.), <http://www.arabacademy.gov.sy> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Āsef, Mohammad: [»Biographie von Salāhoddin Saljuqi«] (9.3.2009), <http://masif89.blogfa.com/post/25> (letzter Aufruf 30.6.2023).

- Bayani Social & Cultural Foundations: [»Biographie von Dr. ‘Abdolkarim Shar‘i Jaw-zijāni«] (12.1.2012), <http://www.facebook.com/media/set/?set=a.230675037010443.52842.121981117879836&type=3> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- BBC: [»Bāreq Shafi‘i, Dichter und ehemaliger afghanischer Kulturminister, ist verstorben«] (2017), <http://www.bbc.com/persian/afghanistan-38943216> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- BBC: [»Solaymān Lāyeq, Dichter, Schriftsteller und einer der Gründer der Demokratischen Volkspartei Afghanistans, ist verstorben«] (2019/2020), <http://www.bbc.com/persian/afghanistan-53615084> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Mowahhed: [»Yād-e ‘Enāyatollāh Eblāgh«].
- BBC: [»Gholām Dastgir Panjshiri, einer der Gründer der »Demokratischen Volkspartei Afghanistans«, ist verstorben«] (26.12.2022), <http://www.bbc.com/persian/articles/c72w8ln13vmo> (letzter Aufruf 25.6.2023).
- Database Aryana-Encyclopädie (10.2011), http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2011/10/blog-post_4150.html (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Database Aryana-Encyclopädie: [»Moḥammad Ishāq Negargar«] (8.2019), http://database-aryana-encyclopaedia.blogspot.com/2019/08/blog-post_14.html (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Eblāgh, ‘Enāyatollāh: [»Klassische religiöse Bücher sind der Grund für das Überleben der Religion«] (1398), <http://mandegardaily.com/?p=82558> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Facebook: [»Der Weg von Gholām Mohammad Farhād«] (12.8.2016), <http://m.facebook.com/445984712259783/photos/a.446024125589175/520453871479533> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Ghāzi, Dhabihollāh: [»Wer war der Paschtu-Schriftsteller und Journalist Mohammad Hasan Walismal«] (1398), <http://www.pashtovoa.com/a/afghan-write-journalist-and-commentator-hassan-wolasmal-death-/5027591.html> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Hosaynzāda, Basir Ahmad: [»Siomin sāl-e dargodhasht-e gholām-mohammad ghobār mowarrikh-e afghān«] (5.2.2008), http://www.bbc.com/persian/afghanistana/story/2008/02/080205_s-ghobar-anniv (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Jade-Abresham Weekly: [»Slideshow«] (o.J.), <http://jade-abresham.com/slideshow/2097> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Jawedan News: [»Die Wahrheit über Mawlanā Ata‘ollāh Fayzāni und seinen Sohn Motasem Balleh ist religiös«] (o.J.), <http://jawedan.com/1388/4706> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Johansen, Robert C.: [»Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns«, in: *Journal of Peace Research* 34.1 (1997), S. 53–71.

- Khorasan Zameen: [»Zusammenfassung der Biographie von Mohammad Täher Badakhshi und einige andere Worte«] (1390), <http://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=864> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Khoroshrad.org: [»Die ewige Erinnerung an ›Majid««] (17.10.2020), <http://khoroshrad.org/BIOGRAPHY/Poyaan-Aayaa-Majid-Sholaie-Bood101020.html> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Lentz, Harris M.: *Heads of States and Governments Since 1945*, London: Routledge 2014.
- Maymanagi, Turdiqol: »Negāhi ba jonbesh-hā-ye tahwwoltalabi-ye nima-ye nakhost-e qarn-e bistom-e milādi dar afghānestān«, in: *Jādda-ye abrisham* (22.12.2018), S. 2–4, <http://jade-abresham.com/wp-content/uploads/2022/03/Political-Parties.pdf> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Mehrān Mowahhed: [»Yād-e ‘Enāyatollāh Eblāgh«] (21.6.2022), 8am.media/remember-enayatullah-ebلاغ (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Mehrin, Nasir: *Andaki dar bāra-ye zendān-e dehmazang* [Ein wenig über das Gefängnis von Dehmazang], o. O.: o. V. 1996.
- Mithāq, ‘Abdolkarim: *Khāterah-hā. Gap-hā-yi az gozashta* (Memoiren. Erzählungen aus der Vergangenheit), Kabul: Amiri, 2022.
- Musawi, Jamāloddin: »Mir Akbar Khaybar nazariyya pardāz-e susyālist; chehelomin sālgard-e kudatā«, <http://www.bbc.com/persian/afghanistan-43737472> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- OCJ-AF: [»Einlader zu Allāh«] (1396), <http://www.ocj-af.com/دعوت‌گرای‌الله/> (letzter Aufruf 20.6.2023).
- Paracha, Nadeem F.: »The Rise and Steep Fall of Mirza Aslam Baig, Pakistan’s ›General Glasnost«« (2016), <http://scroll.in/article/818071/the-rise-and-steep-fall-of-mirza-aslam-baig-pakistans-general-glasnost> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Payam Aftab News: [»Dr. ‘Abdorrahmān Mahmudi«] (28.10.2006), <http://www.payam-aftab.com/fa/news/176/دکتر‌عبدالرحمان‌محمود> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Payam Aftab News: [»Volksmojahedin-Organisation Afghanistans«] (16.9.2007), <http://www.payam-aftab.com/fa/news/2348/سازمان‌مجاهدین‌خلق‌افغانستان> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Payam Aftab News: [»Sayyed Shamsoddin Majruh«] (28.10.2016), <http://www.payam-aftab.com/fa/news/170/سی‌دشمن‌الدین‌مجروح> (letzter Aufruf 30.6.2023).
- pz.rawa.org/pz (letzter Aufruf 30.6.2023).
- Qadiri, ‘Abd ar-Rasul: *Moruri bar tārikhcha-ye shurā-hā dar Afghānestān* (Ein Überblick über die Geschichte der [National]Räte in Afghanistan), Kabul: Informationsbüro des Nationalrats 2006, S. 48, http://afghandata.org:8080/xmlui/bitstream/handle/azu/16025/azu_acku_risalah_ds369_4_qaaf49_1385.pdf?sequence=1&isAllowed=y (letzter Aufruf 27.11.2023).
- Ruhāni, Wājed: [»Wāsef Bākhtari, ein berühmter Dichter und Schriftsteller, ist verstorben«] (20.7.2023), <http://www.independentpersian.com/node/344926> (letzter Aufruf 9.9.2023).

Saljuqi, Salāhodddin: *Jabira*, Teheran: 'Erfān 2021.

Sapidadam.com: [»Kondolenzbotschaft des Aktivistenkomitees der Demokratischen Volkspartei Afghanistans anlässlich des Todes von Genosse Bashir Baghlāni, ehemaliger Justizminister der Demokratischen Republik Afghanistan«] (22.8.2021), <http://sapidadam.com/posts/payan-gozaresh/9902> (letzter Aufruf 30.6.2023).

Warheroes.ru: [»Tursun-zade Mirzo«] (o.J.), http://warheroes.ru/hero/hero.asp?Hero_id=16222 (letzter Aufruf 30.6.2023).

Wasef Bakhtari.com (2020), <http://www.wasefbakhtari.com/about-us> (letzter Aufruf 9.9.2023).

The Situation of Afghan Women during the Western Military Presence

Fakhereh Moussavi

Introduction

In the period between 2001 and 2021, Afghan women gained new experiences in the field of human rights and social activities. However, with the regaining of power of the Taliban in 2021, they lost all their political and social rights. Today, the situation of Afghan women – especially women who mobilized for the development of their political and social rights – is extremely dire.

Women enjoy traditionally fewer rights than men. Afghan society, being conservative and predominantly rural, continues to follow the patriarchal rules of family clans. For example, women who defy convention and seek divorce are often disowned by their families and excluded from Afghan society. Over the decades, leaders and ethnic groups in Afghanistan have debated what women should do and how they should behave, whereas these discourses are coined by tensions and differences in opinion.

Positively, the Afghan Constitution law between 2001 and 2021 recognized women's rights to education and participation in elections both as voters and as candidates.¹ In addition, women earned a salary comparable to that of men, as they comprised the majority of the teaching and health institutions staff across the country. Unfortunately, this led to increasing inequalities between women living in urban areas and those residing in the countryside nevertheless.²

Atrocious images such as those of the execution of women suspected of adultery, about hundred kilometers from Kabul, that were posted on the internet have only emphasized the insufficient advances concerning the status of women in Afghanistan. According to a report released by Oxfam in 2018, 87% of Afghan

1 Carol Mann, *Femmes dans la guerre: 1914–1945: survivre au féminin avant et durant deux conflits mondiaux*, Paris: Pygmalion 2010.

2 Mann, *Femmes dans la guerre*.

women have suffered physical, sexual, or psychological violence, or were forced to marry.³

Even though progress has been observed in the big cities thanks to the influence of the international coalition that has been present since 2001, it remains very limited to such an extent that some NGOs accuse the government of defending the cause of women only publicly, but inactively, in order to continue receiving international aid.⁴

Women are victims of attacks being systematically carried out by armed groups against civilians in general or arbitrarily by all parties involved in the conflict. Those who worked as members of humanitarian organizations as well as health workers or electoral candidates have been frequently targeted both by the Taliban and other rebel groups in Afghanistan. As a result, several of these women have lost their lives, and none of their murderers have so far been brought to justice. The killing of Safia Amajan, the head of the Department of Women's Affairs in Kandahar, has plunged Afghanistan into despair. It was the first contract killing of a prominent older woman. 63-year-old Amajan was a well-respected person among Afghans and foreigners alike as a leader of Pashtun women's emancipation.

This article aims to analyze the challenges of women's rights in the period of democracy between 2001 and 2021 in Afghanistan and tries to answer the question of which challenges hindered the growth of women's rights, and why Afghan women could not enjoy their rights during this period.

The Rights and Afghan Women

The Afghan women could not claim their official rights in this period, though; they were not in harmony with the needs and status of women. In some cases, laws could not be practically implemented or even caused problems to women. But fundamental rights are often intertwined with human rights, when, for example, a woman cannot get birth control because she does not have the permission of her husband, or when a teenage girl is denied a life-saving abortion because it is illegal.

Around the world, men and women experience persecution and discrimination solely because of the choices they make concerning their bodies and their lives. *My Body My Rights* is Amnesty International's global campaign against the control and criminalization of sexuality and reproduction.

In the constitution and in legal texts, laws have been established with the purpose of improving the status of women; nevertheless, this does not mean that

3 Oxfam, *Report 2018*.

4 Amnesty International, »Afghanistan, scandale des droits humains: une femme lapidée«, in: *Report (2010)*, n. p.

women were also informed of their official and legal rights.⁵ This article analyzes the challenges to women's rights in Afghanistan between 2001 and 2021.

According to Alain Touraine,⁶ women's rights are an important aspect in their social movement and mobilization. Social movements such as the women's rights movement, which mobilizes citizens and gets them to protest, largely escape instrumental approaches and theories of resource mobilization or political contention. Centered on the arena of institutional politics, what distinguishes a social movement from political action is not its less institutionalized character, but its scope that is aimed at orientations that shape society and social relations. So, according to Touraine, politics, society, and economy are strongly intertwined and women can greatly contribute to women's rights.

In today's Afghanistan, women are facing two big problems: tradition and the patriarchal system. The traditional society that is influenced by religion and the patriarchal system prevent women from progress and force them to adhere to the traditional role at home. However, it is important to note that men are also stuck in such a society, and their development is limited, too. It is widely believed in Afghan society that the industry will grow if traditional women behave more as such since the demands of the traditional society remain restricted and the supply and demand of the system remain limited in the economic sector. For instance, women must obtain permission from their husbands to participate in a microcredit program. They do not have the right to choose the purpose of the use of the funds they have earned. Moreover, they must obtain the agreement of the male head of the household they live in to use their income. However, women have gained some economic independence by earning their own money. Previously, they had to ask their husbands for funds; today, they just require permission to use it. It is easier for them to obtain the right to use the money they have earned already than to receive money from their husbands.⁷

Womens Rights

The women's rights mobilization has failed because of the lack of laws that encourage them. Gender studies and legal studies as well as sexual education are very limited and remain at an elementary level. Moreover, the rules of traditional society force women to do housework. Since 2001, women's rights are a new issue, while

5 Sonia Jedidi, »Levons le voile sur les femmes en Afghanistan«, in: *Hérodote* 136 (2010), pp. 121–133.

6 Alain Touraine, *Le monde des femmes*, Paris: Fayard 2006.

7 Jedidi, »Levons le voile sur les femmes en Afghanistan«.

society remains patriarchal and traditionally very Sharia-oriented. In such a society, not only women but also men face many issues.⁸

However, it is important to know that this conflict started from the progress that was made in the 1970s, with expanded opportunities for education, employment, and increased participation in politics and society. Although the Soviet occupation in 1979 and the Taliban's rise to power in 1996 had a devastating impact on Afghan women's rights, they have continued to fight for their rights and participate in various aspects of society.

From the 1970s onwards, the situation of women in Afghanistan continued to deteriorate, as they were greatly affected by the civil war. The fundamentalists criticized the politicians and stirred up anti-government sentiment. They fought for an Islamic order and started a civil war.

In this situation, under the Taliban rule, Women's freedom and fundamental rights were seriously undermined. Women were denied the right to attend school and university, work outside home, and leave their homes without being accompanied by a man of their immediate family and without wearing the burka. Any violation of these decrees was severely punished by the Taliban.⁹

Thus, the fall of the Taliban regime in 2001 sparked hope for Afghan women. Undeniable progress has been made in promoting women's rights, including:

- the prohibition of the discrimination between Afghan citizens, men and women, who are endowed with the same rights and duties before the law, as imposed by article 22 of the constitution and adopted in January 2004,
- the formation of the Ministry of Women's Affairs,
- the adoption of the National Action Plan for Women (NAPWA) in the period between 2008–2018,
- the promulgation of the Law for the Elimination of Violence against Women (EVAW),¹⁰
- the increase in access to education: 20 % of girls to be enrolled in primary school, 5 % in secondary school, and approximately 2,5 million girls to be enrolled in total,
- the percentage of primary care centers with at least one female doctor, nurse, or midwife increased from 26 % in 2004 to 81 % in 2007,
- the representation of women in Parliament (27,3 % in 2009),

8 Sénat de France, *La commission pour l'Afghanistan – Report* (2012), Paris: n. p. 2012.

9 Amnesty International, »Afghanistan, scandale des droits humains: une femme lapidée«, in: *Report* (2017), n. p.

10 Islamic Republic of Afghanistan, Ministry of Justice: *Official Gazette, Extraordinary Issue #989, Law on Elimination of Violence against Women* (2009).

- the creation of a unit for combatting violence against women at the Office of the Attorney General in 2010.

However, Afghanistan suffers from a significant female deficit (Afghanistan is one of the 5 countries worldwide that suffer from a lack of female population), which is an indirect indicator of the difference in interest that a society gives to girls and boys. In China and India, the number of missing women amounts to 60 million, in Pakistan 5 million, in Bangladesh 3 million, and in Afghanistan 1 million, despite the fact that the international community relied on the role of women for the reconstruction of post-Taliban Afghanistan.

This reconstruction started in 2002 after the *Bonn Conference 2001* that brought together all relevant political groups and provided for the development of a new constitution with the establishment of a provisional government.

Between 2001 and 2020, the number of socially active women grew, and their awareness of their conditions and rights increased. Nevertheless, some laws were passed that contradicted women's rights, such as the approval and promotion of the rights of Shia women, prepared and arranged by Sheikh Asif Mohseni Kandahari, which is considered a new obstacle in the direction of the development of women's rights. The adoption of such laws in this period showed that *Sharia law* interpreted by the religious scholars has not been able to harmonize itself with the advanced society.

Nevertheless, despite all the actions and predictions in the laws of Afghanistan, the terrible murder of Farkhunda, killed by a lynchmob in Kabul in 2015, the attack on defenseless women throughout the country in the same year caused by the misinterpretation of the Sharia Law regarding veiling, and also common people's misconceptions about various women's rights issues represent a big step back for the activities of women's rights activists in 2015.

At the same time, women's political and social rights became a tool for profiteers, politicians, and actors in the economic scene, while women suffered and faced many challenges. When women criticized social and cultural values in public, they were more often exposed to violence in their families. For instance, Nadia Anjoman, a poetess and a feminist, was killed by her husband in 2005. Like Nadia, many women were killed by their relatives because of their opposition to the patriarchal society.

The new generation of girls and women who wanted to engage in social affairs faced a deadlock, such as the laws that not only failed in helping their situation but also limited their rights and freedoms.

The constitutional laws were inconsistent with the lives of the people, especially women. Many women were victims of laws, very often by the imposition of *Sharia* to supposedly prevent women's moral and sexual corruption. The laws of Islamic jurisprudence play a significant role in the formation of formal and customary laws, and for this reason, women are severely pressured under the influence of *Sharia*.

The patriarchal society also defends these views. For example, girls who fled from forced marriage and left their father's house were sentenced to six months imprisonment, which negatively impacted their lives. They faced many problems such as family alienation and could not experience normal life and marriage as free women.

The Afghan Womens Condition

Afghan women's rights and access to basic needs are far from guaranteed in practice. Here, it is important to discuss the situation of women regarding political underdevelopment, security factors, cultural factors, community factors, and social values.

Afghan women live in a traditional way of Islamic living, and their attempts at modernization in the past have all provoked violent opposition from religious leaders. Nevertheless, the development of the Afghan state has always been linked to an elite's desire to improve the status quo and the social and economic position of women. The promotion of women's rights, from the turn of the 20th century to the emergence of communism, has been a central topic of debate on modernization.¹¹

Since 2001, the international community has applied various strategies to improve the status of women in Afghanistan, in particular by trying to promote the observance of Afghan women's constitutional rights, their participation in the political process, the development and reconstruction of the country, and their access to education, as well as to promote human rights in general in order to improve their condition. Progress has been made, but it mostly affects women in Kabul and a few other cities, and there is much struggle to reach the 85 % of women in rural areas. Furthermore, most of the improvements have been largely tokenistic and have not produced the expected results.¹²

However, the most important issue that needs to be addressed is that of women's health conditions. Their access to health care remains extremely limited. 90 % of the women in rural areas give birth at home without medical assistance, which explains the high rate of maternal mortality at birth (25 000 deaths per year). Life expectancy for Afghan women is 44 years, nearly 20 years less than the global average. Moreover, Afghan women and girls continue to be subjected to widespread discrimination in all sectors of society, as well as domestic violence, kidnapping and rape by armed men, trafficking, forced marriages, and exchanges of ›baad‹ to settle disputes and debts. To escape such violent acts, 165 women committed suicide by setting themselves on fire in 2007 alone.

11 Amnesty International, »Afghanistan, scandale des droits humains: une femme lapidée«, in: *Report* (2018), n. p.

12 UN, »Women for Afghanistan: Gender Alert I: Women's Rights in Afghanistan: Where Are We Now?« (2021).

Another problem that affected the situation of women is the signing of the law on the Shi'i personal status by President Karzai in March 2009, with provisions seriously prejudicial to women's rights. The text has been somewhat amended under pressure from the international community, which stresses that the Afghan authorities are ready to accept compromises in this area for political gains.

The growing insecurity in the country directly aggravates the situation of women. Reported cases of domestic violence against women are on the rise. The terror engendered by Taliban attacks on schools jeopardizes the right to education of tens of thousands of children, especially girls. Several cases of poison gas attacks on girls' schools were reported in 2009 and 2010.¹³

The maternal mortality rate in Afghanistan is one of the highest in the world: Every 27 minutes one woman dies following a difficult delivery.¹⁴ Adequate sanitary conditions and the presence and accessibility of medical infrastructure could improve this ratio, as more than 70 % of births in Afghanistan take place at home without any medical support. The fertility rate of Afghan women (6.6 children on average) is the highest in the world. Frequent pregnancies also often prevent women from pursuing their studies or advancing professionally.

The adult literacy rate is one of the lowest in the world: Only 28 % of Afghans over the age of 15 are literate, out of which only 12,6 % are women. In rural areas, where three-quarters of the population live, it is estimated that 90 % of women cannot read or write.¹⁵

The professional prospects are very poor for women in such a traditionally conservative society. The majority of women living in rural areas work for free on family farms.

In 2009, there were still many issues concerning safety in Afghanistan. The situation has worsened since the end of 2002. Lack of safety is present at several levels. The first is political. The central state is weak and must negotiate with peripheral powers. The government is made up of a coalition of diverse personalities, ranging from liberals to ultra-conservatives, within which fundamentalist fractions are gaining strength. The territory of the insurgency is expanding, and the prospect of negotiations with the Taliban is becoming clearer, threatening the achievements of women since 2001.

The second aspect is physical safety, which heavily decreased in recent months across the country. Thefts, banditry, racketeering, rape, and assassinations reappear as in the heyday of the civil war before the arrival of the Taliban at the end of the

13 Amnesty International, «Afghanistan, scandale des droits humains: une femme lapidée», in: *Report* (2012), n. p.

14 UN Assistance Mission in Afghanistan, *UNAMA Report* 2009.

15 UNDP Afghanistan: «European Union Action on Empowerment of Women from Afghanistan» (2007; 2019).

1980s, who thanks to their expeditious justice measures had managed to put an end to it. The Taliban usually set up arbitrary field courts and try and eliminate people (although now Taliban leaders usually attribute these types of actions to ISIS).¹⁶

Many women are subject to physical violence, others to intimidation. Several leaders of women's NGOs report pressure exerted on them, e. g., they receive threatening letters ordering them to put on their burqas, not to work with foreigners, and accuse them of being »infidels« or »Christians«, because they dare to have a public life. Several of them have been murdered, but none of their killers has yet been brought to justice. According to the Human Rights Watch report published in 2020, women and girls are often victims of violence and discrimination and have limited access to justice.¹⁷

A government survey carried out in 21 of the 34 provinces between March 2006 and October 2007 identified more than a thousand cases of violence against women, including rape, forced prostitution, forced marriage, physical attack, polygamy, harassment, and immolation. Furthermore, it should be noted that in Afghan society reporting this type of violence is frowned and women dare not report it out of fear of bringing shame to their families. Hence, it can be assumed that the number of victims is much higher.

The lack of safety has many negative consequences. On the one hand, it hinders the education of girls as the Afghans are reluctant to send them to schools far from home. The destruction of girls' schools by the Taliban contributes to obstructing their right to education. The reconstruction of Afghanistan requires educated individuals, though, especially women who were prevented from it during the Taliban period.

The lack of safety limits women's mobility severely. It forces them to be less offensive and disables them to mobilize for their right. Fear of violence and sexual harassment keeps them away from the public arena. The culture and cultural values that have been damaged in the long period of war through prejudices and violence have put considerable pressure on the people.

The education of girls is not inclusive and inconsistent on a national level. Religion – as interpreted by the fundamentalist and traditionalist religious leaders – and the Afghan traditions restrict the education of girls. Not even the state law can force religious people to change their opinion about women, because in their eyes, the state law is less important than the *Sharia*. They prioritize it in their lives and the lives of the people.

16 Conciliation Resources, *Afghanistan: Accord Issue 27 – Incremental Peace in Afghanistan* (1.6.2018).

17 Human Rights Watch, *Human Right Watch Report 2020*.

Defeat of Struggle

The following remarks refer to the period between 2001 and 2021, especially after 2012, regarding women's struggles. Despite their efforts, fundamental changes in the growth process of women's status were not achieved. Women's rights activists were victims of violence in all regions, and the number of women killed was increasing. Moreover, violence against women increased, and resistance from patriarchal societies also grew, which became especially apparent in the spring of 2015, when Farkhunda was brutally murdered in Kabul. This event was a stark reminder of the anger and hostility towards women by some male members of the community.

After 2012, different media outlets reported on the news about women's rights on a daily basis. However, stoning women by order of local mullahs and religious judges, or killing women and girls who were convicted of extramarital sex, was enforced.

In the shadow of the republic and due to management shortcomings, the Taliban attracted many people who felt deprived, and in those areas where the democratic government was not present, the Taliban simply grew.¹⁸

Women's security was decreasing every day and they experienced violence in the city of Kabul. Suicide attacks took place in girls' educational centers such as Shahada School and Kaj Education Center in 2019 and 2020. In addition, pressure groups – whose identity was usually not clear – committed violent acts against women, such as acid attacks, threats, murder, and rape in Kabul city.¹⁹

Another important issue that causes the failure of women's movements is the lack of loyalty of women's rights activists to women and women's issues. The movement and women's mobilization were negatively affected when women who claimed to defend women's rights left Afghanistan and became refugees in Europe or America, which might be seen as evidence for the instrumentalization of the women's mobilization for their rights. These women then could not achieve much success due to their dependence on government officials in foreign countries and an increasing lack of familiarity with the deep problems of Afghan women in society.

The widespread belief that the women's movement is geared against men is based on a fundamental misunderstanding of the goals and principles of the movement. Some men may feel threatened by the women's movement because they believe that women – by seeking equality and challenging traditional gender roles – would take something away from them or undermine their authority in society.

18 Mariam Abou Zahab, »Des talibans aux néo-talibans: chronique d'un mouvement social«, in: IRSEM (2010), pp. 133–143, here p. 133.

19 Ahmed Rashid, *Le retour des talibans*, Paris: Delavilla 2009.

This can be especially true in societies with deeply ingrained patriarchal beliefs and strict gender norms.²⁰

Additionally, some men may view the women's movement as a threat to their own power and control in society and specifically their family, and they feel that their traditional roles and values are being challenged. Thus, they may perceive the women's movement as a form of rebellion or betrayal. Such men may view any attempts to achieve gender equality as leading to a loss of their status, power, and control in society.

Conclusion

While some positive changes concerning women's rights in Afghanistan over the past 20 years have been achieved, studies have shown that these gains were limited and often did not translate into practice for the majority of Afghan women. Women in Afghanistan continue to face significant challenges, including gender-based violence, lack of access to education and healthcare, and limited economic opportunities.

The return of the Taliban in 2021 has further exacerbated these challenges, and Afghan women are facing an uncertain and dangerous future. An underdeveloped economy and low incomes have also made women particularly vulnerable to these challenges. Women in Afghanistan have fought for their rights and made progress, but much work needs to be done to achieve gender equality and improve the lives of Afghan women.

Security is indeed a critical issue in Afghanistan, particularly for women, who are most often the victims. The concept of security in Afghanistan is often viewed through a traditional lens, and national security has not been fully developed. This has left women susceptible to violence, harassment, and other forms of gender-based violence.

The customs, traditions, and culture of Afghan society can significantly affect the realization of women's rights. In a patriarchal society where basic life conditions serve the interests of men, it can become a major obstacle to women's rights.

To conclude: Twenty years is not a sufficient period for women's rights development projects to make significant progress, especially in a country like Afghanistan where gender inequality is deeply rooted in culture and society. While the new generation of Afghan women has experienced some positive changes and progress, the re-emergence of the Taliban has been a major step back. Their strict interpretation of the Islamic law and their oppressive policies towards women have led to the erosion

20 Ranjoo Seodu Herr, »The Possibility of Nationalist Feminism«, in: *Hypatia* 18.3 (Autumn, 2003), pp. 135–160.

of women's rights and to a return to the former discriminatory practices. Therefore, it is essential to continue supporting women's rights development projects and advocating for gender equality, even in the face of such setbacks, in order to build a more inclusive and equitable society for Afghan women.

Bibliography

- Abou Zahab, Mariam/Olivier Roy: *Réseaux islamiques: La connexion afghanno-pakistanaise*, Paris: Autrement 2002 (traduction anglaise et mise à jour en 2004).
- Abou Zahab, Mariam: »Des talibans aux néo-talibans: chronique d'un mouvement social«, in: *IRSEM* (2010), pp. 133–143, http://www.irsem.fr/data/files/irsem/documents/document/file/942/Etudes+n%C2%B01+Les_crisis_en_Afghanistan.pdf (last access 12.10.2023).
- Ahmadi, Lida: »Nowhere to Go: Divorced Afghan Women in Peril as the Taliban Close In«, in: *The Guardian* (13.8.2021), <http://www.theguardian.com/global-development/2021/aug/13/nowhere-to-go-divorced-afghan-women-in-peril-as-the-taliban-close-in> (last access 12.10.2023).
- Amnesty International: »Afghanistan, scandale des droits humains: une femme lapidée«, in: *Report* (2005–2019), n. p.
- Bouqrat, Gilles: »The Democratic Transition under Stress«, in: *Asie. Visions 13: Centre Asie Ifri* (2/2009), n. p.
- Conciliation Resources: *Afghanistan: Accord Issue 27 – Incremental Peace in Afghanistan* (1.6.2018), http://rc-services-assets.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/Incremental_Peace_in_Afghanistan_Accord_Issue_27.pdf (last access 12.10.2023).
- Deutsche Welle: »A Brief History of Afghan Women's Rights«, in: *Deutsche Welle* (23.1.2022), <http://www.dw.com/en/a-brief-history-of-afghan-womens-rights/a-60449450> (last access 12.10.2023).
- The Guardian: »Afghan Teacher and Public Servant Gunned Down by the Taliban Outside Her Home«, in: *The Guardian* (16.10.2016), <http://www.theguardian.com/news/2006/oct/16> (last access 12.10.2023).
- Human Rights Watch: *Human Right Watch Report 2020*, <http://www.hrw.org/world-report/2020> (last access 12.10.2023).
- Islamic Republic of Afghanistan, Ministry of Justice: *Official Gazette, Extraordinary Issue 989, Law on Elimination of Violence against Women* (2009), <http://www.refworld.org/pdffd/5486d1a34.pdf> (last access 12.10.2023).
- Jedidi, Sonia: »Levons le voile sur les femmes en Afghanistan«, in: *Hérodote* 136 (2010), pp. 121–133, <http://www.cairn.info/revue-herodote-2010-1-page-121.htm> (last access 12.10.2023).

- Mann, Carol: *Femmes dans la guerre: 1914–1945: survivre au féminin avant et durant deux conflits mondiaux*, Paris: Pygmalion, 2010.
- OXFAM: *Reports (2006–2019)*, London: Oxfam 2006–2019.
- Rashid, Ahmed: *Le retour des talibans*, Paris: Delavilla 2009.
- Sénat de France: *La commission pour l'Afghanistan – Report (2010, 2012, 2014, 2016)*, Paris: n. é, 2010, 2012, 2014, 2016.
- Seodu Herr, Ranjoo: »The Possibility of Nationalist Feminism«, in: *Hypatia* 18.3 (Autumn, 2003), pp. 135–160.
- Touraine, Alain: *Le monde des femmes*, Paris: Fayard 2006.
- UN: »Women for Afghanistan: Gender Alert I: Women's Rights in Afghanistan: Where Are We Now?« (2021), <http://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2021/12/gender-alert-womens-rights-in-afghanistan> (last access 15.10.2023).
- UN Assistance Mission in Afghanistan: *UNAMA Report 2009*, <http://unama.unmissions.org> (last access 12.10.2023).
- UNDP Afghanistan: »European Union Action on Empowerment of Women from Afghanistan« (2007; 2019), <http://www.undp.org/kazakhstan/projects/european-union-action-empowerment-women-afghanistan> (last access 12.10.2023).

Afghanistan's Persian Literature in Transition

Creative Writing and War (2001–2021)

Sayed Asef Hossaini

Introduction

»When the war is over, literature can help us make sense of it all.« This is the title of an article about the Post-Conflict Literature, which »entails a self-conscious examination of literature and the discipline of literary studies, considering the ability of both to interrogate and explore the legacies of political conflict around the world«.¹

Considering this description, Afghanistan's literature in the last forty years of armed conflicts can be categorized into two groups: war literature and post-war literature. Many literary works belong to the war literature, thereby shaping war narratives by supporting or denouncing one side of the conflict. Only few of Afghanistan's literary works can be counted as post-conflict literature since the country's socio-political order dramatically reshuffled every 5–10 years within the last four decades. However, narrow gaps existed between each conflict which could provide opportunities for the creation of post-conflict literature that would investigate the past and redefine social phenomena shattered by the conflict.

Afghanistan's literature that emerged prior to the inception of a new political settlement in Afghanistan in 2001 can be viewed as war literature. All forms of literature before that were dominated by the resistance movement against the USSR's invasion. The predominant Resistance Literature was characterized by works which admired armed resistance, labelled as *jihad* or the Holy War. All works of this genre were created in the 1980s and the early 1990s. At least three main hubs for the Resistance Literature existed where poets and writers could actively write and publish their works: Afghanistan, Iran, and Pakistan.

1 Matt McGuire, Senior lecturer in English literature at the Western Sydney University, in his article »When the War Is Over, Literature Can Help Us Make Sense of It All«, in: *The Conversation* (5. October 2014).

The breakout of the civil war in the mid-1990s pushed Resistance Literature to intense frustration and disappointment. Those elites who were writing against Afghanistan's Communist government and its supporter USSR unprecedentedly encountered brutal realities in Kabul where thousands of civilians were killed in street fights among mujahedin militia following the failure of power sharing. Those who wrote about the Holy War, confused by the new situation, either stopped writing epically structured poems and stories or started blaming their comrades. The famous poet 'Abdol Qahhār 'Āsi, for instance, returned to Kabul – a city in which he had published several books and wished to be 'freed' from the invasion – after a short residence in Iran.² In his last poetry collection *From the Island of Blood*³ and his memoir book *The Inception of an End*, 'Āsi acrimoniously criticized and condemned the mujahedin fighters who had been warmly welcomed by his poem *Welcome* on TV after the conquest of Kabul.⁴ Shortly after his repatriation, 'Āsi was killed by a rocket fired by the mujahedin on September 28, 1994.

The frustration, omnipresent in all fields of literature, was deepened and worsened since 1996 when the Taliban hardliners won the battle and controlled the country for more than five years, bringing poverty and oppression to the people. Those who supported war and jihad preferred to stay silent.

The deep frustration of the *Literature of War* provided enough space for an apolitical generation of creative writers, mostly teenagers and young writers. They focused on all social issues except war and jihad, such as migration, love, and everyday life. The new generation consciously refused idealist approaches toward literature and had a pragmatic view on everyday-life issues. They dramatically crossed popular social norms and addressed more personal, social, and vital topics. For instance, although migration seemed a taboo topic, the new generation of Afghanistan poets in exile began writing about the difficulties of being a refugee in Iran.

Post-Taliban Literature (2001-2009)

The post-Taliban literature did not necessarily lead to the kind of post-war literature that would have offered an insight into the war and an analysis of social destruction by looking back at the times of war, as Matt McGuire describes.⁵ Instead, the post-Taliban literature continued a trait which emerged during the 'frustration era' of the Resistance Literature: neglecting the past and moving forward. It seems that such

2 'Abdol Qahhār 'Āsi, »Az jazira-ye khun (marthiyya-hā-ye barāy-e kābol) (*From the Island of Blood [An Elegy for Kabul]*)«, Kabul 1992, p. 2.

3 Full title: *From the Island of Blood: An Elegy for Kabul*.

4 Mohammad Kāzem Kāzemi, »'Āsi dar irān«, in: *Kabul Nath* (1.10.2014).

5 McGuire, »When the War Is Over, Literature Can Help Us Make Sense of It All«.

behavior was rooted in the legacies of shame and stigma which remained from the civil war and the Taliban's oppression. Moreover, it could be argued that writers and poets enjoyed the new socio-political structure in which they were promised more freedom and a liberal atmosphere regarding creative writing.

The post-Taliban literature continued progressing and very quickly flourished without mentioning the war ruins. The Persian literature in Afghanistan was influenced by various factors within a short period of time:

- repatriation of poets and writers from Iran and Pakistan
- import of books, particularly literature ones
- increase in modern print companies
- increase in papers and weekly publications
- common cultural meetings and circles
- open political atmosphere and social optimism
- popularity of new formats such as modern poetry/new *ghazal*

Repatriation of Poets and Writers

As mentioned above, two main poles of Resistance Literature were situated outside of Afghanistan in Iran and Pakistan. After the collapse of the Taliban, many writers and poets gradually returned to Afghanistan. In Iran, numerous literature circles in the refugee-populated cities of Mashhad, Tehran, Qom, and Isfahan had been established. These circles were considerably active and held weekly meetings where the young generation could learn about modern and classic literature as well as story-writing techniques. In addition, the authors could share their weekly pieces with their fellows.

Peshawar, Pakistan's city populated by many Afghan refugees, was the hub of literature where poets and writers who were geographically close to Afghanistan could be inspired by their homeland issues and write and publish books on the matter. After the collapse of the Taliban in 2001, these groups of writers and poets returned immediately to Afghanistan and mostly settled in Kabul which was a massive ruin with little sparks of hope. The immediate repatriation of writers who shared experiences gained in exile dramatically shaped new literature.

Book Import to Afghanistan

Among trade goods imported mostly from neighboring countries to Afghanistan were also cultural products, particularly literary works. By 2005, at least one bookshop was opened in Kabul which was completely overloaded with Persian books

printed in Iran. '*Erfān Publication*⁶ was the major importer of Iranian books to Afghanistan. Before relocating to Kabul, the press had previously published a series of literature books of young poets who could not release their works in Iran, as Iranian press companies were not encouraged to invest in this field. The series published by '*Erfān*, above all, introduced the Persian literature of Afghanistan to the Iranian audience.

The imported books – mostly written by Iranians, some by Afghan refugees in Iran and Pakistan – opened new opportunities for those who historically had limited access to cultural and creative works of other countries with a shared common language and cultural heritage. These books incorporated new techniques and up-to-date literary discussions of Afghanistan intelligentsia. Afghanistan literature – overshadowed by war and previously suffering from the state's monopole – embraced the trends as well as techniques and genres.

Modern Print Technology and Non-governmental Publishers

After the collapse of the Taliban, the lack of modern print technology presented a serious problem while international NGOs rushed to Kabul to run their administration. Moreover, political parties which were in and out of power wanted to have their own tribune in weekly or occasional publications. However, there were only few small, old printing machines with a capacity to only print limited copies. Private companies and non-governmental investors acknowledged the issue and imported modern, digital, high-quality printing machines, which freed Afghanistan's print industry from the long-term dependency on Pakistan and Iran. For instance, German print manufacturer Heidelberg established their office in Kabul in April 2003, one year later the company offered its training courses to local workers there. Heidelberg said: »[T]he company's mission in Afghanistan is to support post-war reconstruction in the country and build sales of printing machinery and consumables as well as training and services. The first order for presses already has been received.«⁷

The import of new print machinery to Afghanistan made the country relatively independent from Pakistan and Iran in print industry. The quality of print increased while the costs decreased, which positively affected the development of a printing industry in Afghanistan.

Prior to such a revolutionary development, the number of publishing houses in Afghanistan was considerably low. *Bayhaqi Publications*, affiliated with the Ministry

6 'Erfān Publication was the only Afghan Publication in Iran which was printing Afghanistan-related books. The company was based in Tehran and managed by Ibrahim Shariati Afghanistani.

7 OpenPR, »Heidelberg eröffnet Ausbildungszentrum in Kabul, Afghanistan«, in: *OpenPR* (1.1.2004).

of Information and Culture, was the only major publisher which was printing governmental documents as well as schoolbooks and similar products. However, since 2001, the number of private publishers in Afghanistan gradually increased. Interviews conducted with cultural actors familiar with book publication and online research on Afghanistan's book market showed that most of the publishing houses were centered in Kabul, and a few were locally active in other big cities like Mazar-e Sharif and Herat (see table 1).

Some non-governmental organizations active in the field of culture and literature also published books which were mainly distributed for free. Among them, PEN Afghanistan and Ārmānshahr (Utopia) Foundation were the most significant ones having published hundreds of literary works.

PEN Afghanistan was a PEN Centre of the PEN International⁸ and has published more than 200 books in different local languages. According to the organization's data, 80 titles were in Persian/Dari, 80 in Pashtu, and 40 in other languages including Uzbeki.⁹ The organization has primarily published books of the generation who grew up in the new socio-political era after the collapse of the Taliban in 2001 and who focused on creative writing. The publication of each book was accompanied by a reading ceremony held in the office of PEN Afghanistan in Kabul. Due to the lack of a comprehensive database, listing the works by gender and age seems impossible.

Another non-profit organization which published dozens of book titles was Ārmānshahr Foundation, a Kabul-based organization which was also active in the western city of Herat. It was a cultural center dedicated to human rights, democracy, rule of law, education, and women advocacy and has published more than 50 books in different formats including translations, interviews, poetry anthology, and first-pen writers.¹⁰ For instance, the foundation published the book *Caravan of One Thousand and One Poem for Afghanistan* in 2003, and ten years later the novel *Cacau* written by Gorge Amado in 2013. Thanks to Afghanistan's linguistic and cultural diversity, Ārmānshahr published the book *My Land*, a Pashtu short poetry anthology alongside the translations into Persian and English.¹¹

From a technical perspective, it would seem that the import of modern print technology fundamentally changed the situation by challenging the stark monopoly on publications, resulting in non-state publishers printing writers' works without interruption and censorship. The list of private publishing houses active in Kabul and other cities indicates how the domain of creative writing publication

8 PEN International, »Find Your Local Centre«, in: *PEN International* (2022).

9 R. Naqshbandi Naqshbandi, »Books Published by PEN Afghanistan«, in: personal communication by N. Nadim (April 2023).

10 Ārmānshahr, »Ārmānshahr Publishing«, in: *Open Asia* (2018).

11 Ārmānshahr, »Ārmānshahr Publishing«.

was diverse and decentralized. This openness can be viewed as a revolutionary phenomenon in the contemporary history of Afghanistan.

Increase in Weeklies and Magazines

New print facilities paved the way for weekly publications and magazines in Afghanistan, also located in the capital Kabul, although a slight number of local ones were also published in other big cities.

In the early 2000s, during the period before the rise of mass media and the internet, weeklies substantially influenced public opinion. People welcomed the weeklies as the symbol of freedom of speech by buying, reading, and discussing the current political issues. In Kabul, some weeklies such as *Haftanāmah-e Kābol*, *Bahār*, *Sadāy-e Mardom*, *Kelid*, *Morsal*, *Zanbel-e Gham*, as well as some monthly or occasional magazines were in demand. In addition to political notes and news, certain pages and columns of each publication were designated to literary content, mostly poetry.

For poets and writers, the weeklies were convenient platforms for sharing their works quickly and without any censorship or limitation. The partnership between the weekly papers and the writers affected Afghanistan's media language long-term. The terminology of journalism was gradually advanced by the writers and poets despite an initial resistance against new terms which could be perceived as Iranian words. Later, some radio and TV outlets recruited writers to improve the news language. *Tolo TV* was one of the pioneer broadcasters that recruited the most famous writer, Rahnaward Zaryāb, for the broadcasting language.

Literature Circles

Following the return of writers and poets and with the new socio-political relief after the Taliban, numerous literature circles emerged in the big cities of Kabul, Mazar-e Sharif, and Herat. Demand was high enough to organize formal and informal weekly and daily meetings. For instance, in Mazar-e Sharif, *Halqa-ye Zolf-e Yār* (a literary circle called *Ringlet of the Beloved*¹²) was holding daily meetings in the yard of the Blue Mosque located in the center of the city. Younger writers and poets could share their new creative pieces and receive feedback from the older generation. Young boys aged 14–20 were predominant among the attendants, whereas female writers were absent from the daily meeting (see image 01). Young female writers and poets could participate in joint meetings which took place in official public locations, e. g., the Mawlānā Khasta Public Library (see images 02 and 03). Female poets in Balkh later constituted another association called the Partaw Culture House where some writ-

12 Halqa is an allusion here.

ers and poets such as Farangis Sawgand, Nilufar Langar, Sadā Soltāni, Hadia Armaghān, and Farkhonda Rajabi improved their literary skills.

Active literature meetings were also held in Herat where young poets and writers, who were affected by the cultural atmosphere beyond the border in Iran, could practice their creative writings. *Anjoman-e Adabi-ye Herat* was the most popular one where two generations of writers could assemble.

In Kabul, some cultural organizations were setting weekly meetings for poets and writers. In places such as PEN Afghanistan, Ārmānshahr Foundation, and later Dorr-e Dari creative writers could share their new literary pieces and receive feedback and reviews. Khān-e Adabeyyāt Afghanistan (Afghanistan's Literature House) initiated the *Kabul Nights* literature program in 2008.¹³

Political Openness and Social Optimism

In addition to the technical factors discussed above, social hope and optimism – irrigated by political openness in the frame of democracy, which was initiated and supervised by the West predominantly – influenced the configuration of literature. This characteristic associated with other elements mentioned above, such as print technology and the return of writers, mainly shaped the *Literature of Hope* in the post-Taliban Afghanistan.

Afghanistan's literature, which was historically under the state's direct surveillance, could never escape the political narratives. Literature and creative writing suffered either under censorship or tough ideological and socio-political situations. However, the post-Taliban period can be viewed as one in which writers did not feel compelled to engage in ideological battles.

Social optimism and political freedom resulted in a stronger presence of women in society. Female writers could gradually join literary meetings and share their pieces, a freedom which had mostly dissolved in time of war. Some female writers who were previously active in Iran and Pakistan, returned to Afghanistan and encouraged the young generation of female writers. For instance, Mahboubā Ibrahimī, famous for her classical Ghazal returned to Kabul in 2007 after decades of living in Iran. In the same year, Fariba Haidari, well-known for her modern poetry skills, moved from Tehran to Herat. Similarly, Khalida Forough who had published several poetry collections in Pakistan began teaching literature at the University of Kabul after her repatriation.

In short, social groups that were marginalized in the times of conflict could benefit from the newly developed socio-political freedom by being active members of the society and creating their own narratives. Particularly, the presence of women

13 Farkhar, »Farkhar«, in: *Farkhar Blog* (2013).

and young girls in the field of literature was an unprecedented achievement. Female creative writers were testing their talents in different genres including classical, modern poetry, novel, and similar.

New Techniques and *Amore*

All points discussed above significantly influenced the post-Taliban Persian literature of Afghanistan. The return of poets and writers from exile as well as the emergence of a new generation of creative writers dramatically bridged the armed conflicts era and the promising bright future. The books published in the first decade of the current millennium show how Afghanistan's writers were optimistic about the future of the country. As mentioned in the introduction, the works created within this timeframe cannot be categorized as post-war literature because creative writers were reluctant to review armed conflicts and shape new narratives, but rather preferred to focus on the present and future and creating their own fantasy on the ruins of war. It might not be an exaggeration to assert that all literary works, particularly romantic pieces created by the new generation, were merely a manifesto of a promising utopia.

For more clarification, a brief insight into the works of the new generation of poets is presented in the following. For example, Ibrahim Amini, born in 1987 in the northern city of Mazar-e Sharif, was one of the prominent young poets in the 2000s. He published his first poetry collection in 2007 under the title *Waḡti Hawā-ye Cheshm-e Tu Rā Meh Gerefteh Bud* (*When the Weather in Your Eyes was Misty*), in which he offers an absolutely romantic approach to creative writing. He preferred to use the neo-Ghazal form in his works which were distinguishable from popular classical Ghazal. Although rhyme and rhythm are principal in both forms, the neo-Ghazal has a less sophisticated language and uses slang and daily vocabulary. In addition, contrary to the classical Ghazal, neo-Ghazal structure develops a perspective based on personal and everyday-life experiences. The poet Reza Mohammadi cited Hādi Sa'īd Keyāsari, an Iranian poet: »Ibrahim Amini's poems were reminding Hossein Monzawi's works with the same essence of madness, romance, and bitterness, but normally still unprofessional«. ¹⁴ Hossein Monzawi (1946–2004) was a prominent neo-Ghazal poet in Iran, described as »one of the most innovative and talented contemporary poets, whose poems reflect personal feelings and many principles of Romanticism«. ¹⁵

14 Reza Mohammadi, »Ghazalsarāy-e 'Āsi-ye Balkh« (The Uprising Ghazal Poet from Balkh), in: *Jadid Online* (4.1.2012).

15 Zahra Taleblou, »The Language of Image in Hossein Monzawi's Romantic Ghazals«, in: *Rhetoric and Grammar Studies* 10.18 (April 2020–21), pp. 223–252 (223).

New techniques and romantic motives in Amini's poems could demonstrate the wide gap between the former Resistance literature mainstreams and the new dynamic approach. He mirrored everyday life elements and wrote about terrestrial love. For instance, he wrote to his beloved:

»But you pass this alley like wind
You don't care for me as if I am a piece of stone, clay or a wood stick
but you know, maybe I have come to your home
The dust you sweep from the carpet is me!«¹⁶

One year later, he published the second poetry collection, *Naweshta-am Ke Khat Bezani* (I Wrote so You Could Cross Out) with 42 pieces, very similar to the previous work in terms of theme and template. It is significant to note that the new generation of poets from Balkh was taking first steps in neo-Ghazal and could confidently and progressively develop after Afif Bākhtari (1962–2017), a poet from the older generation, accompanied and encouraged them to try new language forms without fright. He even began writing neo-Ghazal himself, distancing himself furtherly from his peers.¹⁷

In Kabul, another poet from the same generation of creative writers was testing new techniques in Ghazal. Kāwa Jobrān, born in 1984 in Kabul, published his first poetry collection *Aftāb Ta'til* (*Sun Slam*) in 2009. He did not directly review the civil war in his work even though he experienced it in his childhood. Instead, he wrote amorous poems, which, compared to Amini's works, seemed tough, bitter, and sorrowful.

Although his poems are relatively disillusioning, they seem like a dialogue between two lovers with emotional fluctuations and frequencies between sadness and love.

»Without you, life is difficult, but slowly
This too shall pass, and I will get used to your absence, Mariam!
I wished I could have stayed in love with you
but the fate of this man was a different one.«¹⁸

Regarding his poems being thematically bitter and anxious, Jāwid Farhād, critic, noted in a review that Jobrān's works could be the reflection of his real-life expe-

16 For the original Persian script see appendix, poem 1.

17 Afif Bākhtari, »Sang wa setāra (Stone and Star)«, in: *Afif Bakhtari Blog* (2017).

18 Kāwa Jobrān, *Āftāb ta'til*, Kabul: PEN Afghanistan 2009, p. 59. For the original Persian script see appendix, poem 2.

rience in the capital where insurgency and violence was growing.¹⁹ Furthermore, Sayed Asef Hossaini's long modern poems were, alike, characterized by a structure in which tough political issues merged with personal intimacy. Coinciding with the re-emergence of suicide bombings in Kabul in 2007, he noted in one of his rare classical poems:

»You don't need to feel obliged to stay with me, my love,
to put up with my miseries so patiently, my love.
I am prepared to live with hate and fear of blowing up;
But you, a delicate crystal cup – how could you be, my love?
[...].«²⁰

The love and *amore* motive could be traced in the works of female writers as well. Mariam Meetra, born in 1992 in Baghlan province, began her creative writing in the late 2000s. In her first poetry collection, *Zendagi Dar Hāsheya (Living on Margin)*, Meetra courageously wrote about love, traditionally a taboo topic for female writers. In the poem *Wind Is Masculine*, she complained about the restrictive traditions of Afghan society:

»I hide myself
behind seven curtains
from my brother's suspicious gaze
who thinks
wind is masculine and
kisses my hair.«²¹

Apart from the theme and in contrast to her male peers who were engaged with the classical template of Ghazal and later neo-Ghazal, Meetra wrote modern poems with powerful use of words and structures. It appears that modern poetry, which was not restricted to rhyme and rhythm, was more welcomed by female writers who could benefit from the simplicity of language and the structure of such a format to express their thoughts and feelings.

In line with Kabul and Balkh, in the western city of Herat that borders with Iran, some male poets also wrote neo-Ghazal. Ruhol'amin Amini, born in 1966, was

19 Jāwid Farhād, »Gapi bā yak tarānasorāy-e terurist (A Conversation with a Terrorist Song-writer)«, in: *Khorasan Zameen* (3.12.2012).

20 Hossaini (2007) as cited in Zuzanna Olszewska, »Ghazal« (ed. by David J. Constantine and Helen Constantine), in: *Transplants* (1.1.2010), p. 159. For the original Persian script see appendix, poem 3.

21 Mariam Meetra, *Zendagi dar hāsheya (Living on Margin)*, Kabul: Khorasanian Association 2013, p. 15. For the original Persian script see appendix, poem 4.

greatly interested in neo-Ghazal but had a slightly different style to that of Amini in Balkh and Jobrān in Kabul. In terms of language style, he was closer to Iranian neo-Ghazal poets like Hossein Monzawi and Mohammad Ali Bahmani. Ibrahim Amini and Jobrān, who did not experience the migration to Iran, were distinguishably using local terms and phrases without keeping the literary language all that sophisticated.

However, as Ruhol'amin Amini describes, »the first decade of the post-Taliban was very important because it was a time to test how to integrate new elements into poetry«. ²² The first decade of the 2000s was also critical for writers and novelists who wanted to advance and investigate new paths in creative writing. Although poetry books numerically dominated the list of literary publications, a series of novels and short stories was also published after the Taliban collapse in 2001. Rahnaward Zaryāb (1944–2020), appreciated as the guru of modern storytelling of Afghanistan, published his novel *Golnār-o Āyina* (*Golnar and the Mirror*) in 2002. It is considered a leading book in terms of structure and nonlinear narration, so that some critics perceive it as a magic realist novel. However, Saburollāh Seyāhsang, in his review of the novel, stated that the work »could be a short story but was condemned to be a novel«, had it not been »overloaded by historical incidents«. ²³

However, many young novelists regarded the book as a pioneer masterpiece of storytelling and followed its style in their writings. The simplicity of language, imaginary scenes, and nonlinear narration inspired the new generation of writers. Although Zaryab wrote several books after *Golnār-o Āyina*, yet it remained a principal masterpiece, a work full of sentimental love dialogues between ordinary people, without complexities or sophisticated language.

Following Zaryab's novel, a dozen of short stories and novels written by young writers were published in Afghanistan and were well received. *Gorg-hā-ye Dawandar* (*The Wolves of Dowundar*) by Seyāmak Herawi, *Bādigārd* (*Bodyguard*) by Habib Sādeqi, *Shekar-e Ahu* (*Deer Hunting*) by Homayrā Qāderi, *Gomnāmi* (*Anonymity*) by Taqi Bakhtyāri, *Luhārān* by Kāwa Jobrān, *Nāshād* (*Unhappy*) by Mohammad Hossain Mohammadi, *Rāh-o Chāh* (*Road and Well*) by Khālid Nawisā, *Gelimbāf* (*The Kelim Weaver*) by Taqi Wāhedī are some of them.

In short, the literature of the first post-Taliban decade was a *Literature of Hope* and optimism that concentrated on social and personal themes rather than ideological ones. The *Literature of Hope* included personal intimacy, social issues, new literary techniques, and optimism, and did not suffer from censorship. Hence, it could considerably distance itself from traditional Islamic moral codes such as the appreciation of Jihad and martyrdom.

22 Ruhol'amin Amini, Television reportage »Tamās-hā«, in: *BBC Persian* (April 2023).

23 Saburollāh Seyāhsang, »Āyina-ye dar barābar-e golnār-o āyina (A Critique on Golnar-o Āyina)«, in: *Zendagi* (4.4.2003).

The *Literature of Hope* encompassed the young generation of women and men who experimented with new techniques and expressed their personal and romantic experiences. That was the manifesto of a promising utopia.

The Literature of War (2009–2021)

The second presidential elections in Afghanistan in 2009 can be considered as a turning point in the society that was going to leave behind the decades-long armed conflicts. The election – accompanied by mass corruption and fraud – led to social disappointment,²⁴ which resulted in the intensification of suicide attacks in big cities. Consequently, the glorious era of the *Literature of Hope* ended, and Afghanistan's *Literature of War* slowly emerged.

As an example, Jobrān's second book of poetry barely indicated how Afghanistan's society and literature were adjusting to a new situation. The book *Tarāna wa Terurist* (*Lyrics and Terrorist*) describes a metaphorical battlefield between art and terror, construction and destruction. The title was a metaphor for the confrontation of writers and terrorists in Kabul's everyday life. In one of the poems, Jobrān wrote to his beloved:

»I will bring a bunch of flowers as souvenirs
If I survive from suicide attacks.«²⁵

In addition to the elements discussed earlier, some major socio-political phenomena which strongly affected and characterized the literature after 2009 are listed below and discussed in the following subsections:

- intensification of war and suicide attacks
- extension of public sphere; café culture and digital platforms
- literature tendencies shifting to politics and power
- feminist literature
- desacralization of text

24 J. Borger/K. Connolly, »Evidence of Fraud as Hamid Karzai Passes Threshold in Afghan Poll«, in: *The Guardian* (8.9.2009).

25 Kāwa Jobrān, *Tarāna wa terurist*, Kabul: Amīrī 2012, p. 38. For the original Persian script see appendix, poem 5.

Intensification of War and Violence

The corrupted election resulted in an increase in violence and insecurity in Afghanistan. The state lost people's trust, and rival political groups challenged the legitimacy of the new government. Hamid Karzai, the winner of the game, was leading the country for five more years and wanted to keep the power or pass it to safe hands after 13 years.

Nevertheless, it is important to note that, above all, the Taliban insurgents benefited from the political disorder and intensified their brutal attacks to gain military achievements on the ground before 2014 when the international military mission was supposed to be terminated. The Taliban saw the deadline as the time of an absolute triumph.

Two scholars, Nils Weidmann and Michael Callen, have investigated the link between the election fraud and the rise of violence in Afghanistan. They note:

»[D]isaggregated violence and election results data from the 2009 Afghanistan presidential election provide empirical results consistent with the theory [...] that the relationship between violence and fraud follows an inverted U-shape and that loyalty networks of both incumbent and challenger react differently to the security situation on the ground.«²⁶

Therefore, in terms of security and political tension, Afghanistan was experiencing the most critical phase. The presidential palace – having lost its legitimacy in the election – tried to fill in the gap of social mistrust which was created by the companionship of cultural elites who had previously written about a promising utopia. This connection was amplified after 2014 in Ashraf Ghani's administration.

Violence and insecurity were mirrored in the works of writers and poets just as hope and optimism had been in the previous decade. Disappointment, ire, and frustration could be found in all new creative works. In a love piece, Mariam Meetra metaphorically called Kabul the saddest capital in the world.²⁷

»I'm standing on a street in the capital
It's raining
Kabul is the saddest city in the world
when I cry in her arms
I remember you
who left the city years ago.

26 N. B. Weidmann/M. Callen, »Violence and Election Fraud: Evidence from Afghanistan«, in: *British Journal of Political Science* 43.1 (January 2012), pp. 53–75 (p. 53).

27 Mariam Meetra, »Kābol ghamgintarin shahr-e jāhān ast« (Kabul Is the Saddest City in the World), in: *Weiter Schreiben.jetzt* (25.4.2023).

I feel as if this city isn't my motherland
 where I was born,
 so that I fear from its streets so much
 so that its trees do not take my loneliness seriously
 Tell me,
 Is the world still round?
 Is the world still the wideness of a street in the capital
 where no one can rest on its pavement?²⁸

Politization of Literature

As mentioned above, due to political failure and legitimacy crisis, the state sought a dynamic fellowship with cultural elites, especially poets and writers, to fill in the gap which was widened between the state and people. Such a cooperation seemed to be very direct and benefit-oriented. For instance, Mostafā Hazāra wrote a poem about General Abdul Raziq Achakzai, the Pashtun-ethnic Chief of Police in Kandahar Province who was killed by the Taliban on October 18, 2018.²⁹ Hazāra claimed that he was paid for the poem by the government. Indeed, writing a poem about a Pashtun general by a Hazāra poet could be viewed as a symbolic act of national solidarity that the state was making attempts to claim.

The interaction between the cultural elites and the power center was growing as security was deteriorating and political legitimacy was being increasingly challenged. For instance, on April 11, 2016, the office of Marshal Abdul Rashid Dostum, at the time Vice President and from the Uzbek ethnic group, organized an International Conference on 'Ali Shir Nawāyi, a Turkic-language poet. It was not merely a literary or cultural meeting but symbolically a platform for practicing power balance between Ashraf Ghani, the Pashtun president, and his deputy. It was the first time that an Uzbek could win the position in the Pashtun-dominated power structure in the contemporary history of Afghanistan. Ghani, who was challenged by other ethno-political groups, wanted to strongly affirm his coalition with the Uzbeks. At the inauguration ceremony, he remarked: »[O]ur commitment is the equality between one Afghan to another Afghan (citizen), and each language to another language.«³⁰ Marshal Dostum, in turn, spoke in a more pragmatic way and rather relevant to Afghanistan's politics: »Remember, you could not cross the streets near the

28 For the original Persian script see appendix, poem 6.

29 Mostafā Hazāra, »Jenrāl! Anduh-e tu boghzi shuda dar sina; sugnāma-ye barāy-e jenrāl raz-zāq (General! The mourning for you has become a lump in throat; an obituary for General Razak)«, in: *Shia News Association* (18.10.2018).

30 BBC, »Bozorgdāsht-e alishir nawāyi az mashāhir-e turktabār dar kākh-e reyāsātjomhuri-ye Afghānestān (Commemoration of Alishir Nawai, One of the Celebrities of Turkish Origin, in the Presidential Palace of Afghanistan)«, in: *BBC* (11.4.2016).

Presidential Palace [then]; we should appreciate this day. Mr. Doctor (Ghani), I assure you that we are honest people who do not accept coercion [and oppression].»³¹

The ethno-lingual conflict was not a new issue in Afghanistan's politics, however, it worsened when the central state, dominated by Pashtu-speaking Pashtuns, on the one hand followed an expansion strategy, and on the other hand had to create coalitions in the framework of a so-called democratic government. In this regard, there were at least three language-oriented fractions: a) Persian-speaking Hazāras and Tajiks, b) Turkic-speaking Uzbeks und Turkmens, and c) Pashtu-speaking Pashtuns. Other minor languages out of 45 local languages³² had to integrate themselves between one of the poles.

However, the politicization of literature was not only confined to the deal between Afghanistan's government and writers and poets, but was also embodied in the Iranian foreign policy. Although many Afghan poets and writers had been living in Iran for decades, Afghanistan's literature was not an object of interest for Iran before the 9/11 events of 2001. After the Western military intervention in Afghanistan, Iran invested in the cultural and political fields to keep its hegemony over the Persian speaking population in Afghanistan.

It can be argued that Iran invested in the Afghanistan cultural elites for two reasons: a) to keep its hegemony and the monopole of Persian Literature and b) to have leverage in Afghanistan politics.

Iran created a platform to penetrate the young elite's circles in Afghanistan through literature meetings. The cultural office of the Embassy of Iran was strongly involved in working with writers and poets. Moreover, they invited Afghan poets to visit Sayed Ali Khamenei, the Supreme Leader of the Islamic Republic of Iran in the last decade.³³ The only Iranian scholar of literature, Dr. Yaman Hekmat, started working as a lecturer at the university of Payam-e Noor in 2012 and later taught at the Faculty of Dari (Persian) Literature at Kabul University.³⁴

Surely, different reasons existed for the expansion of the socio-cultural segregation, such as the turbulent ethno-lingual clashes. As a result, the Pan-Persian term of ›Cultural Iran‹ was coined in the field of domestic politics, referring to the assumption that the identity of Persian speakers in the region belongs to a large common cultural heritage shared between Iran, Afghanistan, and Tajikistan. This led to the polarization of Persian language and parts of the society, and it increased Iran's

31 BBC, »Bozorgdāsh-t-e Alishir Nawāyi«.

32 Nigel J. R. Allan, »Defining Place and People in Afghanistan«, in: *Post-Soviet Geography and Economics* 42.8 (December 2001), pp. 545–560.

33 Farsnews, »Hozur-e shā'erān-e Afghānestān dar mahzar-e rahbar-e mo'azzam-e enqelāb« (Afghanistan Poets Visit the Supreme Leader of the Revolution)«, in: *Fars News* (13.7.2014).

34 Isna, »Didār wa goftgu bā yāmān hekmat (Meeting and conversation with Yāmān Hekmat)«, in: *Iranian Students' News Agency* (19.11.2019).

dominance over Afghanistan's Persian literature. Najib Bārwar, for instance, became famous for a poem he wrote about the concept of ›Cultural Iran‹:³⁵

»Wherever they draw a border, make a bridge
And talk about Tehran, Samarkand, and Sar-e Pol
[...]
A handful of soil from Bokhara and clay from Nishapur
Bring together to construct the ruins of Kabul.«³⁶

The language in Bārwar's poems is as combative and argumentative as the Resistance Literature against the Soviet Union's invasion. Bārwar used similar language, rhythm, and format against those who assumedly wanted to distinguish Dari from Persian and politically isolate Persian speakers in Afghanistan.

The socio-political segregation and disaggregation can be viewed as the result of political failure and the government's Pashtun-oriented policies, which were amplified after 2014 by Ashraf Ghani. The rise in insurgents' attacks on civilians and the weakness of the political establishment to cease the fire resulted in increased ethnolinguistic conflicts in Afghanistan. At the same time, Iran was exploring ways to expand its cultural hegemony over Afghanistan. Through dynamic collaboration, Iran constructed tight connections with Afghan literary elites and praised those poets who were writing for the Cultural Iran, regardless of the quality of the works.

Consequently, the tendency of literature elites to political power gradually led to the creation of a large number of low-quality works which could be considered somewhat anxious responses to political fluctuations, and they lacked appropriate literary aesthetic, epistemic capacity, and some social values in terms of social cohesion and solidarity.

Public Sphere: Café Culture and Digital Platforms

In the 2010s, the expansion of the public sphere in Kabul and other big cities dramatically promoted social changes in the country. The young post-Taliban generation began experiencing a new lifestyle, a part of which was the Café Culture. Although an exact number of cafés is unknown, in Kabul, for instance, within a short time, numerous cafés emerged, especially in the western part of the Capital, which hosted young elites including creative writers. For instance, Taj Begom café-restaurant in the Pol-e Sorkh district was a lounge for evening meetings of young politicians, writers, poets, journalist, and activists.

35 Najib Bārwar, *Nām-e dīgar-e kābol (The other Name of Kabul)*, Kabul: Barg Publications 2014, p. 9.

36 For the original Persian script see appendix, poem 7.

Based on Jürgen Habermas, cafés became places where people could talk about everyday life issues without any restrictions. Habermas said:

»By public sphere we mean, first of all, a realm of our social life in which such a thing as public opinion can be formed. Access to the public sphere is open in principle to all citizens. Citizens act as a public when they deal with matters of general interest without being subject to coercion.«³⁷

Formerly, common places such as mosques and even cultural centers were under control of certain groups. The Café Culture brought about change and pluralized cultural hubs so that readings took place in different cafés rather than exclusively in two or three places.

In line with the expansion of physical public places in Afghanistan, the internet provided a virtual space for social and cultural debates. Digital platforms can be defined as a public sphere where people can communicate and discuss common topics. »*The Transformation of Public Sphere* (Habermas, 1989) traced the history of the phenomenon from the eighteenth-century salons to the contemporary physical or virtual spaces where citizens partake in conversation regarding the common good.«³⁸

The introduction of 3G internet service in 2012 played such a significant role in the country that, until 2018, more than 10 percent of the population was online and partook in social media activities, comparing to 0.1 percent in 2004.³⁹ From the beginning, Facebook was the most popular social media platform in Afghanistan. The number of Afghanistan-based users reached 2,6 million in 2016, out of which 86 percent were male and 14 percent female.⁴⁰

However, the extension of the public sphere in both physical and virtual spaces provided writers with an unprecedented opportunity to share their works and benefit from professional exchanges. Moreover, the internet facilitated more accessibility to new cultural resources beyond the borders so that many digital platforms enabled young writers and poets to have direct access to new literary works written by Iranians and get familiar with up-to-date techniques and language changes.

37 Ari Adut, »A Theory of the Public Sphere«, in: *Sociological Theory* 30.4 (December 2012), pp. 238–262 (p. 239).

38 Adut, »A Theory of the Public Sphere«.

39 Sayed Asef Hossaini, »How Social Media Is Changing Afghan Society«, in: *Heinrich Boell Foundation* (14.2.2018). In January 2023, Afghanistan was home to 3.15 million social media users, and 26.95 million cellular mobile connections were active in Afghanistan in early 2023. Cf. S. Kemp, »Digital 2023: Afghanistan«, in: *datareportal* (13.2.2023).

40 Hossaini, »How Social Media Is Changing Afghan Society«.

Flourishing Feminist Literature: Talking about Womens Issues

It is significant to note that women's literature developed in Afghanistan in the second decade of the 21st century. In the first decade, female writers were reluctant to express their thoughts. Although there might be various socio-political reasons behind the phenomenon, the most important one is arguably the fact that women were still facing traditional restrictions, even though the Taliban regime had collapsed. Women of the cultural elite were particularly in danger if they joined public events. For instance, two young female presenters were killed in Kabul: Shaymā Rezāyi, the presenter of *Tolo TV*, was killed in May 2005, and Shakibā Sānga Āmāj, the presenter of *Shemshad* private TV, was killed in June 2007.

Hence, it can be argued that in the early years after the collapse of the Taliban regime, women were still restricted by harsh moral codes derived from tradition and religion. As a result, they preferred to take only cautious steps in their social life.

However, in the 2010s, female writers gradually secured their presence in public, which was very substantial for the flourishing feminist literature. In addition to the reason noted above, there were at least two more factors that affected the configuration of feminist literature in Afghanistan: a) the return of female writers from other countries, especially from Iran, and b) the emergence of Generation Z in Afghanistan.⁴¹

Despite the increasing insecurity in the country, many Afghan refugees who did not return to Afghanistan in the 2000s out of fear did return in the 2010s, and, as a result, the population of Kabul and other big cities drastically grew. The repatriation of female writers and their presence in literary events challenged the male-dominated society where a lack of serious discussions of women issues was prevalent. By writing for numerous digital and print magazines, female writers participated in the up-to-date feminist debates. In addition, they shared their literary experiences regarding form and technique with their peers in Afghanistan. For instance, Basigol Sharifi began writing critiques of women's works. In her article *Taboo Breach of the Works of Female Poets in Afghanistan* she started a new tradition of ›Women for Women Critique‹. She investigated how female poets challenged traditional taboo terms and concepts in Afghanistan. Moreover, Sharifi discussed how female writers could liberate their poems from restricted classical formats, characteristic of masculinity and patriarchy. She noted:

»Patriarchy in the eastern society (meant Iran and Afghanistan), has principally influenced the form of poetry and made it masculine. The firmness and certainty

41 »Generation Z« refers to the generation born between 1997–2012, following millennials. This generation »has been raised on the internet and social media«, cf. A. Meola, »Generation Z News: Latest Characteristics, Research, and Facts«, in: *Insider Intelligence* (1.1.2023).

in the classical formats like Ghazal and Masnavi are derived from this characteristic. This is a masculine characteristic in poetry that conveys its own specific aesthetic [...].⁴²

Hence, it can be argued that for this reason female creative writers used modern formats which lacked rhythm and rhyme restrictions.

Moreover, girls from the Generation Z who were born or grew up after the Taliban regime, and experienced a new western-oriented lifestyle greatly influenced the development of feminist literature. Unlike the former generation, they were less cautious in breaching social taboos of creative writing. For example, the works of Tamannā Mehrzād (born 1998), Mazdā Mehrgān (born 1999), and Lima Āfshid (born 1996) express a strong radical feminist approach toward creative writing. For instance, Lima Afshid portrayed in one of her poems a female combatant who was fighting between fear and hope, against »a city which was occupied by criminals«:

»Oh, Mrs. commandant, don't lose the war
even though, chance was not on your side, this time
order your exhausted soldiers
to retreat, oh girl
[...]
Take control of your life
and destroy its coldness
your eyes are so captivating!
and your body is itself a nuclear bomb.«⁴³

The Gen Z female writers enjoyed all benefits including physical and virtual public presence, accessibility to new literature, a conventional education etc., which assisted them in remarkably enhancing the quality of their works.

There were countless stunning feminist pieces in the works of Sadā Soltāni, Fatema Rushan, Mariam Meetra, Karima Shabrang, Tamannā Mehrzād, Mozhgān Farāmanesh, Mahtāb Sāhel, Zahrā Suresrāfīl, Mārāl Tāheri, Mazdā Mehrgān, Shamim Forutan, and many others.

It must be noted that in the 2010s, few novels which could be characterized as feminist works were written. Nāhid Mehrgān's novel *Bogzar Barāyat Benawisam* (*Let Me Write to You*) was the story of two teenage girls who suffered bitter fate caused by forced marriages.

42 Basigol Sharifi, »Negāhi ba tābushekani-ye she'r-e mo'āser-e zanān-e Afghānistān (A Look at the Taboo Breach in Works of Female Poets of Afghanistan)«, in: *Nimrokh* (10.12.2018).

43 Āfshid as cited in 'Ādela Ādhin, »Lima Āfshid. shā'eri ke shahrash dar inhisār-e jāni-hāst (Lima Āfshid. A Poet Whose City Is Exclusively Owned by the Criminals)«, in: *Nimrokh Media* (20.10.2021). For the original Persian script see appendix, poem 8.

Khosraw Māni's novel *Khāb-bidāri-ye Haft Zan* (*The Hypnagogia of Seven Women*) narrates the stories of a group of elite women in a utopian Kabul and their reactions to the lynching of an innocent woman in the capital in daylight. In the article *The Embodiment of Utopia from the Depth of Dystopia; a Review on the Hypnagogia of Seven Women*, Zahra Mousavi, critic, considers the novel a feminist piece of work created by a man, an opinion shared by some other critics as well, even though some believe that the author was not fully convincing to discover psychological characteristics of women and re-create them in his novel's female personages. However, Mousavi notes:

»In his work, Mani is the narrator of women's life in a utopia (peaceful Kabul). He is talking about those women who are ›self-sufficient‹, high-flying, independent and dynamic. The book construes a world which is impossible and inaccessible, and a costly taboo for women who are captive in the circle of superstitions, darkness, and dependency in today's Kabul.«⁴⁴

Desacralization of Text

In the 2010s, Afghanistan's Persian literature was no longer as conservative as it was during the resistance movement against the Soviet invasion in the 1980s or even in the 2000s. The young generation of creative writers that emerged in the second decade radically challenged all conventional moral codes and those traditional and religious concepts which, from their perspective, were responsible for a four-decade long conflict in the country. Young writers and poets not only criticized the Taliban but also those who were responsible for the society's collapse. For instance, Zobair Rezwan boldly named his poetry book *You are Beautiful like Kabul before the Jihad War*, which challenged the holiness of Jihad that glorified the mojahedin who fought against the Soviet Union and were currently in power.

After the presidential elections in 2014 which were accompanied by »wide systemic electoral fraud«,⁴⁵ Afghanistan's people were confronted with unmeasurable brutality of the Taliban fighters on the one hand, and wide-spread corruption in the government of the Islamic Republic on the other. The disappointment and frustration of the cultural elites concerning the situation moved beyond all socio-political establishments. Creative writers' orthodox approach toward devaluation of religious concepts can be viewed as a counter-narrative against the mainstream narrative of bloodshed and violence between the Islamic militant group and the Islamic corrupt state.

44 Zahrā Mousavi, »Tajassod-e yutopeyā; az a'māq-e destupeyā: Makthi bar khābidari-ye haft zan« (*The Embodiment of Utopia, from the Depths of Dystopia: a Pause on the Hypnagogia of Seven Women*)«, in: *Nebesth* (15.9.2018).

45 J. Goldstein, »E. U. Confirms Wide Fraud in Afghan Presidential Runoff Election«, in: *The New York Times* (16.12.2014).

Ramin Mazhar's famous *Masnavi* poem can be considered a manifesto of such a challenging state of affairs. Mazhar wrote the amorous poem after his friend, Samim Faramarz, a 28-year-old journalist, was killed by a Taliban suicide attacker in 2018. Some phrases of his monolog with his beloved are as below:

»Every step, every destination, I love you.
To spite the murderous traditions, I love you.
You are pious, your kisses are your prayer.
You are different, your kisses are your protest.
You are not afraid of love, of hope, of tomorrow.
I kiss you amid the Taliban, you are not afraid!«⁴⁶

»I kiss you in the corner of the mosque, and you don't tremble
In the midst of the wild scent of elder, you don't tremble
[...]
I kiss you amid anger and mourning.
You kiss me in the crowd of suicide attackers.
You kiss me in the mourning gatherings.
I kiss you to spite the killer Fatwas.«⁴⁷

Because of the lack of formal censorship in Afghanistan, a similar desacralization approach to text could be observed in the literary works of some other poets and writers, such as Amān Poyāmak, Mazdā Mehrgān, Hārūn Behyār, Ikrām Basir, Rāmin Arabnezhād, Ahmad Behrād, Mehdi Sarbāz, Bahrām Himā, Zobayr Rezwān, and others.

Moreover, such a development can be similarly traced in a number of story books. For instance, Nāhid Mehrgān uses in her novel sexual descriptions which were forbidden according to social and religious moral codes, such as sexual phrases that describe how women and girls were verbally abused even in their own private sphere in Afghanistan's society:

»Elnaz raised her left hand and showed the scars and in an aggressive tone said: you wanted to see this? after he f*cked me, he punched my wrist to break the bangles. His tone reminds me of your uncle's voice when he threatens me: do you do what I say or I come and f*ck your p*ssy?«⁴⁸

46 M. Mashal/F. Faizi, »A Valentine in Uncertain Times: ›I Kiss You Amid the Taliban«, in: *The New York Times* (14.2.2019).

47 For the original Persian script see appendix, poem 9.

48 Nāhid Mehrgān, *Let Me Write to You*, Hamburg: Nebesht Press 2017, p. 118.

Similarly, Khosraw Māni incorporates taboo phrases and concepts in his novel. For example, he described how a female character masturbated or slept with another woman for the first time.

Conclusion

The aim of this article was to briefly investigate the development of Persian literature in Afghanistan from the collapse of the Taliban regime in 2001 until the collapse of the Islamic Republic of Afghanistan in 2021. Afghanistan's literature, which was historically affected by war, focused on new social issues in the 2000s and explored new themes as well as literary forms and techniques, before returning again to the *Literature of War* in the 2010s due to the increase in insecurity and political failure.

This article discussed how young writers and poets, particularly of the Generation Z, were able to breach taboos and move beyond the borders of tradition and religion to construct their own secular and desacralized narratives.

The unprecedented development of literature in these two decades could be seen as revolutionary in the contemporary history of Afghanistan's literature, during which numerous literary books were published without censorship, and some genres like film script writing and satire writing flourished. Moreover, some remarkable works like the philosophical-oriented story of *Watanhā-ye Ādam (Human Homelands)*, written by Naqib Arwin, challenged the concept of life and death, morality, and violence in time of war.

It must be noted that this research lacked access to organized and up to date information such as the rate of publications, books etc. due to the absence of databases. Hence, this article may be used as a methodological framework and basis for more investigative and comprehensive research.

Finally, it should be mentioned that the ›golden era‹ of Afghanistan's literature was not limited to Persian language. Other local languages like Pashtu and Uzbeki advanced and flourished as well, and their literature requires separate extensive studies.

Appendix

Table 1: The number of publishers by cities.

Kabul	Mazar-e Sharif	Herat
1) Amiri	1) Barg	1) Ān
2) Ārmānshahr Foundation	2) Ofoq-e Fardā	2) Ahrāri
3) 'Āzem	3) Thaqāfat	3) Fāzeli
4) Bayhaqi		4) Javān
5) Bonyād-e Andishah		5) Mo' meni
6) Budā		6) Qods
7) Dāneshgāh		
8) 'Erfān		
9) 'Eqra'		
10) Hamidi		
11) Eqbāl		
12) Kāteb		
13) Khāwar		
14) Khayyām		
15) Maqsudi		
16) Mostaqbal		
17) No' māni		
18) Negār		
19) Nawisā		
20) Parand		
21) PEN Afghanistan		
22) Sa'id		
23) Salāmat		
24) Tāk		
25) Tamaddon-e Sharq		
26) Wāzha		
27) Zaryāb		

Poems in Original Persian Script

Poem 1

اما به سان باد از این کوچه می‌روی
ما را خیال سنگ و گل و چوب می‌کنی
شاید منم که آمده‌ام خانه شما
آن گرد و خاک فرش که جاروب می‌کنی.

Poem 2

بدونت زنده‌گی سخت است می‌دانم، ولی کم‌کم
زمان تغییر خواهد کرد، عادت می‌کنم، مریم!
دل‌م می‌خواست عمری در کنار ت عاشقت باشم
و لیکن چیز دیگر بود در تقدیر این آدم.

Poem 3

دیگر لزومی ندارد پیشم بمانی عزیزم
با غصه هایم بسازی با مهر بانی عزیزم
من می‌توانم بمانم با انفجار و تنفر
اما تو جامی، بلوری، کی می‌توانی عزیزم؟!

Poem 4

از نگاه مشکوک برادرم
در لای هفت پرده
پنهان می‌شوم
که فکر می‌کند
باد مذکر است
و گیسوان مرا
می‌بوسد.

Poem 5

یک شاخه گل برایت سوغات خواهم آورد
آن هم اگر نمردم از دست انتحاری.

Poem 6

کنار خیابانی ایستاده‌ام در پایتخت
باران می‌بارد
کابل، غمگین‌ترین شهر جهان است
وقتی در آغوشش می‌گیریم
تو را به خاطر می‌آورم
که سال‌هاست از این‌جا رفته‌ی
انگار این شهر
زادگاه مادری‌ام نیست
که این‌قدر از خیابان‌هایش می‌ترسم
که درخت‌هایش تنهایی‌ام را جدی نمی‌گیرند
به من بگو
جهان هنوز دایره‌یست؟
جهان مساحت خیابانی‌ست در پایتخت؟
که نمی‌شود روی سنگفرش‌هایش دراز بکشی.

Poem 7

هرکجا مرز کشیدند، شما پل بز نید
حرف تهران و سمرقند و سرپل بز نید
[...]
مشتی از خاک بخارا و گل از نیشابور
با هم آرید و به مخروطه کابل بز نید.

Poem 8

بانو فرمانده، شکست نخور
شانس این بار با تو دشمن بود
جان ته مانده سپاهت را
بده فرمان پسر روی دختر
[...]
بر سر زندگی فرود آی و
منهدم کن وجود سردش را
چشم‌هایت سگان هار استند
بدنت بمب هستوی دختر.

Poem 9

دم به دم و منزل به منزل دوستت دارم
بر ضد سنت‌های قاتل دوستت دارم
تو مومن استی و نمازت بوسه‌هایت است
تو فرق داری، اعتراضت بوسه‌هایت است
از عشق، از امید، از فردا نمی‌ترسی
می‌بوسمت در بین طالب‌ها نمی‌ترسی
می‌بوسمت در گوشه‌ی مسجد نمی‌لرزی
در بین عطر وحشی سنجد... نمی‌لرزی
[...]
می‌بوسمت در بین بغض و سوگواری‌ها
می‌بوسی‌ام در دار و گیر انتحاری‌ها
می‌بوسی‌ام در سوگواری‌ها و محفل‌ها
می‌بوسمت بر ضد فتواهای قاتل‌ها.

Bibliography

Ādhin, 'Ādela: »Līma Āfshid. shā'eri ke shahrash dar inhisār-e jāni-hāst (Lima Āfshid. A Poet Whose City Is Exclusively Owned by the Criminals)«, in: *Nimrokh Me-Adut*, Ari: »A Theory of the Public Sphere«, in: *Sociological Theory* 30.4 (December 2012), pp. 238–262.

- dia* (20.10.2021), <http://nimrokhmedia.com/2021/10/20/lima-afshid-story> (last access 6.7.2023).
- Allan, Nigel J. R.: »Defining Place and People in Afghanistan«, in: *Post-Soviet Geography and Economics* 42.8 (December 2001), pp. 545–560.
- Amini, Ruhol'amin: Television reportage »Tamās-hā«, in: *BBC Persian* (April 2023), youtu.be/Me6mkBFEbng (last access 5.7.2023).
- Ārmānshahr: »Ārmānshahr Publishing«, in: *Open Asia* (2018), <http://openasia.org/armanshahr-publishing> (last access 6.7.2023).
- ‘Āsi, ‘Abdol Qahhār: »Az jazira-ye khun (marthiyya-hā-ye barāy-e kābol) (From the Island of Blood [An Elegy for Kabul])«, Kabul 1992.
- Bākhtari, Afif: »Sang wa setāra (Stone and Star)«, in: *Afif Bakhtari Blog* (2017), <http://www.afifbakhtari.blogfa.com> (last access 5.7.2023).
- Bārwar, Najib: *Nām-e dīgar-e kābol (The other Name of Kabul)*, Kabul: Barg Publications 2014.
- BBC: »Bozorgdāsht-e Alishir Nawāyi az mashāhir-e turktabār dar kākh-e reyāsatsjmhuri-ye Afghānestān (Commemoration of Alishir Nawai, One of the Celebrities of Turkish Origin, in the Presidential Palace of Afghanistan)«, in: *BBC* (11.4.2016), http://www.bbc.com/persian/afghanistan/2016/04/160411_zs_ali_shir_nawayee_gathering_kabul (last access 6.7.2023).
- Borger, J./K. Connolly: »Evidence of Fraud as Hamid Karzai Passes Threshold in Afghan Poll«, in: *The Guardian* (8.9.2009), <http://www.theguardian.com/world/2009/sep/08/hamid-karzai-afghan-election-fraud> (last access 5.7.2023).
- Farhād, Jāwid: »Gapi bā yak tarānasorāy-e terurist (A Conversation with a Terrorist Songwriter)«, in: *Khorasan Zameen* (3.12.2012), <http://www.khorasanzameen.net/php/read.php?id=1456> (last access 5.7.2023).
- Farkhar: »Farkhar«, in: *Farkhar Blog* (2013), <http://farkhar.blogfa.com> (last access 26.6.2023).
- Farsnews: »Hozur-e shā‘erān-e Afghānestān dar mahzar-e rahbar-e mo‘azzam-e enqelāb« (Afghanistan Poets Visit the Supreme Leader of the Revolution)«, in: *Fars News* (13.7.2014), <http://www.farsnews.ir/news/13930422000230> (last access 6.7.2023).
- Goldstein, J.: »E. U. Confirms Wide Fraud in Afghan Presidential Runoff Election«, in: *The New York Times* (16.12.2014), <http://www.nytimes.com/2014/12/17/world/asia/afghan-voting-fraud-detailed-in-new-report.html> (last access 6.7.2023).
- Hazāra, Mostafā: »Jenrāl! Anduh-e tu boghzi shuda dar sina; sugnāma-ye barāy-e jenrāl razzāq (General! The mourning for you has become a lump in throat; an obituary for General Razak)«, in: *Shia News Association* (18.10.2018), <http://af.shafaqna.com/FA/295364> (last access 6.7.2023).
- Hossaini, Sayed Asef: »How Social Media Is Changing Afghan Society«, in: *Heinrich Boell Foundation* (14.2.2018), <http://www.boell.de/en/2018/02/07/you-are-what-you-share-how-social-media-changing-afghan-society> (last access 5.7.2023).

- Isna: »Didār wa goftgu bā yāmān hekmat (Meeting and conversation with Yāmān Hekmat)«, in: *Iranian Students' News Agency* (19.11.2019), isna.ir/xdDHZH (last access 6.7.2023).
- Jobrān, Kāwa: *Āftāb ta 'til*. Kabul: PEN Afghanistan 2009.
- Jobrān, Kāwa: *Tarāna wa terurist*. Kabul: Amīrī 2012.
- Kāzemi, Mohammad Kāzem: »'Āsi dar irān«, in: *Kabul Nath* (1.10.2014), http://www.kabulnath.de/Sal-e-Dhaoum/Shoumare_225/ustad%20kazem%20e%20kazem i.html (last access 29.6.2023).
- Kemp, S.: »Digital 2023: Afghanistan«, in: *datareportal* (13.2.2023), <http://datareportal.com/reports/digital-2023-afghanistan#:~:text=Data%20published%20in%20Meta's%20advertising,in%20Afghanistan%20in%20early%202023> (last access 6.7.2023).
- Mashal, M./F. Faizi: »A Valentine in Uncertain Times: I Kiss You Amid the Taliban«, in: *The New York Times* (14.2.2019), <http://www.nytimes.com/2019/02/14/world/asia/afghanistan-taliban-freedom-relationships.html> (last access 6.7.2023).
- McGuire, Matt: »When the War Is Over, Literature Can Help Us Make Sense of It All«, in: *The Conversation* (5.10.2014), <http://theconversation.com/when-the-war-is-over-literature-can-help-us-make-sense-of-it-all-32424> (last access 21.6.2023).
- Meetra, Mariam: *Zendagi dar hāsheya* (Living on Margin), Kabul: Khorasanian Association 2013.
- Meetra, Mariam: »Kābol ghamgintarin shahr-e jahān ast« (Kabul Is the Saddest City in the World), in: *Weiter Schreiben.jetzt* (25.4.2023), <http://weeterschreiben.jetzt/texte/mariam-meetra-kabul-traurigste-stadt-der-welt/?version=original> (last access 5.7.2023).
- Mehrgān, Nāhid: *Let Me Write to You*, Hamburg: Nebesht Press 2017.
- Meola, A.: »Generation Z News: Latest Characteristics, Research, and Facts«, in: *Insider Intelligence* (1.1.2023), <http://www.insiderintelligence.com/insights/generation-z-facts> (last access 6.7.2023).
- Mohammadi, Reza: »Ghazalsarāy-e 'Āsi-ye Balkh« (The Uprising Ghazal Poet from Balkh), in: *Jadid Online* (4.1.2012), http://www.jadidonline.com/story/04012011/frnk/amini_balkh_poet (last access 29.6.2023).
- Musawī, Zahrā: »Tajassod-e yutopeyā; az a' māq-e destupeyā: Makthi bar khābidariye haft zan« (The Embodiment of Utopia, from the Depths of Dystopia: a Pause on the Hypnagogia of Seven Women)«, in: *Nebesht* (15.9.2018), <http://nebesht.com/review-the-insomnia-of-seven-women-zahra-mousavi> (last access 6.7.2022).
- Naqshbandi, R.: »Books Published by PEN Afghanistan«, in: *Personal Communication by N. Nadim* (April 2023).
- Olszewska, Zuzanna: »Ghazal« (ed. by David J. Constantine and Helen Constantine), in: *Transplants* (1.1.2010), p. 159.

- OpenPR: »Heidelberg eröffnet Ausbildungszentrum in Kabul, Afghanistan«, in: *OpenPR* (1.1.2004), <http://www.openpr.de/news/24042/Heidelberg-eroeffnet-Ausbildungszentrum-in-Kabul-Afghanistan.html> (last access 21.6.2023).
- PEN International: »Find Your Local Centre«, in: *PEN International* (2022), <http://www.pen-international.org/find-your-centre> (last access 5.7.2023).
- Seyāhsang, Saburollāh: »Āyina-ye dar barābar-e golvār-o āyina (A Critique on Golvār-o Āyina)«, in: *Zendagi* (4.4.2003). http://www.zendagi.com/new_page_781.htm (last access 5.7.2023).
- Sharifi, Basigol: »Negāhi ba tābushekani-ye she'r-e mo'āser-e zanān-e Afghanistan (A Look at the Taboo Breach in Works of Female Poets of Afghanistan)«, in: *Nim-rokh* (10.12.2018), shorturl.at/bKPWY (last access 6.7.2023).
- Taleblou, Zahra: »The Language of Image in Hossein Monzawi's Romantic Ghazals«, in: *Rhetoric and Grammar Studies* 10.18 (April 2020–21), pp. 223–252.
- Weidmann, N. B./M. Callen: »Violence and Election Fraud: Evidence from Afghanistan«, in: *British Journal of Political Science* 43.1 (January 2012), pp. 53–75.

Hazara-Perspektiven auf das ethnische Miteinander in Afghanistan

Das Spannungsverhältnis zwischen Sprache, Identität und Politik

Beatrice Lipani

Einleitung

Was sagt die Sprache, die wir verwenden, über unsere Vorstellungen aus? *Alles*, wäre die Antwort der kognitiven Linguistik, die sich mit der Sprache als der greifbaren Manifestation unserer kognitiven Strukturen befasst. Afghanistan befindet sich seit einem halben Jahrhundert in Kriegszuständen unterschiedlicher Intensität. In der jüngsten Vergangenheit, insbesondere seit der erneuten Taliban-Machtübernahme 2021, kommt es verstärkt zu wissenschaftlichen und laienhaften Bemühungen zur Ermittlung potentieller Ursachen für den seltsamen Verlauf der modernen afghanischen Geschichte. Bei all der neu geweckten Aufmerksamkeit bleibt die sprachliche Dimension allgemein – und die kognitiv-linguistische erst recht – allerdings weitgehend unerforscht.

Zugegebenermaßen liegt die Entstehung der kognitiven Linguistik als interdisziplinärer Perspektive auf den komplexen Forschungsgegenstand Sprache und damit die Erforschung des Verhältnisses zwischen Denken, Sprache und Handeln erst einige Jahrzehnte zurück. Außerhalb Afghanistans stellt die wissenschaftliche Randständigkeit der größeren Sprachen Afghanistans außerdem eine erhebliche Hürde dar, sodass diejenigen, die sich etwa mit der regionalen Politik auskennen, oftmals keine sprachwissenschaftlichen Überlegungen anstellen können. Daher ist es unter anderem Aufgabe der Iranistik, zu deren Schlüsselkompetenzen es gehört, einen interdisziplinären Zugang prinzipiell zu sämtlichen Dimensionen der afghanischen Realität zu suchen, diese Hürde zu überwinden. Das Bewusstsein über diesen Forschungsbedarf bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags.

Hinsichtlich der Herangehensweise an die genannte Herausforderung versucht der vorliegende Beitrag, Afghanistan möglichst von innen zu betrachten. Afghanistan kann wissenschaftlich nur als imaginäre Summe sämtlicher in afghanischen und internationalen Afghanistan-bezogenen Diskursen vertretenen und vertretba-

ren Perspektiven behandelt werden. Mit sämtlichen möglichen Perspektiven hinreichend vertraut zu sein setzt ein enorm breites und zugleich äußerst spezialisiertes Kompetenzspektrum voraus, und selbst in diesem unwahrscheinlichen Szenario lässt sich die gesamte Komplexität Afghanistans kaum in einem einzelnen Zeitungsartikel oder in einer Forschungsarbeit erfassen. In dieser vielfältigen Perspektivenlandschaft identifiziert dieser Beitrag dominante und subalterne Perspektiven. Erstere sind dabei hauptsächlich an unmittelbar international-politischen Fragen orientiert und repräsentieren keine der unzähligen gelebten Mikrorealitäten. Letztere reflektieren individuellere, lokal und sozialstrukturell spezifischere Wahrnehmungen. Subalterne Diskurse sind dank ihrer flacheren Hierarchien und leichteren Zugänglichkeit auf *grassroots*-Ebene besonders dynamisch und können wertvolle Einblicke in Aspekte gesellschaftspolitischer Verhältnisse und Anliegen gewähren, die es oftmals nicht in dominante Diskurse schaffen.

Im vorliegenden Artikel wird eine solche Perspektive eingenommen, um zumindest eine emische Realität Afghanistans zu repräsentieren und einen authentischen Zugang zum Forschungsgegenstand zu finden, der kontroverse Dimensionen des Landes mit einbezieht. Innerhalb der sich nach wie vor nicht nur sprachlich, sondern auch geographisch, kulturell, konfessionell und hinsichtlich der Lebens-, Staats-, Gerechtigkeits- und Gesellschaftsvorstellungen sowie der Verhältnisse in urbanen und ländlichen Kontexten stark fragmentierten Gesellschaft Afghanistans beschäftigt sich der vorliegende Beitrag mit Diskursen, die innerhalb der ethnischen Gruppe der Hazara geführt werden. Dieser primäre Impulskorpus wird gewählt, da diese Gemeinschaft in den letzten Jahrzehnten in der afghanischen Gesellschaft und in der Diaspora-Gemeinschaft in Form von Aktivismus, Journalismus und wissenschaftlicher Forschung zunehmend aktiv und vernetzt gewesen ist.

Ein weiterer Grund liegt in der Herausbildung und Artikulierung einer gemeinsamen Hazara-Identität, die historisch nach der Saur-Revolution von 1978 und insbesondere mit der Gründung der Hezb-e Wahdat 1989 zu verorten ist.

Diese Identität vereint die ethnische Gruppe jenseits ihrer internen sprachlichen, konfessionellen und ideologischen Unterschiede, geographischen Barrieren und historischen Fragmentierung auf der Grundlage einer kollektiven Erinnerung an gemeinsame Traumata.¹ Dabei wird das Ziel verfolgt, anhand einer Kontextua-

1 Vgl. u.a. Sayed Askar Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, Surrey: Curzon 1998, S. 189; Conrad Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin: Dietrich Reimer 2003, S. 482; Niamatullah Ibrahim, *Shift and Drift in Hazara Ethnic Consciousness: The Impact of Conflict and Migration* (Crossroads Asia Working Paper Series 5), Bonn: o. V. 2012, S. 1, 8 und 16; Raghav Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan. Political Islam and the Rise of Ethno-politics 1992–1996*, London [u.a.]: Routledge 2020, S. 34; Rabia Khan hat 2020 in ihrer hier zitierten Doktorarbeit zur Hazara-Identität die Rolle der Erinnerung ebenfalls umfassend diskutiert.

lisierung und kognitiv-linguistischen Diskussion sprachbezogener Diskursgegenstände das Spannungsverhältnis zwischen Sprache, Identität und Politik sowie insbesondere die Reichweite der Implikationen und Aussagekraft von auf den ersten Blick sprachlichen Debatten für das interethnische Miteinander, die nationale Identität und die Politik Afghanistans zu durchleuchten.

Zugang zu den relevanten Hazara-Diskursen findet der vorliegende Beitrag primär durch wissenschaftliche Publikationen von Hazara-Autoren zum interethnischen Miteinander in Afghanistan, durch wissenschaftliche Publikationen, die solche Diskurse wiedergeben, durch Berichte von Hazara-Journalisten, relevante Social-Media-Inhalte und sonstige Online-Veröffentlichungen von Diskursteilnehmern sowie durch drei Interviews, die die Verfasserin im Rahmen ihrer Masterarbeit mit diskursgestaltenden Mitgliedern der Hazara-Community durchgeführt hat.²

Eine wichtige Rolle wird der Zeitung *Ettelā'āt-e Ruz* zukommen, die von Hazara-Journalisten geleitet wird, zuverlässige Berichte und Meldungen zum Hazarajat³ veröffentlicht und in Kolumnen zu den Hazara-Anliegen in bedeutendem Maße zu den Diskursen der vorliegenden Arbeit beiträgt.⁴ Nicht zuletzt verfügt die Zeitung über eine sehr gute internationale Reputation.⁵ Die Interviews wurden 2022 mit dem 2021 ins amerikanische Exil gezwungenen ehemaligen Parlamentsabgeordneten Mahdi Rasikh, dem 2020 ausgewanderten und zur Zeit in Kanada lebenden Journalisten und Betreiber des YouTube-Channels *Central Afghanistan* Abdul Nasir Mohedi und der 2006 ausgewanderten, in Großbritannien lebenden Naturwissenschaftlerin und Aktivistin Homira Rezaï durchgeführt. Sie umfassten gezielte Fragen zu verschiedenen Hazara-Diskursen, von denen manche direkte Relevanz für den vorliegenden Beitrag aufweisen. Die vollständigen Interviews sind in der zitierten Masterarbeit nachzulesen.

2 Beatrice Lipani, *Periphere Diskurse: Hazara-Perspektiven auf das ethnische Miteinander in Afghanistan nach 2001*, Masterarbeit, Bamberg: Otto-Friedrich-Universität 2023.

3 Bergregion im zentralen Hochland Afghanistans mit überwiegender Hazara-Bevölkerungsmehrheit.

4 Zaki Daryabi, Gründer der Tageszeitung und Chefredakteur bis zum Juli 2022, definiert sich in den sozialen Medien als Hazara. Die Journalisten von *Ettelā'āt-e Ruz* seien allerdings nicht allesamt Hazara: Zaki Daryabi gab in einer Unterhaltung mit der Verfasserin im Juli 2022 an, dass rund 40 % der Journalisten Hazara seien und die anderen Ethnien ebenfalls repräsentiert seien, da die Zeitung über alle Provinzen Afghanistans Bericht erstattet und auch Artikel auf Paschto veröffentlicht.

5 Die Zeitung gewann 2020 den Antikorruptionspreis von Transparency International in einem Land, das in den weltweiten Korruptionsrankings stets ganz oben steht.

Sprache, Identität, Politik und die konzeptuelle Metaphertheorie

Das Fortbestehen moderner Nationen hängt in hohem Maße mit deren Fähigkeit zusammen, eine kollektive Identität zu entwickeln, in der sich die Bevölkerung wiedererkennt. Nur so kann das Abstraktum Nation eine so starke Verbindung zu den einzelnen Bürgern herstellen, dass der Staat in Krisenzeiten auf die bedingungslose Loyalität der Bevölkerung zählen kann. Es gilt dabei hauptsächlich, Gemeinsamkeiten innerhalb kontingent zustande gekommener Grenzen sowie Unterschiede zu allem außerhalb derselben hervorzuheben, um ein Zusammen- und Zugehörigkeitsgefühl zu erwecken. Zum Teil kann nationale Identitätsbildung ein spontaner Prozess sein, gefördert z.B. durch die Erfahrung der gemeinsamen Abwehr militärischer Angriffe auf den nationalen Boden. Allerdings wollen besonders junge Nationen, die in geopolitisch und nicht kulturhistorisch bedingten Grenzen entstehen, ihre Identitätsbildung in der Regel nicht dem Zufall überlassen. So durchlaufen Staaten häufig auch Phasen bewusst betriebener nationalistischer Politik, in denen ein Herrschaftssystem auf mehr oder weniger autoritäre Weise die Aufgabe der Definition und Gestaltung der nationalen Identität übernimmt.

Als relativ junge Nation und künstliches Produkt internationaler Politik ist Afghanistan in besonders intensiver Weise mit der Identitätsfrage konfrontiert gewesen. Die prekäre Lage an einem Kreuzungspunkt zwischen Ländern, von denen die meisten aufgrund der Präsenz ethnisch, sprachlich und kulturell affiner Bevölkerungsgruppen Ansprüche auf Teile afghanischen Bodens erheben und Interventionsversuche unternehmen könnten, verstärkt diese Kräfte. Schließlich sind in diesem Zusammenhang auch religiöse innerislamische Konflikte, aber auch politische Ideologien und nicht zuletzt die geographische Lage in der geopolitischen Krisenregion Zentralasien zu nennen.

Ein im nationalistischen Narrativ gern hervorgehobenes, historisch hervorgetretenes Element der nationalen Identität Afghanistans bildet die heute als nahezu legendär dargestellte Unabhängigkeit des Landes. Diese wird häufig mit der Entstehung des afghanischen Staates in den heutigen Grenzen Ende des 19. Jahrhunderts und der Konsolidierung durch die formelle Unabhängigkeitserklärung 1919 in Zusammenhang gebracht. Auch die Zurückdrängung der sowjetischen Invasion 1989 sowie der Rückzug der NATO-Kräfte 2021 werden im Rahmen dieses nationalistischen Narrativs gedeutet. Dennoch lässt sich eine solide Identität nicht nur *ex negativo* definieren. Dass die Abwehr ausländischer Präsenz allein nicht ausreicht, um eine starke gemeinsame Identität zu begründen, hat der zerrissene Zustand des Landes nach 1989 und 2021 veranschaulicht.

Sprache und Politik am Beispiel der Hazara Afghanistans

Eine interessante Verbindung zwischen Sprache und Politik theorisierte ab den 1980er Jahren der Linguist George Lakoff im Rahmen seiner konzeptuellen Metapherntheorie. Darauf aufbauend soll im vorliegenden Artikel der Versuch unternommen werden, die Rolle der Sprache bei der kognitiven Gestaltung und Erhaltung nationaler Identität zu untersuchen, welche als Abstraktum vom menschlichen Gehirn nicht unmittelbar begriffen werden kann.⁶ Alle Abstrakta können Lakoff zufolge nämlich nur anhand konkreter Deutungsrahmen oder *frames* gedacht werden, durch die sie be-greifbar und vorstellbar werden.⁷ Lakoff erkannte und erläuterte die Relevanz und das Verwertungspotential dieses kognitiven Mechanismus im politischen Bereich und wies auf dessen unbewusste manipulative Wirkung hin, denn: »Metaphern können in unseren Köpfen politische ›Wahrheiten‹ schaffen und darüber bestimmen, wie wir – als Individuen oder als Nation – politisch handeln.«⁸

Im Sinne dieser Theorie lassen sich nationale Identitäten auf kognitiver Ebene als Metaphern betrachten. Nationen charakterisieren und inszenieren ihre Identität mithilfe einer Fülle von Symbolen wie Namen, Flaggen, Hymnen, Mottos, Monumenten, politischen Systemen, nationalen Feiertagen, Sprachen, Trachten, Uniformen, Spezialitäten, Sportarten usw., sowie durch ihre ›Handlungen‹, um es metonymisch auszudrücken, an denen ihr Selbstverständnis festgemacht werden kann. Wenn der Staat eine bestimmte nationale Identität systematisch zu propagieren versucht, d.h. eine nationalistische Politik betreibt, werden all diese Elemente des Lakoff'schen Metaphernrahmens ein einheitliches mentales Bild der Nation erzeugen.

Bei der Konstruktion einer nationalen Identität als Lakoff'sche Metapher kommt der Sprache als primärer menschlicher Kommunikationsträgerin eine besondere Bedeutung zu, da konzeptuelle Metaphern sich in erster Linie in der Sprache manifestieren und durch sie wirken.⁹ So schreibt Lakoff: »Diejenige Metapher, derer wir uns in der Sprache bedienen, bestimmt zu einem großen Teil, wie unser Gegenüber die Situation wahrnimmt.«¹⁰ Der vorliegende Beitrag will am Beispiel Afghanistans ermitteln, was Lakoffs Theorie in einem speziellen, nationalistisch aufgeladenen Kontext in der Praxis bedeuten kann, und ob und wie sich in der nationalen Sprache sowie auch in der amtlichen Terminologie als die Art und Weise, wie der

6 George Lakoff/Elisabeth Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, Heidelberg: Carl-Auer 2016 [2007], S. 14.

7 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 73.

8 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 13, 30, 64–66.

9 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 18.

10 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 30.

Staat sich selbst in seinen verschiedenen Verkörperungen benennt, und in der politischen Sprache tatsächlich eine konzeptuelle Metapher erkennen lässt.

Der Begriff *afghān*

Hazara Facebook-Nutzer Mehrjoo Amini postete am 8. Dezember 2013 ein Bild von sich selbst mit einem Blatt in der Hand, auf dem die Worte *man afghān nistam; afghān = pashtun* (ich bin kein Afghane; Afghane = Paschtune) gedruckt waren.¹¹ Dabei war er nicht der Einzige, der so empfand, sondern nur einer der Teilnehmenden einer Demonstration, die am 7. Dezember 2013 auf den Straßen von Kabul stattfand (Tazāhorāt-e Kābol). Außerhalb Afghanistans mag es auf den ersten Blick nicht ersichtlich erscheinen, wieso afghanische Bürger die eigene Nationalität ablehnen sollen, und dass es in Wirklichkeit um die Nationalitätsbezeichnung geht. In Afghanistan hingegen ist dies durchaus der Fall; dennoch pflegten die Demonstranten wie Mehrjoo Amini das Problem im zweiten Teil des Slogans zu explizieren: »Afghane = Paschtune«. Wie es wohl bei den meisten Demonstrationen der Fall ist, so war auch diese Teil bzw. Manifestation einer seit geraumer Zeit andauernden Debatte, die die politischen Dimensionen von Begriffen und Sprache betrifft.

Die fragliche Debatte hat einen philologischen Hintergrund und hängt eng mit der Geschichte der Verwendung der Bezeichnung »Afghanistan«, sowie mit der Morphologie des Wortes zusammen, welches sich aus dem Nomen *afghān* und dem indoeuropäischen Suffix *-stān* zusammensetzt und die wörtliche Bedeutung von »Land der Afghanen« ergibt. Dies ist an sich nichts Überraschendes in der Region der *stān*-Staaten. Die Kontroverse leuchtet erst dann ein, wenn man darauf aufmerksam wird, dass das Wort *afghān* ursprünglich ein Ethnonym ist und für den Großteil seiner dokumentierten Geschichte allgemein als exklusive Bezeichnung für die Volksgruppe der Paschtunen Afghanistans verwendet wurde. Die Länderbezeichnung »Afghanistan« entstand zu einer Zeit, als das Wort noch auf diese Weise verwendet und verstanden wurde, und bedeutete in dieser Hinsicht für den Großteil seiner Geschichte wiederum »Land der Paschtunen«.¹²

11 Das Bild und der Facebook-Beitrag sind abrufbar unter <http://www.facebook.com/photo.php?fbid=674942675872726&set=a.166681173365548&type=3> (letzter Aufruf 29.6.2023).

12 Vgl. Hassan Poladi, *The Hazāras*, Stockton: Mughal 1989, S. 356; Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. xv, 4; Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 39, Anm. 1; Erwin Grötzbach, *Afghanistan. Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1990, S. 69; Ch. M. Kieffer, »AFGHAN«, in: *Encyclopaedia Iranica* (1982); Angela Parvanta, »Afghanistan – Land of the Afghans? On the Genesis of a Problematic State Denomination«, in: *Afghanistan. A Country without a State?*, hg. von Christine Noelle-Karimi, Conrad Schetter und Reinhard Schlagintweit, Frankfurt a.M. [u.a.]: IKO – Verlag für Interkulturelle Kom-

Obwohl das Wort »Afghanistan« erstmals 1801 in einem offiziellen Kontext als Länderbezeichnung zur Verwendung kam, wurde die Bezeichnung »Afghane« danach noch ca. zwei Jahrhunderte lang als Synonym für »Paschtune« verwendet.¹³ Die Verfassung von 1964 legte zwar fest, dass die Bezeichnung auf alle Bürger Afghanistans Anwendung finden soll; Art. 1 lautet wie folgt: »The Afghan nation is composed of all those individuals who possess the citizenship of the State of Afghanistan in accordance with the provisions of the law. The word Afghan shall apply to each such individual.« Dennoch lässt sich danach noch Jahrzehnte lang ein unveränderter Gebrauch der Bezeichnung feststellen.¹⁴

Zur Debatte trug Sayed Askar Mousavi 1998 mit seinem Werk *The Hazaras of Afghanistan* in bedeutendem Maße bei, in welchem er sich ausdrücklich weigert, von der verfassungsrechtlich geltenden Nationalitätsbezeichnung »Afghane« im inklusiven Sinne Gebrauch zu machen, weil ihre ursprüngliche Bedeutung mit den Worten Nazif Shahranis die Bevölkerung in »*afghān wa-afghān-tar*«, also in Bürger erster und zweiter Klasse aufteile.¹⁵ Mousavi lehnt die *ex lege*-Inklusivierung der philologisch exklusiven Bezeichnung »Afghane« ab und verwendet sie in seiner Monographie stattdessen einheitlich zur Bezugnahme auf Paschtunen. Dadurch, dass sich das Werk auf die Geschichte der Beziehungen zwischen den verfolgten und marginalisierten Hazara und den vorherrschenden »Afghanen« fokussiert, kommt ein intentional-demonstrativ herbeigeführter scharfer Kontrast zwischen »Hazara« und »Afghane« zustande. Mousavis terminologische Entscheidung scheint gerade in der Natur dieser im Buch geschilderten Beziehungen begründet zu sein, vor deren Hintergrund er sich wohl als »Hazara«, und nicht als »Afghane« identifiziert und es ablehnt, diese Bezeichnung auf sein Volk zu beziehen.

Bereits 1964 war es auf der verfassungsgebenden Loya Jirga offenbar zu Debatten bezüglich dieser Frage gekommen.¹⁶ Vielleicht angesichts der fortdauernden terminologischen Unklarheit und Kontroverse wurde es als notwendig angesehen, in der

munikation 2002, S. 17–26, hier S. 18; Nassim Jawad, *Afghanistan: A Nation of Minorities*, London: Minority Rights Group 1992, S. 7; John Charles Griffiths, *Afghanistan. Land of Conflict and Beauty*, überarb. Ausg., London: Deutsch 2009, S. 15; Alfred Janata, »Afghanistan: The Ethnic Dimension«, in: *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*, hg. von Ewan W. Anderson und Nancy H. Dupree, London: Pinter 1990, S. 60–70, hier S. 60.

13 Vgl. z.B. die Verwendung der Bezeichnung *afghān* durch den Historiographen Fayz Mohammad Kāteb (1860–1931) in seinem mehrbändigen Werk *Serāj ot-tawārikh*.

14 Vgl. die Verwendung der Bezeichnung »Afghane«/»afghanisch« in Manfred Lorenz, *Lehrbuch des Pashto (Afghanisch)*, Leipzig: VEB 1979, etwa Titel und S. 47, sowie in Robert Canfield, »Hazara Integration into the Afghan Nation. Some Changing Relations between Hazaras and Afghan Officials«, in: *The Afghanistan Council of the Asia Society, Occasional* (1970). Paper No. 3.

15 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. xv, 6, Anm. 9 zur Einleitung.

16 Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 39, Anm. 1.

Verfassung von 2004 die inklusive Definition der Bezeichnung *afghān* in Art. 4 zu bekräftigen: »The word Afghan shall apply to every citizen of Afghanistan«. Inzwischen hat sich diese Definition im öffentlichen Diskurs insofern bewährt, als dass die Bezeichnung nicht mehr unkritisch als Synonym für *pashtun* eingesetzt wird. Damit war die Debatte zumindest rechtlich bzw. formell geregelt. Auch viele von den soziopolitischen Implikationen der scheinbar sprachlichen Kontroverse weitgehend ahnungslose ausländische Stimmen begrüßten diesen Schritt als eine willkommene terminologische Vereinheitlichung, auf die man in Publikationen verweisen kann, ohne sich mit dem umstrittenen Charakter der Bezeichnungen »Afghane« und »Afghanistan« auseinandersetzen zu müssen.¹⁷

Innerhalb Afghanistans konnten diese verfassungsrechtlichen Regelungen den Diskussionen allerdings kein Ende setzen, und die dadurch erfolgte simplistische Umdefinierung und Officialisierung einer umstrittenen Terminologie entfaltete und provozierte diese stattdessen erst recht. Die Debatte hat sich nach 2001 vermutlich aufgrund der im Bürgerkrieg an die Oberfläche getretenen neu formulierten ethnischen Identitäten und deren Anliegen sowie der Erfahrung der Taliban-Herrschaft intensiviert. Sie ist – wie im Zusammenhang mit der Einführung der elektronischen Tazkira¹⁸ und der Frage der entsprechend aufzunehmenden Daten und der Terminologie besonders deutlich wurde – zunehmend zum Diskussionsgegenstand geworden.¹⁹

Es ist erwähnenswert, dass laut zahlreichen Quellen *afghān* eine historische Fremdbezeichnung und keine Eigenbezeichnung der Paschtunen ist.²⁰ Die bestehende referentielle Verbindung der Bezeichnung zu dieser spezifischen Ethnie bleibt davon jedoch unberührt. Ferner weist das leidenschaftliche Festhalten der paschtunischen Bevölkerung an diesen Bezeichnungen und ihre systematische Positionierung in öffentlichen Debatten zugunsten derselben auf eine Identifikation dieser Volksgruppe mit dem Ethnonym *afghān* hin, die sich bei keiner anderen Volksgruppe in dem Ausmaß feststellen lässt.²¹ Andere Quellen suggerieren allerdings, dass paschtunische Herrscher wie Ahmad Schah Durrani und Amir Abdur Rahman Khan die Paschtunen als »Afghanen« im exklusiven Sinne des Wortes

17 Beispiele hiervon liefern etwa Griffiths *Afghanistan. Land of Conflict and Beauty*, S. 15; William Maley, *The Afghanistan Wars*, London: Red Globe Press 2021, S. 9.

18 So heißt der afghanische Personalausweis auf Dari/Paschto.

19 Hamid Shalizi, »Who is an Afghan? Row over ID Cards Fuels Ethnic Tension«, in: *Reuters* (8.2.2018); Mohammad Hussain, *The Hazaras of Afghanistan: A Study of Ethnic Relations*, Masterarbeit, McGill University 2003, S. 23–25; Jawad, *Afghanistan: A Nation of Minorities*, S. 7; Bashir Ahmad Ansari, »Mā kistim-o injā kojā-st?«, in: *bashiransari.com* (o. D.).

20 Kieffer, »AFGHAN«.

21 Shalizi, »Who is an Afghan?«, (2018); Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 39, Anm. 1.

bezeichneten.²² Dies würde die stärkere Identifikation der Paschtunen mit dieser Bezeichnung erklären. Die Verwendung der Bezeichnung in Bezug auf Paschtunen durch Staatsoberhäupter Afghanistans erklärt ebenfalls die Brisanz des Themas für die nichtpaschtunischen Bürger Afghanistans, die die historische Exklusivität der Bezeichnung offenbar nicht ignorieren können.

Wie der oben erwähnte Ausdruck Nazif Shahrani suggeriert, stehen in Afghanistan nicht nur Hazara den fraglichen Begriffen kritisch gegenüber. Die ethnisch isolierende Adressierung der Hazara etwa durch Amir Abdur Rahman Khan, der die paschtunischen Stämme und weitere sunnitische Volksgruppen bekanntermaßen gegen die Hazara aufhetzte und diese auf völkermörderische Weise beinahe vernichtete, deuten allerdings auf eine kollektiv traumatische Wirkung der Bezeichnung *afghān* auf die Hazara hin, die mit der terminologischen Debatte vermutlich nicht nur interessensbezogene Überlegungen, sondern auch intensive Emotionen verbinden und daher besonders lautstark dazu beitragen.²³ Abgesehen vom Aktivismus von Mehrjoo Amini und der Stellungnahme Mousavi lässt sich etwa im Beharren auf Formulierungen wie »so-called Afghanistan«²⁴ und »so-called Afghan« auf der »Nachrichten- und Diskussionswebseite« *Kabul Press* ein klares Statement des Betreibers Kamran Mir Hazar erkennen. Was die Wortwahl der Tageszeitung *Ettelā'āt-e Ruz* im Umgang mit der Nationalitätsbezeichnung betrifft, so lässt sich feststellen, dass sie statt der verfassungsgemäßen Bezeichnung *afghān* in zahlreichen Artikeln von der Bezeichnung *afghānestāni* Gebrauch macht, für die sich Mousavi in seinem Buch ebenfalls entschieden hatte.²⁵ So bezeichnete die Zeitung in einem Artikel über die Verleihung des *AWA Social & Humanitarian Award* an Homira Rezai im Juni 2022 die Hazara-Aktivistin als *afghānestāni-tabār*.²⁶

Trotzdem kritisiert Rustam Ali Seerat, Doktorand am Department International Beziehungen der South Asian University Neu-Delhi unter einem Facebook-Beitrag von Zaki Daryabi vom 4. Juli 2022 zum Chefredakteurwechsel bei *Ettelā'āt-e Ruz*

22 Mollā Fayz Moḥammad Kāteb Hazāra, *Serāj ot-tawārikh*, übers. und mit Anm. versehen von R. D. McChesney und M. M. Khorrami, Leiden: Brill 2013, S. 320; Ansari, »Mā kistim-o injā kojā-st?«.

23 Mollā Fayz Mohammad Kāteb Hazāra (1862/1863-1931) gibt in seinem historiographischen Werk *Serāj ot-tawārikh* Schreiben vom Amir wieder, in denen der ethnisch exklusive Umgang mit dem Wort »Afghane« den inhaltlich bereits bestehenden Kontrast zwischen den Begriffen »Hazara« und »Afghane« stärkt, vgl. *Serāj ot-tawārikh*, S. 320, 673.

24 Etwa in der Webseitenbeschreibung in der Fußzeile der Webseite <http://www.kabulpress.org> (letzter Aufruf 16.6.2023).

25 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. xv.

26 »Yek zan-e afghānestāni-tabār barande-ye jāyze-ye zanān-e mowaffaq-e Āsyā dar Britāniyā shod« (18.6.2022).

die für sein Empfinden noch immer zu häufige Verwendung der Bezeichnung *afghān* durch die Zeitung und wirft der Redaktion *afghānsāzi* (Afghanisierung) vor.²⁷

Um diese Beobachtungen, auf die man leicht im Gespräch mit Menschen stoßen kann, die sich als Hazara definieren, besser nachvollziehen zu können, hat die Verfasserin drei repräsentative Mitglieder der aktiven Hazara-Community interviewt und gefragt, welche Gefühle sie damit verbinden, als »Afghanen« bezeichnet zu werden. Es folgen auszugsweise die Antworten:

Rasikh: »Afghane« ist ein Volk und eine Ethnie. Diese Identität wurde leider dem gesamten Volk durch das herrschende System aufgezwungen. Afghane zu sein und Bürger Afghanistans [*afghānestāni*] zu sein, ist für mich nicht dasselbe. Es ist die Identität einer Ethnie, die sich leider durch historiographische Fälschung, Machtusurpation und Ressourcenaneignung durchgesetzt hat.«²⁸ [eigene Übersetzung]

Mohedi: »[I]m 19. Jh. nannten die paschtunischen Herrscher das Land Afghanistan, denn eigentlich werden die Paschtunen Afghanen genannt. [...] nun werden die Paschtunen behandelt, als gehörte das Land ihnen und die anderen hätten kein Recht. [...] Ich persönlich sage immer *afghānestāni*. Wenn mich jemand Afghane nennt, bemühe ich mich ihm zu erklären, dass ich *afghānestāni* bin, nicht Afghane.«²⁹ [eigene Übersetzung]

Rezai: »I hate being called Afghan. I see it as a ›Jew being called a Nazi‹. It's hurtful and offensive. Afghans are the people who have been killing us for centuries and yet we are forced to identify ourselves as the perpetrators and killers of our own people. The term ›Afghan‹ is interchangeable with Pashtun, and this doesn't reflect the country.«³⁰

Alle drei Antworten liefern Hinweise auf tiefere Wirkungsebenen der fraglichen Bezeichnungen auf die Bezeichneten. Es scheint, als würde die Nationalitätsbezeichnung *afghān* im Vergleich zur Länderbezeichnung *afghānestān* als deutlich problematischer wahrgenommen. Dies ist wenig überraschend, da erstere schließlich den Einzelnen und letztere den Staat bezeichnet, und während man sich vom Staat physisch und mental distanzieren kann, verfolgt einen die eigene Nationalitätsbezeichnung im Alltag und kommt mit der Identität der bezeichneten Person direkt in Berührung.

27 Der Facebook-Beitrag ist abrufbar unter <http://www.facebook.com/zaki.daryabi/posts/pfbido2AU57EcC9mCR4NsH8ZoTJHLS84jQjZvzkNE9gTJMRuxzoYFRddBZAYfCJLWPO5pweI> (letzter Aufruf 29.6.2023).

28 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 108.

29 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 117.

30 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 127f.

In diesem Zusammenhang ist die Erkenntnis des Linguisten Josef Klein zur Wirkung substantivischer Personenbezeichnungen, besonders in der politischen Sprache, von Interesse. Er erläuterte, dass, während Prädikationen als Urteile des Sprechers erkennbar und daher negierbar sind, Nominationen eine schwer zu lösende kognitive Verbindung zwischen Bezeichnung und Bezeichneten herstellen.³¹ »Afghane sein« und beispielsweise »aus Afghanistan kommen« sind demzufolge zwei in ihrer Wirkung vollkommen unterschiedliche Formulierungen, denn erstere erhebt sprachlich den Anspruch, einen Aspekt der Identität des Bezeichneten zu definieren. Noch direkter wirkt das Wort »Afghane« auf Identitätsdokumenten und sonstigen bürokratischen Unterlagen eines Individuums, das der von der Bezeichnung sprachlich hergestellten Verbindung zusätzlich einen offiziellen und unvermeidbaren Charakter verleiht. Besonders in der spontanen Antwort Rezais scheint das Wort *afghān* zunächst eine starke emotionale Reaktion hervorzurufen, die die Bezeichnete anschließend auf die politischen Assoziationen bringt, die oben vermutet wurden, was den engen Zusammenhang zwischen Sprache, Identität und Politik einmal mehr bestätigt.

Man könnte nun einwenden, dass ein Wort nicht überschätzt werden sollte, die Entwicklung von Wörtern eine erhebliche historisch kontingente Komponente aufweist und in die philologische Dimension der Sprache nicht zu viel hineininterpretiert werden sollte. In der Tat können politisierte terminologische Diskussionen eigennützig und kontraproduktiv sein. Schließlich sind Ethnonyme enthaltende Länder- und Nationalitätsbezeichnungen keine Seltenheit. Dabei lohnt es sich, eine seit Jahrzehnten andauernde gesellschaftliche Debatte zu thematisieren, zu dekonstruieren und als eine Möglichkeit zur Nachvollziehung und Neutralisierung langjähriger Konflikte zu betrachten, anstatt sie *a priori* abzuweisen. Ihre Untersuchung könnte nämlich weiterführende Hinweise auf unter der Oberfläche wirkende Mechanismen liefern, weshalb wir hier diesen Ansatz verfolgen und ermitteln wollen, ob die umstrittene philologische Referenz nicht doch Manifestation einer politischen konzeptuellen Metapher im Sinne einer verwurzelten und verzweigten Machtdynamik ist, die als unberücksichtigter Faktor im politischen Geschehen und im interethnischen Miteinander des modernen Afghanistans noch immer wirkt.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir untersuchen, welche Assoziationen die umstrittene Terminologie bei den Diskursteilnehmenden evoziert, und ob sich darin ein einheitliches Muster erkennen lässt. Die politische Frage, die alle drei Interviewten mit den Bezeichnungen »Afghane« und »Afghanistan« in Verbindung bringen, ist die einer als ungerecht empfundenen Geschichte der interethnischen Verhältnisse im modernen Afghanistan. Ihre Antworten reflektieren die oben thematisierte Entwicklung der Hazara-Identität um ihr in den 1990er Jahren gewecktes

31 Josef Klein, *Von Gandhi und al-Qaida bis Schröder und Merkel. Politolinguistische Analysen, Expertisen und Kritik*, Berlin: Frank und Timme 2015, S. 197f.

und artikuliertes Kollektivgedächtnis, das diese ethnische Community zur Hinterfragung der gesamten modernen Geschichte Afghanistans etwa nach dem Beispiel des Werks Mousavis bringt, dessen Neuschreibung der Geschichte des Landes aus der Perspektive der Hazara in allen drei Antworten wiederhallt. Alle drei Aussagen bringen das Wort *afghān* mit der ethnischen Verfolgung, Diskriminierung und Fehldarstellung der Hazara im Laufe der gesamten modernen Geschichte Afghanistans zugunsten der Ethnie der Paschtunen in Zusammenhang. Die in der Bezeichnung enthaltene ethnische Referenz betrachtet Conrad Schetter ebenfalls als politisch relevant, wobei er im Widerspruch zwischen dem Landesnamen und der multiethnischen Zusammensetzung des Landes ein »Kernproblem der Gründung Afghanistans« sieht.³² Bereits 1997 schrieb Hafizullah Emadi in einem ähnlichen Ton:

»Afghanistan is homeland to various ethnic communities which equally have participated in the country's political history and economic development; this description is in stark contrast to the word ›Afghanistan‹, which refers only to the Pashtun (Afghan) ethnic community.«³³

»Afghane sein oder nicht sein: Ist das das Problem?« Mit dieser rhetorischen Frage weist 'Aziz Hakimi von *Ettelā'āt-e Ruz* auf die Notwendigkeit hin, jenseits der terminologischen Ebene der Debatte zu blicken.³⁴ Die Forderung der Kritiker der Bezeichnung *afghān* wie Mehrjoo Amini betrifft im Grunde nämlich nicht eine bloße etwaige Änderung der offiziellen Terminologie, sondern offensichtlich die Anerkennung derselben als Symptom eines zugrundeliegenden Problems, welches keineswegs nur dadurch gelöst würde, dass der Name des Landes zu ›Khorasan‹ oder ›Azadistan‹ geändert wird.³⁵ In vielen Ländern, deren Namen etymologisch betrachtet auf einem Ethnonym basieren, wird schließlich nicht darüber diskutiert, was suggeriert, dass Ethnisches erst dann zum Diskussionsthema wird, wenn Ethnie im soziopolitischen Miteinander auch wirklich eine bedeutende Rolle spielt. Eine Einigung auf eine überethnische Länderbezeichnung könnte besonders bei jungen, multiethnischen Staaten wie Afghanistan als erstes Fundament für den Aufbau eines gleichberechtigten inter- und möglichst postethnischen Miteinanders dennoch durchaus wünschenswert sein.

Interessant ist der in vielerlei Hinsicht vergleichbare Fall des Nachbarlandes Pakistan, das sich als junge, multiethnische Nation einen Namen gegeben hat, der alle

32 Conrad Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, München: Beck 2004, S. 70.

33 Hafizullah Emadi, »The Hazaras and their Role in the Process of Political Transformation in Afghanistan«, in: *Central Asian Survey* 16.3 (1997), S. 363–387, hier S. 363.

34 'Aziz Hakimi, »Afghān budan yā nabudan: Mas'ale in ast?«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (21.2.2016).

35 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 2–5; Hussain, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 25; Ansari, »Mā kistim-o injā kojā-st?«, Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, S. 408, 463.

Bürger gleichermaßen als ›rein‹ definiert und von jedem Bürger völlig unabhängig von der ethnischen Zugehörigkeit gleichermaßen mit Stolz geführt werden kann. Vertreten wird auch die Meinung, dass ›Pakistan‹ eine Art Akronym für die Provinzen und die Bezugsgebiete großer Bevölkerungsgruppen des Landes sei (پ = Punjab, l = *afghāniya* bzw. Pakhtunkhwa, ک = Kaschmir, س = Sindh und استان = Baluchistan). Dass Pakistans Geschichte keineswegs im gleichen Ausmaß von ethnischen Konflikten geprägt wurde wie Afghanistan, hat das Land allerdings wohl kaum nur der Wortwahl zu verdanken. Vielmehr hat Pakistan die Herausbildung einer nationalen Identität gefördert, die nicht primär ethnisch geprägt ist.

Die Diskussion reicht also weit über den linguistischen Bereich hinaus. Das Wort *afghān* ist in Afghanistan dank einem Intellektuellen namens Mahmud Tarzi nämlich stark ideologisch belegt. Tarzi wird in der Geschichtsschreibung insgesamt in einem positiven Licht dargestellt und etwa als ›Vater des afghanischen Journalismus‹ zelebriert, wobei er – wie ein Artikel von *Ettelā'āt-e Ruz* von 2019, in welchem Auszüge aus Jonathan L. Lees *Afghanistan* in persischer Übersetzung wiedergegeben werden, zeigt – genauso als ›Vater des afghanischen Nationalismus‹ betrachtet werden kann.³⁶ Die von ihm theorisierte Ideologie drehte sich um den Grundbegriff *afghāniyat* bzw. ›Afghanisch-Sein‹, ›Afghanentum‹ oder ›Afghanismus‹,³⁷ den Sakhidād Hātef 2016 in seinem Artikel *Me'yār-e afghāniyat* (Das Kriterium *afghāniyat*) über den selbstgewährten paschtunischen Herrschaftsanspruch bewusst wieder aufgreift. Dabei seien ›afghanisch‹ und ›paschtunisch‹ in den Augen Tarzis Synonyme – wie es damals schließlich geläufig war –, weshalb ihm Lee eine »ethnozentrische Weltanschauung« zuschreibt.³⁸ Entsprechend dieser Prämissen und im Einklang mit dem europäischen Zeitgeist der ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts sei die Anschauung Tarzis und der Jung-Afghanen von Ariertum und Diskursen rassistischer Überlegenheit beeinflusst worden, wodurch er die charakteristischen Eigenschaften nationaler Identität mit den Eigenschaften der Paschtunen identifiziert habe.³⁹ ›Afghanischer‹ Nationalismus wäre heute unter Berücksichtigung des abweichenden damaligen Sprachgebrauchs sowie der

36 Mohammad-Hoseyn, »Mahmud Tarzi: Serāj ol-akhbār-e Afghāniye wa nāsiyunālizm-e Afghān – Bakhsh-e awwal«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (10.2.2019), auszugsweise Übersetzung aus Jonathan Lees, *Afghanistan. A History from 1260 to the Present* (2018), Teil A; Mohammad-Hoseyn Hasrat, »Mahmud Tarzi: Serāj ol-akhbār-e Afghāniye wa nāsiyunālizm-e Afghān – Bakhsh-e dowwom-o pāyāni«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (11.2.2019), auszugsweise Übersetzung aus Jonathan Lees, *Afghanistan. A History from 1260 to the Present* (2018), Teil B.

37 Hasrat, »Mahmud Tarzi«, Teil A.

38 Hasrat, »Mahmud Tarzi«, Teil A; Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 88.

39 Hasrat, »Mahmud Tarzi«, Teil B; Niamatullah Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, London: Hurst 2017, S. 96.

Eigenschaften von Tarzis Ideologie daher am besten mit Poya und Mousavi als *paschtunischer* Nationalismus oder ›Paschtunismus‹ zu bezeichnen.⁴⁰

Auch Emadi betrachtet ›afghanischen Nationalismus‹ und ›paschtunischen Nationalismus‹ offensichtlich als Synonyme und schreibt:

»Policies of building a nation-state without giving an equal role and recognition to other ethnic communities by the ruling class backfired as they tried to forcibly unite ethnic groups under the umbrella of Afghan (Pushtun) nationalism.«⁴¹

Die vorliegende Arbeit nimmt die scharfe Kritik Thomas Ruttigs an Lees Werk zur Kenntnis,⁴² befasst sich aber dennoch jenseits von Überlegungen zur Genauigkeit von Lees Quellenarbeit mit der von *Ettelā āt-e Ruz* veröffentlichten auszugsweisen Übersetzung, da letztere einen zusätzlichen Hinweis darauf darstellt, dass die in der Zeitungsredaktion besonders stark vertretene Hazara-Community darin eigene Ansichten reflektiert sieht.

Da sich konzeptuelle Metaphern vielfältig in der Sprache widerspiegeln, wird nun im Folgenden geprüft, ob sich auch andere sprachliche Hinweise auf die tatsächliche Existenz eines metaphorischen Framings identifizieren lassen.

Paschto vs. Dari

Verfolgt man die sprachbezogenen Diskussionen innerhalb der Hazara-Community, wird man kaum übersehen können, dass sie sich häufig allgemein um amtliche Terminologie und das Thema Nationalsprache drehen.⁴³ Insbesondere geht es da-

40 Abbas Poya, »Perspektiven zivilgesellschaftlicher Strukturen in Afghanistan. Ethische Neutralität, ethnische Parität und Frauenrechte in der Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan«, in: *Orient* 44 (2003), S. 367–384, hier S. 378; Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 7, 12.

41 Hafizullah Emadi, *Repression, Resistance, and Women in Afghanistan*, Westport: Praeger 2002, S. 155.

42 Thomas Ruttig, »AAN Reads: An Afghanistan History Covering 750 Years«, in: *Afghanistan Analysts Network* (2.2.2020).

43 Für einen kleinen Überblick über die Debatte zwischen 2001 und 2021 siehe etwa Katharine Adeney, »Constitutional Design and the Political Salience of ›Community‹ Identity in Afghanistan: Prospects for the Emergence of Ethnic Conflicts in the Post-Taliban Era«, in: *Asian Survey* 48.4 (Juli/August 2008), S. 535–557, bes. S. 553f. zur Debatte in der verfassungsgebenden Loya Jirga. Für die Debatte im Parlament zum Hochschulgesetz 2013 vgl. den *TOLOnews*-Artikel »Wording Debate Delays Approval of Higher Education Law« (3.7.2013), die Diskussionsrunde »Dāneshgāh yā puhantun?« (hochgeladen auf dem YouTube-Kanal von Habib Rahman Pedram in 2016); die darin erwähnten Unruhen an der Universität Herat und die an der Universität Balkh im Zusammenhang mit dem Namen der Universität in Ahmad Setā-

bei um die Rivalität zwischen dem Dari als der afghanischen Variante des Persischen, die von verschiedenen ethnischen Gruppen gesprochen wird und innerhalb Afghanistans traditionell als *lingua franca* dient, und dem Paschto als der Sprache der Paschtunen. Die Verfassungen von 1964 und 2004 legten jeweils in Art. 3 und Art. 16 beide Sprachen als offizielle Sprachen Afghanistans fest. *Per se* begründet offizielle Mehrsprachigkeit keine Konflikte, wobei der Bezug der einen Sprache zu einer spezifischen ethnischen Gruppe des Landes und der anderen zu mehreren – bzw. keiner bestimmten – im Zusammenhang mit den interethnischen Beziehungen in Afghanistan auffallen kann.

Symptomatisch für den andauernden Konflikt um die Zuständigkeit und Legitimität der beiden offiziellen Sprachen waren besonders ab 2001 – wie Seerat 2016 in einem Artikel erörtert – hitzige terminologische Debatten auf nationaler Ebene, wie die langjährige rund um die offizielle Bezeichnung der afghanischen Universitäten als *puhantun* (Paschto) oder *dāneshgāh* (Persisch). Der von Seerat erwähnte Vorfall, bei dem im April 2016 in einer provokativen Geste die persische Schrift (»*Tazāhorāt-e dāneshjuyān*«) von der bestehenden dreisprachigen Beschilderung am Eingang der Universität Herat entfernt wurde, löste unter den Hazara und allgemein unter der mehrheitlich persischsprachigen örtlichen Bevölkerung große Empörung aus. Der damalige Parlamentsabgeordnete und Hazara Arif Rahmani aus der Provinz Ghazni verurteilte das Geschehen von seiner Facebook-Seite aus, und auf dem Gelände der Universität fand eine Demonstration statt, auf der persischsprachige Studierende u. a. Transparente mit der Aufschrift »*dāneshgāh dīgar yek wāzhe nist balke namād-e mobāreze-ye mā bar zedd-e fāshizm wa tamāmiyat-khāhi ast*« (»*dāneshgāh* ist nicht mehr ein Wort, sondern das Symbol unseres Kampfes gegen Faschismus und Absolutismus«) zeigten.⁴⁴

Auch an dieser Stelle wird der externe Diskursbeobachtende explizit daran erinnert, dass es um Sprache und zugleich keineswegs um Sprache geht. Wieder einmal geht der Diskurs offensichtlich von Sprache in Politik über. Doch die sprachliche Ebene der Debatte ist komplizierter als dieses eine Beispiel und verdient weiterhin unsere Aufmerksamkeit. Das Gebäude der Universität Balkh, die 2008 und 2022 ebenfalls Schauplatz von vergleichbaren Auseinandersetzungen gewesen ist, trug 2008 mit *Puhantun-e Balkh* grammatikalisch gesehen zwar schon eine persische Beschilderung, die allerdings lexikalisch gesehen durch das Paschto-Wort *puhantun*

yesh, »Keshmakesh barsar-e dāneshgāh yā puhantun!«, in: *Kabul Press* (1.10.2008) sowie etwa die Reaktionen auf das Verschwinden der persischen Bezeichnung *meydān-e hawāyi* vom Flughafen Khost in »*Hadhf-e zabān-e fārsi dar Khust*«.

44 Rahmanis Post vom 23.4.2016 ist abrufbar unter <http://www.facebook.com/196983953680969/photos/a.437677192944976.99399.196983953680969/1087663724612983/?type=3&theater> (letzter Aufruf 29.6.2023).

statt des persischen *dāneshgāh* eine Paschto-Beschilderung war.⁴⁵ Seerat hilft uns, den rechtlichen Hintergrund dieser sprachlich verwirrenden Begebenheit nachzuvollziehen, indem er auf den letzten Satz von Art. 16 der Verfassung von 2004 hinweist, welcher besagt: »Academic and national administrative terminology and usage in the country shall be preserved.«⁴⁶ Auf der Grundlage dieses Satzes habe der Oberste Gerichtshof ein Urteil gefällt, demzufolge die unter paschtunisch-königlicher Alleinherrschaft eingeführten Paschto-Bezeichnungen wie *puhantun*, *puhantay* (Fakultät) und *puhand* (Professor) in allen Sprachen Afghanistans zur Verwendung kommen sollen.⁴⁷ So definiert sich etwa die Universität Kabul, an der die Lehrveranstaltungen zumindest bis 2021 in der *lingua franca* Persisch abgehalten wurden, als *Puhantun-e Kābul* und benennt ihre Fakultäten und Lehrkräfte mit Paschto-Bezeichnungen. Seerat führt weitere Beispiele für eine Privilegierung des Paschto auf amtlicher Ebene an, darunter die Entfernung der zwei weiteren afghanischen Sprachen von der einst viersprachig bedruckten Währung Afghanistans und die militärischen Dienstgrade auf Paschto.⁴⁸

Die evidenteste Manifestation der in Afghanistan agierenden Kräfte, die eine Paschtoisierung des Landes zumindest auf öffentlicher Ebene durchsetzen wollen, ist zweifellos die Vorgehensweise der Taliban in ihren beiden Herrschaftsperioden. Die Taliban, deren Führungsebene und überwiegende Mehrheit der paschtunischen Volksgruppe angehört, machen in offiziellen Kontexten und in Verwaltungsschriften in völliger Gleichgültigkeit hinsichtlich der Tatsache, dass die Angehörigen der anderen Ethnien andere Sprachen sprechen, ausschließlich vom Paschto Gebrauch. Dass diese Maßnahme eher ein machtsymbolisches als ein praktisches Ziel verfolgt, bestätigt die Entfernung und Ersetzung persischer Aufschriften nach 2021 an öffentlichen Gebäuden gerade in historisch persischsprachigen und mehrheitlich nichtpaschtunischen Provinzen.⁴⁹

Es erfolgt offenbar eine einseitige Durchsetzung des Paschto auf Kosten des Dari sowohl von oben durch die erwähnten gesetzlichen Regelungen vor der Taliban-Machtübernahme und durch autoritäre Maßnahmen unter der Taliban-Herrschaft, als auch von unten durch symbolische Taten privater Personen.

Auch dieses Diskursthema hat die Verfasserin in den Interviews angesprochen und gefragt, wie der Sonderstatus des Paschto auf die Interviewten wirke. Es folgen Auszüge aus ihren Antworten:

45 Setāyesh, »Keshmakesh barsar-e dāneshgāh yā puhantun!«.

46 Rustam Ali Seerat, »Afghanistan's War of Words«, in: *The Diplomat* (10.5.2016).

47 Seerat, »Afghanistan's War of Words«.

48 Seerat, »Afghanistan's War of Words«.

49 Siehe z.B. AfIntl, »Goruh-e Tālebān zabān-e fārsi-rā az tāblu-ye shafākhāne-ye Herāt hadhf kard«, in: *Afghanistan International* (13.9.2022); 8AM Media, »Tālebān wāzhe-ye dāneshgāh«-rā az louhe-ye dāneshgāh-e Balkh hadhf kardand«, in: *Hasht-e sobh* (19.9.2022).

Rasikh: »Da die Hazara durch die Paschtunen Demütigung, Unterdrückung, Völkermord und Vertreibung erlebt haben, erwecken Paschto-Wörter in mir und in meinem Volk Gefühle des Leides und Schmerzes.«⁵⁰ [eigene Übersetzung]

Mohedi: »Die Bevölkerung hat nichts gegen eine Förderung des Paschto und würde Maßnahmen in diese Richtung sogar unterstützen. Aber die Paschtunen haben zu einer Eliminierungspolitik gegriffen und versuchen, das Persische durch ihre eigene Sprache zu ersetzen. Die Bürger Afghanistans akzeptieren dies nicht.«⁵¹ [eigene Übersetzung]

Rezai: »Historically, the country is run by Pashtuns and so everyone is forced to have a *taskira* in Pashto and listen to the national anthem in an alien language.«⁵²

Wie die Bezeichnung *afghān* evoziert auch die Paschto-Sprache offenbar ähnliche Gefühle der Unterdrückung und wird von Rasikh mit der ineinandergreifenden Geschichte der Hazara und der Paschtunen in Verbindung gebracht, womit Rezai oben ihre Ablehnung der Bezeichnung *afghān* begründet. Rezais Wortwahl evoziert die Formulierung Hassan Poladis, als er Afghanistan 1989 als »a country run by the Pashtuns for the Pashtuns« bezeichnete.⁵³ Besonders die radikale Ablehnung des Paschto durch Mahdi Rasikh suggeriert, dass die Geister der Vergangenheit gegenwärtig zu großer Empfindlichkeit gegenüber dem Paschtunischen geführt haben.⁵⁴ Vergessen wir nicht, dass die Hazara in Afghanistan ihre eigene Sprache, den Hazaragi-Dialekt des Persischen, in der Vergangenheit in der Öffentlichkeit nicht ohne Angst vor Demütigung und Schikanierung verwenden konnten und noch heute mit verachtenden Kommentaren rechnen müssen.⁵⁵ Dies dürfte zu Ressentiments in der Sprachkultur Afghanistans beigetragen haben. Doch auch hier geht es nicht um Ablehnung einer Sprache im engeren Sinne, sondern von Sprache als ethnischem Identitätsmerkmal und lediglich insofern, als dieses als politisches Mittel eingesetzt und mit Zwang auf Menschen bezogen wird, die sich ethnisch anderweitig identifizieren.

50 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 119.

51 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 117.

52 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 128.

53 Poladi, *The Hazāras*, S. 355; ähnlich in Griffith, *Afghanistan. Land of Conflict and Beauty*, S. 79.

54 Rabia Latif Khan, *On Marginality and Overcoming: Narrative, Memory and Identity among British Hazaras*, Doktorarbeit, SOAS University of London 2020, S. 107. Für eine Untersuchung der Beziehungen zwischen Paschtunen und Hazara, die die psychologische Dimension miteinbezieht, siehe Andrea Chioventa/Melissa Kerr Chioventa, »The Specter of the ›Arrivant: Hauntology of an Interethnic Conflict in Afghanistan«, in: *Asian Anthropology* 17.3 (2018), S. 165–184.

55 Die ehemalige Beamtin Rokhshana Rezai berichtete im Twitter-Space *Nasl-koshi-ye Hazārahā; Mesdāq-hā wa shawāhed* von ihren Erfahrungen mit rassistischen Reaktionen auf ihre Verwendung des Hazaragi in der Öffentlichkeit.

Die praktische Funktion des Dari als etablierte *lingua franca* Afghanistans und seine Legitimität als offizielle Sprache ist ersichtlich. Nicht ebenso auf den ersten Blick nachvollziehbar sind die Bemühungen, das Dari durch das Paschto zu ersetzen. Den Hintergrund dieses Phänomens bildet der bereits oben erwähnte, Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts entstandene ›afghanische‹ Nationalismus. Wie eingangs erwähnt, ist eine junge Nation auf die Entwicklung einer eigenen Identität angewiesen, und in Afghanistan wurde dies der paschtunischen Staatsführungselite und hofnahen paschtunischen Intellektuellen spätestens nach der formellen Unabhängigkeitserklärung 1919 allmählich klar. Anstatt die Inspiration für die Formulierung einer afghanischen Identität in der einzigartigen Diversität Afghanistans zu suchen, zog es die damalige partikularistische Elite wohl vor, die ethno-linguistische paschtunische Identität für diese Rolle zu wählen, welche ›zufällig‹ die Identität der politischen Elite war.

Die Wahl des Paschto wurde argumentativ dadurch begründet, dass das Paschto die einzige der größeren Sprachen Afghanistans sei, die nicht bereits als Nationalsprache einer anderen Nation diene.⁵⁶ Diese Argumentation ist in vielerlei Hinsicht dürftig, da sie sich auf die sprachliche Ebene beschränkt und nicht berücksichtigt, dass das Paschto als nicht Ethnien übergreifende Sprache unauflösbar mit der Kultur einer bestimmten ethnischen Gruppe verknüpft ist, die sogar mehrheitlich in Pakistan angesiedelt ist. Die Gestaltung des ›afghanischen‹ Nationalismus war daher offensichtlich nicht rational, sondern politisch begründet. Jedenfalls wurden im Zeichen der Ideologie Tarzis, die er in der Zeitschrift *Serāj ol-akhbār* veröffentlichte, vom mit ihm verwandten Königshaus Maßnahmen zur Verbreitung und Förderung des Paschto eingeführt und (vergebliche) Versuche unternommen, das Paschto in der Praxis zur alleinigen Nationalsprache zu machen.⁵⁷ Vartan Gregorian stellte diesbezüglich fest: »In a country where only slightly over 50 per cent of the population was ethnically Afghan, Saraj-ol-Akhbar attempted to redefine the term ›Afghan‹ on a geographic and religious, rather than merely ethnic basis«⁵⁸. Diese Aussage steht im Gegensatz zur wenig inklusiven Vorstellung Tarzis vom ›Afghanentum‹ und zu seiner ebenso wenig inklusiven Überzeugung, dass allein dem Paschto der Status als Nationalsprache Afghanistans zustehe und diese Sprache selbst von allen Nicht-Paschtunen zu beherrschen sei.⁵⁹ Es ist im Übrigen interessant zu beobachten, wie Gregorian 1967 Tarzis Ideologie aus interethnischer Perspektive unkritisch darstellt

56 Seerat, »Afghanistan's War of Words«; Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 158.

57 Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 73; Parvanta, »Afghanistan – Land of the Afghans?«, S. 22; Art. 35 der Verfassung von 1964; Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 157–159; Louis Dupree, *Afghanistan*, Princeton: Princeton University Press 1973, S. 70.

58 Vartan Gregorian, »Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan«, in: *Middle East Journal* 21.3 (Sommer 1967), S. 345–368, hier S. 349.

59 Hasrat, »Mahmud Tarzi«, Teil A; Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 158.

und von einer paschtunischen absoluten Mehrheit ausgeht, während Lee 2018 eine andere Geschichte erzählt, womit beide schließlich jeweils den weitgehend unbestrittenen dominanten Diskurs vor 1978 und den infrage gestellten dominanten Diskurs nach 1978 hervorragend repräsentieren.

Wie etwa die *Europäische Charta der Regional- oder Minderheitensprachen* erinnert, ist Sprache ein besonders identitätstragendes Merkmal einer Gemeinschaft. Mit seinen ethnisch-assimilationistischen Ideen setzte Tarzi einen Präzedenzfall in der Geschichte Afghanistans und schuf einen gefährlichen ideologischen Rahmen für ethnische Ungleichbehandlung und Exklusion, indem er die Identität der je nach demographischer Referenzquelle möglicherweise die Mehrheit der Bevölkerung Afghanistans bildenden Gruppe unterdrückte und alle Nichtpaschtunen indirekt zu nicht authentischen Bürgern Afghanistans machte.

Viele der Realien, die im Staatsbildungsprozess Afghanistans entstanden, taten dies im Zeichen dieser nationalistischen Ideologie und von den unterschiedlich stark afghanisch-nationalistischen, wohl aber fast ununterbrochen paschtunisch geführten Regierungen, weshalb die Bezeichnung der afghanischen Zentralbank Da Afghanistan Bank und nicht etwa *Bānk-e Afghānestān* lautet und die Kammern des Parlaments der Islamischen Republik Meshrano Jirga (und nicht etwa *shurā-ye bozorgān*) und Wolesi Jirga (und nicht etwa *shurā-ye mardomi*) heißen. Als weitere Beispiele wären die Loya Jirga anzuführen, die nicht etwa *shurā-ye āli* heißt, die Provinzbezirke, die *woloswāli* und nicht *shahrestān* genannt werden, die Papier-Ausweise, die lediglich auf Paschto beschriftet sind, und selbst die Nationalhymne der Islamischen Republik Afghanistan, die gemäß Art. 20 der Verfassung von 2004 auf Paschto zu sein hat.

Wie eingangs erwähnt, betreffen die Debatten die *Nationalsprache* und nicht die offiziellen Sprachen. Offizielle Sprachen erfüllen nämlich eine praktische Funktion, während im Begriff ›Nationalsprache‹ Identität resoniert. Obwohl es mehrere offizielle Sprachen gibt, genießt das Paschto bisher auf verschiedene Art und Weise den höheren Status als Sprache der Nation, den Tarzi ihm zusprach.⁶⁰ Siebzig Jahre nach dem Tod Tarzis bestand die paschtunische Fraktion in der verfassungsgebenden Loya Jirga noch auf der Durchsetzung des Paschto als einziger offizieller und Nationalsprache und sicherte sich schließlich immerhin das nicht unbedeutende Zugeständnis der Nationalhymne – das wohl vornehmste sprachliche Symbol einer Nation nach dem Landesnamen – auf Paschto.⁶¹ So kam es dazu, dass das ›neue‹ Afghanistan nach der ersten Taliban-Ära eine Nationalhymne erhielt, die der Mehrheit der Bevölkerung fremd war, obwohl Nationalhymnen doch in erster Linie dazu

60 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*.

61 Adeney, »Constitutional Design and the Political Salience of ›Community‹ Identity in Afghanistan«, S. 554.

da sind, durch das gemeinschaftliche feierliche Sing- und Zuhörerlebnis ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu erwecken und die Identifikation des einzelnen Bürgers mit der Nation zu stärken.⁶²

Wir können auch in dieser Frage Pakistan als Gegenbeispiel heranziehen. Als eine noch später entstandene Nation, die gänzlich Teil einer anderen großen Nation gewesen war, dürfte Pakistan noch stärkeren Emanzipierungsdruck gespürt haben. Dennoch setzte es vorausschauend nicht auf eine von der offiziellen Sprache Indiens möglichst entfernte in Pakistan gesprochene Sprache, wie es eine der ethnischen Sprachen des Landes gewesen wäre, sondern auf das in der historischen und kulturellen Identität der Region verwurzelte Urdu, welches sich vom Hindi außer im Namen, im Alphabet und in unerheblichen lexikalischen, phonetischen und grammatikalischen Abweichungen kaum unterscheidet – und heute scheint die nationale Identität Pakistans zumindest nicht schwächer zu sein als die Afghanistans.⁶³

Die beobachtete ideologische und praktische Privilegierung einer ethnischen Sprache als Symbol gesamtnationaler Identität hat unter den Sprechern anderer Sprachen und Angehörigen anderer Ethnien – wie die Interviews und die zitierten Quellen zeigen – zu Entfremdung und Groll geführt und das Thema Sprache in Afghanistan stark politisiert. Lässt man sich nun in den Abgrund ethnischer Ressentiments hineinziehen, läuft man Gefahr, menschliches Versagen auf eine Sprache zu übertragen und diese Sprachpolitisierung zu nähren. Das Paschto ist aus linguistischer Sicht nämlich eine äußerst reiche indoarische Sprache, die aufgrund ihrer konservativen Grammatik, Lexik und Morphologie für Philologen eine wahre Schatzkammer darstellt und aus diesem Grund mit einem ›Museum‹ verglichen wird. In der Iranistik kann man sich nur wünschen, dass die Verwendung des Paschto als Kultursprache gefördert und das Paschto verstärkt unterrichtet, erforscht und Teil des iranistischen Curriculums wird.

›Mehrheit‹ und ›Minderheit‹

Uneinigkeit scheint im Hazara-Milieu im Gegensatz zu den vorhergehenden Themen in Bezug auf den Begriff ›Minderheit‹ zu herrschen. Dahinter steht wohl ein offensichtlicher Interessenskonflikt. Als Minderheit scheinen sich die Hazara nämlich vor allem im Rahmen von Bemühungen zur Anerkennung ihres Schutzbedürftigen-Status als Gemeinschaft in Afghanistan sowie individuell und als Gemein-

62 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 109, 123, 128.

63 Größere Abweichungen lassen sich etwa im gehobenen und literarischen Urdu feststellen, das gern persische und arabische Synonyme für Wörter mit Hindi- oder Sanskrit-Herkunft verwendet.

schaft im Ausland zu bezeichnen.⁶⁴ Im öffentlichen ethnischen Diskurs trifft man jedoch auf Aussagen wie die des Hezb-e Wahdat-Parteichefs Karim Khalili von 2020 und 2021, als er die Welle des nichtpaschtunischen Diskurses reitend Afghanistan mit den berühmt gewordenen Worten Nassim Jawads als ein »Land der Minderheiten« bezeichnete und sich gegen eine Mehrheit-Minderheit-Kategorisierung aussprach.⁶⁵ In einem ähnlichen Licht zu sehen ist die sehr ähnliche Aussage Homira Rezaïs, die im Interview erklärte: »Afghanistan is not a land of majority and minority. Even Pashtuns are a minority in Afghanistan because they do not make more than 50 % of the populations« [sic!].⁶⁶ Rezaï schreibt außerdem in einem Tweet vom 28.8.2021:

»Let's fix our narrative.

Hazaras are one of the largest ethnic group [sic!] in Afghanistan. We have Sunni and Shia Hazaras as well as Christians and Secularism.

We are not an ethnic minority. »Shia Hazaras« are a religious minority. Please don't say Hazaras are an ethnic minority. «⁶⁷

Fest steht, dass die Hazara zumindest von anderen nicht als »Minderheit« bezeichnet werden möchten. Der Minderheitendiskurs ist relativ neu, und die Hazara wurden nicht schon immer als solche bezeichnet. Die großen Werke zur Geschichte Afghanistans tendieren dazu, von verschiedenen Völkern zu sprechen. Louis Dupree verwendet den Begriff 1973 in seinem Werk *Afghanistan* z.B. kein einziges Mal. Interessant ist angesichts dieser feststellbaren Ablehnung des Begriffes »Minderheit« durch zahlreiche Hazara und andere afghanische Stimmen, dass dessen Nennung im afghanischen öffentlichen Diskurs aufgrund der hohen Sensibilität des Themas Ethnie geschickt vermieden wird, und auch in der Verfassung die Begriffe »Ethnie« und »Minderheit« kein einziges Mal fallen. Anders verhält es sich im Ausland, wo der Begriff in Verbindung mit allen ethnischen Gruppen Afghanistans außer einer reichlich verwendet wird.

64 Bei ihrer Arbeit im Evakuierungsprogramm der Deutschen Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit konnte die Verfasserin z.B. feststellen, dass sich nahezu alle Hazara-Asylsuchenden in ihren Gefährdungsstatements als Mitglieder der verfolgten »Minderheit« der Hazara bezeichneten.

65 *Ettelā'āt-e Ruz*: »Wākonesh-e Khalili be gozāresh-e wezārat-e khāreje-ye Āmrīkā: Aghānestān keshwar-e aqalliyat-hā ast«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (15.6.2020); Jalil Rounaq, »Khalili be edāre-ye ehsā'iye: Aghānestān keshwar-e aqalliyat-hā-st wa dar pey-e akthariyat-o aqalliyat-sāzi nabāshid«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (14.3.2021).

66 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 128.

67 Der Tweet von Homira Rezaï ist abrufbar unter <http://twitter.com/TheHomira/status/1431639340053114880> (letzter Aufruf 9.11.2022).

›Minderheit‹ ist ein interessantes Wort, welches ähnlich wie ›Bruchteile‹ einen Teil eines Ganzen quantitativ bezeichnet und dennoch die Besonderheit aufweist, dass es gleichzeitig sowohl den bezeichneten als auch einen anderen komplementären Teil der gesellschaftlichen Bezugseinheit beschreibt und implizit den hingegen nicht ebenso beliebten Begriff der ethnischen, religiösen oder sozialen ›Mehrheit‹ evoziert. Während ein Bruchteil einer Gesellschaft wie ein Viertel nicht unbedingt groß ist und dennoch als ein erheblicher Teil einer Gesellschaft erscheinen kann, weil es über die restlichen Teile nicht verrät, ob sie ebenfalls Viertelteile oder kleinere oder aber größere Bruchteile ausmachen, beschreibt der Informationsgehalt von ›Minderheit‹ etwas als ›kleiner als mindestens einen anderen Teil‹ und lässt das Bezeichnete gewollt oder ungewollt als klein erscheinen. Weil die international (da besonders schutzbedürftig) am häufigsten thematisierten Minderheiten deutlich kleinere Bevölkerungsgruppen gegenüber einer deutlich größeren bilden, hat sich dieses Verhältnis in unserem Verstand wohl in gewisser Weise eingepägt.

Überdies kommt hinzu, dass in den bekanntesten Fällen die zahlenmäßig deutlich dominante Gruppe immer an der Macht ist, wodurch das menschliche Gehirn, welches stets auf der Suche nach logischen Beziehungen und Ordnung in der chaotischen Realität ist, in Versuchung geraten kann, darin bewusst oder unbewusst eine Art Naturgesetz zu sehen, als gäbe es eine notwendige Beziehung zwischen Gruppengröße und Herrschaftsanspruch. Vielleicht handelt es sich in gewisser Hinsicht um eine vom System der demokratischen Wahl herrührende Interferenz. Jedenfalls ist Niamatullah Ibrahimī von diesem Phänomen überzeugt und behauptet, Zahlen würden genutzt »as a basis for the distribution of political power and national resources and underpin an ethnic hierarchy that is reinforced by inadvertent or consciousness [sic!] approval, or outright manipulation of such figures by foreign actors.«⁶⁸ Somit sind wir wieder beim Thema der politischen Macht der Sprache.

Wenn die Hazara als eine religiöse Minderheit betrachtet werden, weil die meisten von ihnen wohl Schiiten und die meisten Schiiten Afghanistans Hazara sind,⁶⁹ dann handelt es sich in der Tat um ein zahlenmäßig deutliches Mehrheit-Minderheit-Verhältnis. Auf welche Zahlen wird aber Bezug genommen, wenn von den Hazara und den anderen nichtpaschtunischen Ethnien als ›ethnischen Minderheiten‹ die Rede ist? Eine vollständige Volkszählung mit Erfassung der ethnischen Zugehörigkeit hat in Afghanistan noch nie stattgefunden.⁷⁰ Seit 2016 lieferte das *CIA World*

68 Ibrahimī, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 6.

69 Es gibt auch zahlreiche sunnitische Hazara, wie die Existenz des *Shurā-ye Sarāsari-ye Hazārahā-ye Ahl-e Sunnat* suggeriert. Zu den sunnitischen Hazara siehe u.a. Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 76, 121 und Mehrabuddin Sherzad, »Sunni Hazaras of Afghanistan«, in: *Bolaq* (17.9.2020).

70 Grötzbach, *Afghanistan*, S. 56; Projekt Gutenberg, »Afghanistan«, in: *The World Factbook* (2010); Ibrahimī, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 6.

Factbook keine Angaben mehr zur ethnischen Zusammensetzung Afghanistans, und aktuell heißt es auf der Webseite: »Current, reliable statistical data on ethnicity in Afghanistan are not available.«⁷¹ Es ist ebenfalls problematisch, anhand von Eindrücken vor Ort Schätzungen zu wagen, da die Kontexte, in denen alle ethnischen Gruppen repräsentiert sind, wie etwa Kabul oder andere Großstädte, die prozentmäßige Zusammensetzung der Gesamtbevölkerung nicht proportional wiedergeben. Die Hazara z. B. sind in den großen urbanen Zentren stark vertreten, was den Eindruck verzerren könnte.⁷² Obwohl manche Ethnien geographische Bezugsgebiete haben, ist die Bevölkerung selbst in diesen Konzentrationsgebieten nicht überall homogen. Die zwischen Pakistan und Afghanistan wandernden Kuchi-Nomaden stellen eine weitere Variable dar.⁷³

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert zu beobachten, wie jede ethnische Gruppe sich auf Zahlen beruft und versucht, ihre zahlenmäßige Stärke in Afghanistan möglichst in die Höhe zu treiben, was die Vermutung zu bestätigen scheint, dass man in Afghanistan von einem direkt proportionalen Verhältnis zwischen Gruppengröße und anstrebbarem Machtanteil ausgeht. Dazu schreibt Thomas Barfield:

»In the absence of real data, Pashtun-dominated governments have always asserted that Pashtuns constitute an absolute majority in Afghanistan, although they probably comprise only its largest plurality. More recently, Hazaras have entered the numbers game to make themselves equal to the Tajiks.«⁷⁴

Bis zur Infragestellung des paschtunischen Absolutismus durch die Saur-Revolution von 1978, die zusammen mit einer neuen politischen Ideologie einen neuen Umgang mit der Multiethnizität des Landes mit sich brachte, obwohl die Macht *de facto* weiterhin in paschtunischen Händen blieb, wurden die Paschtunen in der Tat als die absolute Mehrheit angegeben, wobei die Zahlen, denen man in der Literatur begegnet, unglaublich stark voneinander abweichen.⁷⁵ Lenhardt, zitiert nach Sarajuddin Rasuly, spricht 1952 von 54 % und Brigitte Sarif 1977 sogar von 80 %, aber auch Conrad Schetter gibt 2004 noch einen Bereich von 35–70 % an, während Erwin Grötzbach und Rasuly sie jeweils 1990 und 1997 auf 22 % und das *CIA World Factbook*

71 CIA, »Afghanistan«, in: *The World Factbook* (2022); Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 6.

72 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 64; Grötzbach, *Afghanistan*, S. 75.

73 Bernt Glatzer, »How Many Nomads Are There in Afghanistan?«, in: *Afghanistan. Identity, Society and Politics since 1980*, hg. von Micheline Centlivres-Demont, London [u. a.]: Tauris 2015, S. 197–201, hier S. 197f.; Grötzbach, *Afghanistan*, S. 57.

74 Thomas Barfield, *Afghanistan. A Cultural and Political History*, Princeton: Princeton University Press 2010, S. 24.

75 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 176.

2000 auf 38 % und 2010 auf 42 % schätzen.⁷⁶ Was die Hazara betrifft, so habe sie die afghanische Regierung 1952 laut Lenhardt als 3 % der Bevölkerung angegeben, während das *CIA World Factbook* sie 2000 auf 19 % und 2010 auf 9 % schätzte.⁷⁷ Während man heute in der Regel auf diese letzten CIA-Angaben Bezug nimmt, glauben viele Paschtunen bisher, mindestens 50 % der Gesamtbevölkerung auszumachen,⁷⁸ während in der Hazara-Gemeinschaft die Überzeugung verbreitet ist, dass die Hazara rund 20 % der Gesamtbevölkerung ausmachen.⁷⁹

Diese kleine zeitliche Übersicht müsste die Manipulation von ethnischen Zahlen zu politischen Zwecken in Afghanistan hinreichend belegen, weshalb internationale Afghanistan-Diskurse grundsätzlich keinerlei lexikalische oder politische Entscheidungen auf solche Angaben beziehen sollten, solange das Thema Ethnizität in Afghanistan derart politisiert ist. Obwohl Rasuly behauptet, dass die Tadschiken damals in größerer Anzahl im Vergleich zu den Paschtunen vertreten gewesen seien,⁸⁰ hat die politische Tradition und die darauf aufbauende afghanische Geschichtsschreibung und Forschung nämlich auf internationaler Ebene zur nachhaltigen Überzeugung geführt, dass die Paschtunen die ethnische Mehrheit in Afghanistan ausmachen.

Die Kontroversen wären allerdings mit Sicherheit auch dann nicht überwunden worden, wenn in den letzten Jahren eine Volkszählung mit Erfassung der ethnischen Zugehörigkeit durchgeführt worden wäre, denn ein solches Unterfangen wäre mit derart großen Hindernissen konfrontiert gewesen, dass eine belastbare Datenerfassung unmöglich gewesen wäre. Dazu zählen die notorische Korruption in der afghanischen Verwaltung, die logistischen Grenzen des Staatsapparats, in erster Linie

76 Sarajuddin Rasuly, *Die politischen Eliten Afghanistans. Ihre Entstehungsgeschichte, ihre Bedeutung und ihr Versagen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 1997, S. 13; Brigitte Sarif, *Zur Situation der Frauen in Afghanistan*, Doktorarbeit, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M. 1977, S. 40; Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, S. 23; Grötzbach, *Afghanistan*, S. 69; »Afghanistan« (2000); »Afghanistan« (2010).

77 Lenhardt nach Rasuly, *Die politischen Eliten Afghanistans*, S. 13; »Afghanistan« (2000).

78 Anwar-ul-Haq Ahady, »The Decline of the Pashtuns in Afghanistan«, in: *Asian Survey* 35.7 (Juli 1995), S. 621–634, hier S. 621 schätzt sie auf »ca. 50 %«, *Al Jazeera* stellt sie 2011 im Bericht *Low Pashtun numbers in Afghan Parliament* wahrscheinlich basierend auf Angaben der Interviewten als »die Mehrheit« vor. Diese Überzeugung lässt sich im Übrigen im Gespräch mit Paschtunen oder bei der Beobachtung des paschtunischen Online-Diskurses häufig feststellen.

79 Siehe beispielsweise Sitarah Mohammadi/Sajjad Askary, »Afghanistan: The Hazara Dread«, in: *The Interpreter* (24.9.2021), die diese Zahl auf Ibrahim zurückführen, der sie allerdings nicht genannt hat, vgl. Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 6.

80 Rasuly, *Die politischen Eliten Afghanistans*, S. 13.

jedoch gerade die Definition von Ethnie, die selbst in der Ethnologie nicht gewagt wird.⁸¹

All diese Probleme hat bereits die 2018 begonnene Einführung der elektronischen Tazkira zum Vorschein gebracht, die viele anfangs für eine Art Ersatzvolkszählung hielten. Zwar stellt die Einführung eines biometrischen elektronischen Ausweises in Afghanistan allgemein im Vergleich zu den in unleserlicher Handschrift bekritzelten Papier-Ausweisen, von denen sich jeder beliebig viele zulegen konnte, einen bemerkenswerten Fortschritt dar. Dennoch war und ist das Vorhaben Gegenstand landesweiter Kontroversen. Außer der bereits diskutierten Bezeichnung »Afghane« im Eingabefeld »Nationalität« (*mellat*) sind auf der Dari- und Paschto-Seite der Karte ebenfalls die Angaben zur religiösen und ethnischen Zugehörigkeit (*din* und *qoum*) gedruckt, welche sensible und besonders schutzwürdige personenbezogene Daten sind. Weder die religiöse noch die ethnische Zugehörigkeit sollten ursprünglich auf der eTazkira stehen, doch unter dem Druck von Protesten aus dem paschtunischem Milieu erließ Präsident Ghani schließlich ein Präsidialdekret, das dies änderte.⁸² Es fällt auf, dass die Hazara, denen eine genaue Erfassung ihrer zahlenmäßigen Größe besonders am Herzen liegt, nicht diejenigen waren, die für die Aufnahme dieser Angabe plädiert haben. Zwei Faktoren liegen nahe: Erstens birgt die systematische⁸³ Aufnahme dieser Angabe auf den Personalausweis große Risiken für die Hazara, die auf den Straßen zwischen dem Hazarajat und Kabul oder zwischen urbanen Zentren jederzeit von den Taliban- oder IS-Kämpfern gezielt identifiziert und ermordet werden können,⁸⁴ große Risiken, was dazu führt, dass sich Hazara als Angehörige anderer Ethnien ausgeben, was selbst vor dem Erscheinen der Taliban und des IS bereits ein verbreitetes Phänomen darstellte.⁸⁵ Zweitens berichten Hazara immer wieder darüber, dass afghanische Sachbearbeiter ihnen bewusst eine falsche Ethnizität zugeschrieben haben. Lotfurrahmān Salim behauptet, dass den Hazara aus dem ehemaligen Bezirk Darre-ye Hazāra, heute Ābshār genannt, der mehrheitlich tadschikischen Provinz Panjshir ungern Tazkiras als Hazara ausgestellt würden, und auch Mousavi

81 Ibrahimī, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 221; Maley, *The Afghanistan Wars*, S. 234; Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, S. 63–66.

82 Tariq Ahmad, »Afghanistan: Distribution of Controversial Electronic Identity Cards Launched«, in: *Library of Congress* (19.7.2018).

83 Das Feld *qoum* steht zwar auch auf Papier-Tazkiras, dennoch ist es häufig nicht ausgefüllt.

84 Joseph Goldstein/Taimoor Shah (*New York Times*)/Übersetzung Ma'suma 'Erfāni: »Ādam-ro-bā-yān-e Afghānestān, dar kamin-e Hazāra-hā« [Original: »Afghan Kidnappers Prey on Hazaras« (21.11.2015)], in: *Ettelā'āt-e Ruz* (23.11.2015).

85 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 63, 161; Ibrahimī, *Shift and Drift in Hazara Ethnic Consciousness*, S. 6; Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 120. Auch Liaqat Kasemi erzählt in seiner 2018 erschienenen Autobiographie *Cara mamma, ti prometto che tornerò presto*, sich in Gefahrsituationen mehrmals als Usbeken ausgegeben zu haben.

hatte 1998 darauf hingewiesen, dass afghanische Beamte häufig äußerst willkürlich mit der Ethnizität der Tazkira-Antragsteller umgehen.⁸⁶

Im März 2021 wurden zu den ursprünglich 14 in der Verfassung genannten ethnischen Gruppen 57 neue hinzugefügt. Damit scheinen u.a. die Hazara ihre Hoffnung auf die statistische Aussagekraft der eTazkira verloren zu haben. Sowohl Homira Rezaï als auch die beiden Hazara-Autoren des *Ettelā' āt-e Ruz*-Artikels *Gozāresh-e tahqiqi: Chegune fehrest-e aqwām dar shenāsnāme-ye elektroniki az 14 be 71 rasid?* beklagen, dass die Regierung auf intransparente Weise nichtpaschtunische Ethnien auf der Grundlage angeblicher Anträge von Stammesältesten in viele unabhängige Subethnien aufgeteilt habe, was den Verdacht auf eine beabsichtigte Verringerung der statistischen Anzahl der Angehörigen dieser Ethnien zur Begründung einer absoluten paschtunischen Mehrheit erweckt habe.⁸⁷ Eine wissenschaftliche Definition von Ethnie scheint der neuen Liste nicht zugrunde zu liegen. Es wurden unter anderem ›Ethnien‹ mit dem Namen geographischer Gebiete hinzugefügt, wie z. B. Pamiri, Afshari, Daimirk, Sheikh Ali und die ›Ethnie‹ der *sādāt* eingeführt. Viele Hazara und tadschikische Stämme benannten sich in der Vergangenheit zwar in der Tat nach ihrem geographischen Bezugsgebiet, doch ein Panjshiri- oder Herati-Tadschike würde sich heute mit großer Wahrscheinlichkeit als Tadschiken und ein Behsudi- oder Sheikh Ali-Hazara als Hazara bezeichnen, weshalb die Kritik nachvollziehbar ist, zumal es auch unter paschtunischen Stämmen recht große Unterschiede gibt.⁸⁸

Abgesehen von der landesweiten ethnischen Zusammensetzung sind Begriffe wie ›ethnische Minderheit‹ und ›ethnische Mehrheit‹ im auf ländlicher Ebene doch stark ethnisch segregierten Afghanistan Perspektivensache. Daher hätte den Satz »Don't call us a minority! We are a *majority* in Osh, and in cities like Jalal-Abad and Uzgen«,⁸⁹ den ein usbekischer Befragter gegenüber dem Anthropologen Morgan Y. Liu aussprach, genauso ein Hazara bezüglich des Hazarajat aussprechen können, was uns zu Ausführungen im Zusammenhang mit geeigneten politischen Systemen in einem solchen Vielvölkerstaat führen würde, denen wir uns hier allerdings nicht widmen können.

86 Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 119 Anm. 6; Lotfurrahmān Salim, »Darre-ye Hazāra-ye Panjshir-wa tasāhob-e howiyat«, in: *Afghanpaper.com* (2.2.2020); Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 63. Die Verfasserin hat selbst 2022 während ihrer Arbeit bei der Deutschen Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit eTazkiras von Vollgeschwistern mit unterschiedlichen Angaben zur ethnischen Zugehörigkeit gesehen.

87 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 129; 'Āber Shāyigān/' Esmatullāh Soroush, »Cozāres-e tahqiqi: Chegune fehrest-e aqwām dar shenāsnāme-ye elektroniki az 14 be 71 rasid?«, in: *Ettelā' āt-e Ruz* (26.5.2021).

88 Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, S. 467; Dupree, *Afghanistan*, S. 70; Grötzbach, *Afghanistan*, S. 71.

89 Morgan Y. Liu, *Under Solomon's Throne. Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2012, S. 11. Hervorhebung im Original.

Obwohl die Begriffe ›ethnische Minderheit‹ und ›ethnische Mehrheit‹ in Afghanistan vermieden werden, spielen sie in der afghanischen Politik offensichtlich eine prominente Rolle. Ibrahimī zitiert 2019 diese Worte eines Aktivistin: »Ethnic identity politics in Afghanistan is [a] direct effect of the ›political structure of power,‹ which has been based on the myth of majority and minority.«⁹⁰ Viele sprechen bezüglich der ethnischen Verhältnisse in Afghanistan nach 2001 von einer »ethnischen Hierarchie« oder gar von einem Kastensystem.⁹¹ Diese Terminologie ist nachvollziehbar, wenn man auf die Reihenfolge aufmerksam wird, in der die vier größeren Ethnien in der Islamischen Republik im öffentlichen Diskurs erscheinen. Diese manifestiert sich in der Verfassung von 2004, die in Art. 4 besagt: »The nation of Afghanistan shall be comprised of Pashtun, Tajik, Hazara, Uzbek, Turkman, Baluch, Pachaie, Nuristani, Aymaq, Arab, Qirghiz, Qizilbash, Gujur, Brahwui and other tribes«. Sie verleiht damit der ethnischen Hierarchie eine gesetzliche Grundlage, die sich in vielen offiziellen Reden und sonstigen öffentlichen Aufzählungen bis hin zur ethnischen Zusammensetzung der Führung der meisten Regierungen manifestiert.⁹²

Diese Hierarchie folgt bemerkenswerterweise dem Ranking nach zahlenmäßiger Gruppenstärke, welches sich aus den thematisierten fragwürdigen Angaben zur prozentmäßigen ethnischen Zusammensetzung Afghanistans ergibt. Wenn man bedenkt, dass das Amt des Präsidenten seit 2004 immer ein Paschtune, das Amt des ersten Vizepräsidenten in der Regel ein Tadschike und das Amt des zweiten Vizepräsidenten immer ein Hazara innehatte, scheint sich in der afghanischen Politik stillschweigend ein politisches Machtaufteilungssystem nach dem Vorbild des libanesischen Konfessionalismus, allerdings auf der Grundlage von Ethnizität, etabliert zu haben. Im Gegensatz zum libanesischen Konfessionalismus, in welchem die verschiedenen Schlüsselposten an der Führung des Staates gesetzmäßig jeweils Angehörigen der größeren Konfessionen zustehen, werden in Afghanistan Macht und Ressourcen jedoch keineswegs proportional zu den angeblichen Prozentanteilen der verschiedenen Ethnien an der gesamten Bevölkerung aufgeteilt. Das Amt des zweiten Vizepräsidenten ist nämlich vor allem ein zeremonielles, und Ibrahimī spricht diesbezüglich von einer »gap between formal and actual distribution of power« und betont, dass ein Hazara in der Islamischen Republik noch nie

90 Srinjoy Bose/Nematullah Bizhan/Niamatullah Ibrahimī, »Youth Protest Movements in Afghanistan. Seeking Voice and Agency«, in: *United States Institute of Peace* (2019), Washington, D. C., S. 145.

91 Ibrahimī, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 6, 23f., 101, 220, 221; Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, S. 326f.; Moradian im Interview mit Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 88.

92 Ibrahimī, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 220f.

für einen Schlüsselposten wie Außen-, Innen-, Verteidigungs- oder Finanzminister oder etwa Leiter der Nationalen Sicherheitsdirektion infrage gekommen ist.⁹³

Wir können festhalten, dass verschiedene Vertreter der Volksgruppe der Hazara in der afghanischen Politik ein ethnisches Mehrheit-Minderheit-Narrativ erkennen, welches die politische Wahrnehmung und die politischen Erwartungen der Bevölkerung Afghanistans und damit auch die politischen Entwicklungen in Afghanistan erheblich beeinflusst. Aus diesem Grund kritisieren sie die explizite Verwendung dieser Begriffe, allerdings auch die indirekte Bezugnahme auf dieselben in einem komplexeren Narrativ, welches sich z. B. in der hierarchischen Reihenfolge der Nennung der Ethnien manifestiert.

Fazit

Wie anfangs erhofft ermöglicht die Untersuchung von Hazara-Diskursen in der Tat die Identifizierung einer konzeptuellen Metapher. Sämtliche analysierten, sprachbezogenen Diskursgegenstände deuten nämlich auf die Existenz einer *Afghane-ist-Paschtune*-Metapher hin. Aus dem Werk Lakoffs geht ein deutlicher Unterschied zwischen zwei Arten konzeptueller Metaphern hervor, die sich vielleicht als ›sprachfunktional‹ und ›politisch‹ bezeichnen ließen. Während manche der von ihm identifizierten konzeptuellen Metaphern das Produkt einer kognitiv hergestellten, für die Kommunikation zweckmäßigen Verbindung zwischen zwei ansonsten unverwandten Begriffen darstellen, zwischen denen das Gehirn eine lediglich strukturelle Vergleichbarkeit erkennt (wie es beispielsweise bei der konzeptuellen Metapher *mehr ist oben* der Fall ist) gibt es ebenfalls konzeptuelle Metaphern, die eine politisch zweckmäßige kognitive Assoziation herstellen und intentional durch Wortwahl und sprachliche Ausdrücke verstärkt und aufrechterhalten werden, wie es bei der berühmten konzeptuellen Metapher *Nation ist Familie* der Fall ist.⁹⁴

Im zweiten Fall erfüllt die Metapher in erster Linie nicht die Funktion des Ermöglichens einer Verständigung, sondern die der Steuerung der Wahrnehmung des Einzelnen hinsichtlich des politischen Begriffs ›Nation‹ und insbesondere seiner emotionalen Bindung zu demselben dank der kognitiven Übertragung der mit der konzeptuellen Domäne ›Familie‹ verbundenen Erfahrungen auf die nicht direkt erfahrbare Domäne ›Nation‹. Dies wäre ein Beispiel dafür, wie sich Nationen länderübergreifend mithilfe der kognitiven Linguistik aufrechterhalten. Unsere konzeptuelle Metapher lässt sich dieser zweiten Gruppe zuordnen, denn sie stellt durch die historische Bedeutung des Wortes *afghān*, die Dominanz des Paschto in den sprachlichen Manifestationen des Staates und die sprachliche Förderung

93 Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 225.

94 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, S. 16, 18–21, 30, 34–37.

der Vorstellung einer paschtunischen hierarchischen Vorherrschaft nämlich eine kognitive Assoziation zwischen der Nation Afghanistan und dem Volk der Paschtunen – zwei durchaus verwandten Begriffen – her. Diese Metapher wird durch die Besonderheiten des Afghanistan-bezogenen Umgangs mit Sprache auf unbewusste Weise im Gehirn austauschbar. Sie ist insofern politisch, als sie das Verständnis der Nation Afghanistan durch die Paschtunen, die sich »in ihrem Selbstverständnis [...] als die eigentlichen Afghanen« sehen,⁹⁵ die Nichtpaschtunen, die sich wie Bürger zweiter Klasse bzw. geduldete Bewohner Afghanistans fühlen, und die Außenstehenden, die ein verzerrtes Bild der afghanischen Verhältnisse erhalten, verändert und die afghanische Politik dadurch nachhaltig beeinflusst. Beispiele für einen solchen Einfluss bilden neben dem historischen paschtunischen Machtmonopol die historische Privilegierung paschtunischer Stämme etwa im Bereich Steuererhebung, Wehrpflicht und deren bisherige größere Berücksichtigung in politischen Entscheidungsprozessen sowie auch die Fixierung vergangener Regierungen auf die Paschtunanfrage, welche – wenn überhaupt – nur ein paschtunisches Anliegen ist.⁹⁶ Der durch Tarzis Ideologie in Gang gesetzte, sich selbst erhaltende Mechanismus von sich gegenseitig stärkenden Ressentiments und Privilegierungsansprüchen hat die Weiterentwicklung Afghanistans mehrfach sabotiert und scheint aus heutiger Sicht mit der Zeit an Intensität zu gewinnen, wenn man den Bürgerkrieg und die beiden Taliban-Machtübernahmen als Eskalationen dieser interethnischen Dynamik betrachtet.

Wie aktiv diese Dynamik in der afghanischen Gesellschaft noch heute ist, suggeriert die Wortwahl aller drei Interviewten in Verbindung mit der *afghān*-Frage sowie der Paschto-Dari-Kontroverse, welche allesamt von Identität und von Zwang sprechen, wobei sowohl Rasikh als auch Mohedi bemerkenswerterweise den Ausdruck *tahmil-e howiyat* (Identitätsaufzwingung) verwenden, der auch etwa in der zitierten *Ettelā'āt-e Ruz*-Übersetzung von Lees *Afghanistan* und im zitierten Artikel von *Afghanistan International* vom 13.9.2022 fällt.⁹⁷ Die scheinbar inklusive rechtliche Definition des ›Afghanentums‹ in der Verfassung von 2004 dürfte diese Spannungen erst recht verschärft haben, indem sie den bereits davor umstrittenen, assimilierenden sprachlichen Umgang mit der Identität der diversen Ethnien Afghanistans bekräftigte und offizialisierte. Die angeführten Zitate aus den Publikationen Ibrahimis sowie sein gesamtes veröffentlichtes Werk deuten ferner darauf hin, dass nach 2004 auch der praktische Umgang der Regierungen mit der ethnischen Vielfalt der Bevölkerung weitgehend unverändert geblieben ist.

95 Schetter, *Kleine Geschichte Afghanistans*, S. 24.

96 Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 198; Griffiths, *Afghanistan. Land of Conflict and Beauty*, S. 79; Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 88; Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 34, 45.

97 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 108, 117, 126f.

Jenseits der Anhaltspunkte, die die behandelten Hazara-Diskurse liefern, lassen sich weitere sprachliche Manifestationen der konzeptuellen Metapher *Afghane ist Paschtune* erkennen. Auffällig sind darunter geläufige Kollokationen der Wörter ›national‹ (*melli*) und ›Nation‹ (*mellat*). Neben dem bereits thematisierten Beispiel der *Nationalsprache* lassen sich etwa die Loya Jirga oder *jerge-ye melli*, das *attan* als *Nationaltanz* und der paschtunische Reichsgründer Ahmad Schah Durrani als Vater *der Nation* nennen. Die Tatsache, dass der paschtunische Dichter Khoshal Khan Khattak, der – wie Poladi hervorhebt – im heutigen Pakistan lebte und sich Minderheiten gegenüber feindselig äußerte, »whether Baluch or Hazarah, both are dirty and abominable/They have neither religion nor faith, may shame attend them!«, als *Nationaldichter* Afghanistans bezeichnet wird, zeigt, dass die Bezeichnung ›national‹ sich recht häufig nicht auf das heutige Afghanistan, sondern in der Tat auf ein »Land der Paschtunen« bezieht.⁹⁸

Wie Lakoff erläutert, formen sich konzeptuelle Metaphern in unserem Denken.⁹⁹ Das lässt sich an unserem Beispiel deutlich feststellen, denn die konzeptuelle Metapher *Afghane ist Paschtune* manifestiert sich nicht nur in der Sprache, sondern in jeder Dimension der afghanischen nationalen Selbstdarstellung und Staatssymbolik. Die Identifikation der staatlichen Einheit mit der Ethnie der Paschtunen hat wohl ihren kontingenten Ursprung in der Gründung eines in jeder Hinsicht paschtunischen Reiches durch Ahmad Schah Durrani, welches er allmählich auf ein Gebiet erweiterte, das noch größer als das heutige Afghanistan war. Dass er die Gebiete des heutigen Afghanistan allerdings nicht nachhaltig unterwerfen konnte, zeigen etwa die intern-imperialistischen Kriegszüge, die Abdur Rahman Khan noch Ende des neunzehnten Jahrhunderts gegen Hazarajat und Kafirstan unternehmen musste.¹⁰⁰

Dennoch gilt Ahmad Schah Durrani in der international reflektierten afghanischen Staatssymbolik als der Gründer Afghanistans, wofür Mahmud Tarzi mit seiner nationalistischen Umschreibung der Geschichte des Landes aktiv gesorgt hatte. Er kreierte einen für die Nation notwendigen Mythos¹⁰¹ der Entstehung und des Beginns einer grandiosen Geschichte der Unabhängigkeit und Einheit Afghanistans unter der heldenhaften wie gottgewollten Führung großer paschtunischer Staatsmänner.¹⁰² Im Einklang mit diesem ›afghanischen‹ Nationalismus vermitteln

98 Muhammad Iqbal (1928) zitiert nach Poladi, *The Hazāras*, S. 376.

99 George Lakoff, »The Contemporary Theory of Metaphor«, in: *Metaphor and Thought*, hg. von Andrew Ortony, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1993 [1979], S. 202–251, hier S. 203.

100 Dupree, *Afghanistan*, S. XIX, 417; Ibrahim, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 55, 64.

101 Gemeint ist die Krönung Ahmad Schah Durrans mit der Weizenähre durch den Sufi-Derwisch Pir Saber Schah aus Lahore, ein Symbol, das auf der Flagge der Islamischen Republik Afghanistan thront(e).

102 Hasrat, »Mahmud Tarzi«, Teil B. Louis Dupree distanziert sich von diesem nationalistischen Narrativ der Entstehung Afghanistans mit der Reichsgründung durch Ahmad Schah Durrani

die staatlichen Schulen bis heute ausschließlich die ethnozentrische Version der Geschichte und der Gesellschaft, die mit den Interessen der paschtunischen Eliten vereinbar war.¹⁰³ Es ist diese ethnozentrische Geschichtsschreibung, die Rasikh als *ja' l-e tārikh* (historiographische Manipulation) bezeichnet und offensichtlich als eine nach Tarzi konsequent weitergeführte Tradition betrachtet.¹⁰⁴ Und es ist dasselbe Phänomen, welchem Mousavi durch sein Werk *The Hazaras of Afghanistan* entgegenzuwirken versuchte:

»A milestone work in writing Afghan history from the Hazara minority [perspective] was written by Syed Askar Mousavi (1956–), who studied at Oxford University during his years as a refugee. In his book, Mousavi rejected the nationalist version of Afghan history (and with it, collective identity) as the monopolizing discourse of ruling elites. Indeed, to describe this process of the hegemonic Pashtun denial of alternative pasts and pluralistic identities, Mousavi coined the pejorative term ›Afghanistanization‹.«¹⁰⁵

Ein Beispiel für den selbsterhaltenden Charakter dieser konzeptuellen Metapher liefert die Beobachtung, dass sie politische Begebenheiten hervorruft, die sie wiederum unter anderem nach außen hin visuell stärken. So kann etwa die Tatsache, dass die Staatsoberhäupter und meistens auch die Botschafter Afghanistans in außenpolitischen Schlüsselstaaten stets Paschtunen sind, als Produkt dieser Metapher betrachtet werden. Gleichzeitig repräsentieren sie das Land auch visuell, wodurch sie die Identifikation von ›afghanisch sein‹ und ›paschtunisch sein‹ im Ausland stärken. Selbst die berühmtesten photographischen Porträts von Afghanen bilden in der Regel Paschtunen ab – man denke an das weltweit bekannte Porträt des Mädchens mit den grünen Augen – was auch immer der Grund sein mag. Das Ergebnis ist jedenfalls, dass den meisten Menschen im entfernten Ausland überhaupt nicht bewusst ist, dass Afghanistan einen enormen Reichtum an ethnischer Vielfalt aufweist.¹⁰⁶ Produkt und zugleich Nahrung unserer konzeptuellen Metapher ist ebenfalls das imposante Gemälde hinter dem Schreibtisch des Präsidenten im Kabuler

(Dupree, *Afghanistan*, S. XIX). Dasselbe tut Lee, der die Geschichte Afghanistans 1260 beginnen lässt (Ruttig, »AAN Reads: An Afghanistan History Covering 750 Years«).

- 103 Sharma, *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan*, S. 83 und M. Mobin Shorish, »Education xxvii, in *Afghanistan*«, in: *Encyclopaedia Iranica*, 1997.
- 104 Lipani, *Periphere Diskurse*, S. 108; Melissa Kerr Chioevenda, »The Illumination of Marginality: How Ethnic Hazaras in Bamyan, Afghanistan, Perceive the Lack of Electricity as Discrimination«, in: *Central Asian Survey* (2014), S. 449–462, hier S. 1.
- 105 Nile Green zitiert nach Khan, *On Marginality and Overcoming*, S. 45. Vgl. auch Mousavi, *The Hazaras of Afghanistan*, S. 12; Ibrahim, *Shift and Drift in Hazara Ethnic Consciousness*, S. 14.
- 106 Die der Verfasserin bekannten Hazara erzählen gern davon, wie sie im Westen stets für Bürger anderer Länder, aber nie für Afghanen gehalten werden.

Präsidentenpalast (*arg*), welches in einer unmissverständlichen Symbolik die mystifizierte Krönung Ahmad Schah Durranis abbildet. Das Gemälde dürfte spätestens im August 2021 aufgefallen sein, als das Bild der in Kabul einmarschierten Taliban hinter demselben Schreibtisch in die Geschichte einging und bestätigen zu wollen schien, dass die Macht in Afghanistan über die Jahrhunderte hinweg stets in paschtunischen Händen – seien es die Hände eines Königs, Präsidenten oder *Amir ol-Mo'menin* – bleibt und die Bezeichnung ›Afghane‹ seine ursprüngliche Bedeutung nie verloren hat. Poya definiert die Politik der Taliban schließlich als »eine ›islamisierte‹ Fortsetzung der Politik der paschtunischen Referenz«, und der Verfasserin erscheint der Ausdruck »paschtunische Referenz« im Übrigen als eine äußerst zutreffende Alternativbezeichnung für die hier identifizierte konzeptuelle Metapher.¹⁰⁷

Die schwerwiegenden politischen Folgen des hartnäckigen Fortbestehens dieser konzeptuellen Metapher dürften evident sein. Indem sie die paschtunischen Eliten als die einzig möglichen Herrschaftskandidaten erscheinen lässt, hat sie bisher nicht nur sich selbst, sondern gleichzeitig die paschtunische Vorherrschaft in Afghanistan erhalten. Internationale Mächte haben bei Interventionen in Afghanistan nämlich stets die Paschtunen als Verhandlungspartner gewählt und die politische Macht schließlich in ihre Hände übergeben. Zunächst waren es die der Abdur Rahmans und zuletzt die der Taliban.¹⁰⁸ Zwar soll besonders in den letzten Jahrzehnten die angebliche Affinität der anderen größeren ethnischen Gruppen zum russischen Block und zum Iran die Unterstützung paschtunischer Herrschaft in Afghanistan begründet haben,¹⁰⁹ aber die ›paschtunische Referenz‹ des afghanischen Staates hat dabei zumindest eine bedeutende legitimierende Rolle in den Augen der Öffentlichkeit gespielt. Insofern ist es nicht nur im Interesse der paschtunischen Eliten (gewesen), die vorliegend identifizierte konzeptuelle Metapher aktiv zu halten.

Einen theoretischen Ansatzpunkt für Hoffnung angesichts der geschilderten subtilen Wirkung des kognitiven Mechanismus der konzeptuellen Metapher liefert das Werk Lakoffs. In seinen Ausführungen macht er nämlich darauf aufmerksam, dass konzeptuelle Metaphern bestimmte Eigenschaften eines Begriffes in der Wahrnehmung des ahnungslosen Gehirns hervorheben und andere gleichzeitig ausblenden.¹¹⁰ Ferner erläutert er, dass man ein und denselben Begriff in verschiedenen Metaphern denken kann.¹¹¹ Durch die Erkennung der konzeptuellen Metapher und deren Selektivität kann daher versucht werden, sich kognitiv von ihr zu befreien und dank anderer konzeptueller Metaphern endlich auch andere, bislang unberücksichtigte Seiten des betreffenden Begriffes zu sehen. In diesem

107 Poya, »Perspektiven zivilgesellschaftlicher Strukturen in Afghanistan«, S. 378f.

108 Ibrahimi, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 59f.; Grevemeyer (1987), S. 29, 41.

109 Ibrahimi, *The Hazaras and the Afghan State*, S. 139–141.

110 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, Kap. 1.7.

111 Lakoff/Wehling, *Aufleisen Sohlen ins Gehirn*, Kap. 1.5.

Lichte erscheinen die hier thematisierten Diskurse, die verhärtete, metaphorisch-selektive politische Assoziationen beleuchten und offensichtlich nicht nur von der Hazara-Community vorangetrieben werden, als sinnvoll und konstruktiv.

Bibliographie

- 8AM Media: »Tālebān wāzhe-ye ›dāneshgāh(-rā az louhe-ye dāneshgāh-e Balkh hadhf kardand«, in: *Hasht-e sobh* (19.9.2022), 8am.media/the-taliban-removed-the-word-university-from-the-plaque-of-balkh-university (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Adeney, Katharine: »Constitutional Design and the Political Salience of ›Community‹ Identity in Afghanistan: Prospects for the Emergence of Ethnic Conflicts in the Post-Taliban Era«, in: *Asian Survey* 48.4 (Juli/August 2008), S. 535–557.
- Afghan IRCA: »Hadhf-e zabān-e fārsi dar Khust: Dāstān-e por āb-e cheshm-e tab ‘iz-o ta ‘assob-o ‘adāwat«, in: *Afghan IRCA* (11.7.2021), <http://afghanirca.com/fa/news/85790> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- AfIntl: »Goruh-e Tālebān zabān-e fārsi-rā az tāblu-ye shafākhāne-ye Herāt hadhf kard«, in: *Afghanistan International* (13.9.2022), <http://www.afintl.com/202209130774> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Ahady, Anwar-ul-Haq: »The Decline of the Pashtuns in Afghanistan«, in: *Asian Survey* 35.7 (Juli 1995), S. 621–634.
- Ahmad, Tariq: »Afghanistan: Distribution of Controversial Electronic Identity Cards Launched«, in: *Library of Congress* (19.7.2018), <http://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2018-07-19/afghanistan-distribution-of-controversial-electronic-identity-cards-launched> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Al Jazeera English: »Low Pashtun numbers in Afghan Parliament«, in: *Al Jazeera English* (13.2.2011), <http://www.youtube.com/watch?v=7zHk-OgZX9k> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Ansari, Bashir Ahmad: »Mā kistim-o injā kojā-st?«, in: *bashiransari.com* (o. D.), <http://www.bashiransari.com/ماکيستمواينجاکجاست؟> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Barfield, Thomas: *Afghanistan. A Cultural and Political History*, Princeton: Princeton University Press 2010.
- Bose, Srinjoy/Nematullah Bizhan/Niamatullah Ibrahim: »Youth Protest Movements in Afghanistan. Seeking Voice and Agency«, in: *United States Institute of Peace* (2019), Washington, D. C., S. 145, <http://www.usip.org/publications/2019/02/youth-protest-movements-afghanistan> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Canfield, Robert: »Hazara Integration into the Afghan Nation. Some Changing Relations between Hazaras and Afghan Officials«, in: *The Afghanistan Council of the Asia Society, Occasional* (1970), Paper No. 3.

- Chiovena, Andrea/Melissa Kerr Chiovena: »The Specter of the ›Arrivant‹: Hauntology of an Interethnic Conflict in Afghanistan«, in: *Asian Anthropology* 17.3 (2018), S. 165–184.
- Chiovena, Melissa Kerr: »The Illumination of Marginality: How Ethnic Hazaras in Bamyan, Afghanistan, Perceive the Lack of Electricity as Discrimination«, in: *Central Asian Survey* (2014), S. 449–462.
- CIA: »Afghanistan«, in: *The World Factbook* (2000), <http://www.cia.gov/the-world-factbook/about/archives> (last access 29.6.2023).
- CIA: »Afghanistan«, in: *The World Factbook* (2022), <http://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/afghanistan> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Dupree, Louis: *Afghanistan*, Princeton: Princeton University Press 1973.
- Emadi, Hafizullah: »The Hazaras and their Role in the Process of Political Transformation in Afghanistan«, in: *Central Asian Survey* 16.3 (1997), S. 363–387.
- Emadi, Hafizullah: *Repression, Resistance, and Women in Afghanistan*, Westport: Praeger 2002.
- Ettelā'āt-e Ruz: »Wākonesh-e Khalili be gozāresh-e wezārat-e khāreje-ye Āmrkā: Afghānestān keshwar-e aqalliyat-hā ast«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (15.6.2020), <http://www.etilaatroz.com/100901/khalilis-reaction-to-the-us-state-department-report-afghanistan-is-a-country-of-minorities> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Ettelā'āt-e Ruz: »Wākonesh-hā be hadhf-e wāzhe-ye ›dāneshgāh‹ az louhe-ye dāneshgāh-e Balkh: ›Fārsi-zodāyi-o 'asabiyat-e āshkār-e qoumi««, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (11.3.2022), <http://www.etilaatroz.com/138059/reactions-to-removal-university-word-from-billboard-of-balkh-university> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Glatzer, Bernt: »How Many Nomads Are There in Afghanistan?«, in: *Afghanistan. Identity, Society and Politics since 1980*, hg. von Micheline Centlivres-Demont, London [u. a.]: Tauris 2015, S. 197–201.
- Goldstein, Joseph/Taimoor Shah (*New York Times*)/Übersetzung Ma'suma 'Erfāni: »Ādam-robā-yān-e Afghānestān, dar kamin-e Hazāra-hā« [Original: »Afghan Kidnappers Prey on Hazaras« (21.11.2015)], in: *Ettelā'āt-e Ruz* (23.11.2015), <http://www.etilaatroz.com/30149/درکمين%80%8Cهزاره%80%8Cايران/afghanistan> (letzter Aufruf 25.9.2023).
- Gregorian, Vartan: »Mahmud Tarzi and Saraj-ol-Akhbar: Ideology of Nationalism and Modernization in Afghanistan«, in: *Middle East Journal* 21.3 (Sommer 1967), S. 345–368.
- Griffiths, John Charles: *Afghanistan. Land of Conflict and Beauty*, überarb. Ausg., London: Deutsch 2009.
- Grötzbach, Erwin: *Afghanistan. Eine geographische Landeskunde*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1990.
- Gutenberg Project: »Afghanistan«, in: *The World Factbook* (2010), <http://www.gutenberg.org/cache/epub/35830/pg35830.html> (letzter Aufruf 29.6.2023).

- Habib Rahman Pedram (YouTube-Kanal): »Dāneshgāh yā puhantun?«, Diskussionsrunde in ASR TV (Upload 3.5.2016), <http://www.youtube.com/watch?v=6IKaWjzp1BY> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Hakimi, 'Aziz: »Afghān budan yā nabudan: Mas'ale in ast?«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (21.2.2016), <http://www.etilaatroz.com/34368/افغان بودن یا نبودن مسئله این است> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- @Hasht-e Sobh: »Nasl-koshi-ye Hazāra-hā; Mesdāq-hā wa shawāhed«, in: *Twitter @Hasht-e Sobh* (7.10.2022), <http://twitter.com/HashteSubhDaily/status/1578421366281621504> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Hasrat, Mohammad-Hosayn: »Mahmud Tarzi: Serāj ol-akhbār-e Afghāniye wa nāsiyunālizm-e Afghān – Bakhsh-e awwal«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (10.2.2019), Auszugsweise Übersetzung aus Jonathan Lees, *Afghanistan. A History from 1260 to the Present* (2018), Teil A: <http://www.etilaatroz.com/72498/seraj-al-akhbar-afghan-i-afghan-nationalism> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Hasrat, Mohammad-Hosayn: »Mahmud Tarzi: Serāj ol-akhbār-e Afghāniye wa nāsiyunālizm-e Afghān – Bakhsh-e dowwom-o pāyāni«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (11.2.2019), auszugsweise Übersetzung aus Jonathan Lees, *Afghanistan. A History from 1260 to the Present* (2018), Teil B: <http://www.etilaatroz.com/72563/seraj-al-akhbar-afghani-afghan-nationalism-2> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Hātef, Sakhidād: »Me'yār-e afghāniyat«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (27.9.2016), <http://www.etilaatroz.com/41641/معیار افغانیت> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Hussain, Mohammad: *The Hazaras of Afghanistan: A Study of Ethnic Relations*, Masterarbeit, McGill University 2003, escholarship.mcgill.ca/concern/theses/no09w290z (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Ibrahimi, Niamatullah: *Shift and Drift in Hazara Ethnic Consciousness: The Impact of Conflict and Migration* (Crossroads Asia Working Paper Series 5), Bonn: o. V. (2012).
- Ibrahimi, Niamatullah: *The Hazaras and the Afghan State*, London: Hurst 2017.
- Janata, Alfred: »Afghanistan: The Ethnic Dimension«, in: *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*, hg. von Ewan W. Anderson und Nancy H. Dupree, London: Pinter 1990, S. 60–70.
- Jawad, Nassim: *Afghanistan: A Nation of Minorities*, London: Minority Rights Group 1992.
- Kabul Press: »Tazāhorāt-e Kābul: Man afghān nistam; Afghān ya'ni pashtun; Ja'l-e howiyat-e man mamnu'!«, in: *Kabul Press* (7.12.2013), <http://www.kabulpress.org/spip.php?article183187> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Kāteb Hazāra, Mollā Fayz Moḥammad: *Serāj ot-tawārikh*, übers. und mit Anm. versehen von R. D. McChesney und M. M. Khorrami, Leiden: Brill 2013.
- Khan, Rabia Latif: *On Marginality and Overcoming: Narrative, Memory and Identity among British Hazaras*, Doktorarbeit, SOAS University of London 2020, <http://eprints.soas.ac.uk/35277> (letzter Aufruf 29.6.2023).

- Kieffer, Ch. M.: »AFGHAN«, in: *Encyclopaedia Iranica* (1982), <http://www.iranicaonline.org/articles/afgan-in-current-political-usage-any-citizen-of-afghanistan-whatever-his-ethnic-tribal-or-religious-affiliation> (letzter Aufruf 9.11.2022).
- Klein, Josef: Von Gandhi und al-Qaida bis Schröder und Merkel. Politolinguistische Analysen, Expertisen und Kritik, Berlin: Frank und Timme 2015.
- Lakoff, George/Elisabeth Wehling: *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*, Heidelberg: Carl-Auer 2016 [2007].
- Lakoff, George: »The Contemporary Theory of Metaphor«, in: *Metaphor and Thought*, hg. von Andrew Ortony, Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 1993 [1979], S. 202–251.
- Lipani, Beatrice: *Periphere Diskurse: Hazara-Perspektiven auf das ethnische Miteinander in Afghanistan nach 2001*, Masterarbeit, Bamberg: Otto-Friedrich-Universität 2023.
- Liu, Morgan Y.: *Under Solomon's Throne. Uzbek Visions of Renewal in Osh*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2012.
- Lorenz, Manfred: *Lehrbuch des Pashto (Afghanisch)*, Leipzig: VEB 1979.
- Maley, William: *The Afghanistan Wars*, London: Red Globe Press 2021.
- Mohammadi, Sitarah/Sajjad Askary: »Afghanistan: The Hazara Dread«, in: *The Interpreter* (24.9.2021), <http://www.lowyinstitute.org/the-interpreter/afghanistan-hazara-dread> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Mousavi, Sayed Askar: *The Hazaras of Afghanistan*, Surrey: Curzon 1998.
- Parvanta, Angela: »Afghanistan – Land of the Afghans? On the Genesis of a Problematic State Denomination«, in: *Afghanistan. A Country without a State?*, hg. von Christine Noelle-Karimi, Conrad Schetter und Reinhard Schlagintweit, Frankfurt a.M. [u.a.]: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 2002, S. 17–26.
- Poladi, Hassan: *The Hazāras*, Stockton: Mughal 1989.
- Poya, Abbas: »Perspektiven zivilgesellschaftlicher Strukturen in Afghanistan. Ethische Neutralität, ethnische Parität und Frauenrechte in der Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan«, in: *Orient* 44 (2003), S. 367–384.
- Rahmani, Mohammad Arif: »Facebook-Posting« (23.4.2016), <http://www.facebook.com/196983953680969/photos/a.437677192944976.99399.196983953680969/1087663724612983/?type=3&theater> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Rasuly, Sarajuddin: *Die politischen Eliten Afghanistans. Ihre Entstehungsgeschichte, ihre Bedeutung und ihr Versagen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang 1997.
- Rezai, Homira: Tweet als @TheHomira (28.8.2021), <http://twitter.com/TheHomira/status/1431639340053114880> (letzter Aufruf 9.11.2022).
- Rounaq, Jalil: »Khalili be edāre-ye ehsā'īye: Afghānestān keshwar-e aqalleyat-hā-st wa dar pey-e akthariyat-o aqalliyat-sāzi nabāshid«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (14.3.2021), <http://www.etilaatroz.com/120102/afghanistan-is-a-country-of-minorities-and-do-not-see-majority-minority-building> (letzter Aufruf 29.6.2023).

- Ruttig, Thomas: »AAN Reads: An Afghanistan History Covering 750 Years«, in: *Afghanistan Analysts Network* (2.2.2020), <http://www.afghanistan-analysts.org/en/reports/context-culture/aan-reads-an-afghanistan-history-covering-750-years> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Salim, Lotfurrahmān: »Darre-ye Hazāra-ye Panjshir-wa tasāhob-e howiyat«, in: *Afghanpaper.com* (2.2.2020), <http://www.afghanpaper.com/nbody.php?id=162035> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Sarif, Brigitte: *Zur Situation der Frauen in Afghanistan*, Doktorarbeit, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a.M. 1977.
- Schetter, Conrad: *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin: Diederich Reimer 2003.
- Schetter, Conrad: *Kleine Geschichte Afghanistans*, München: Beck 2004.
- Seerat, Rustam Ali: »Afghanistan's War of Words«, in: *The Diplomat* (10.5.2016), <http://thediplomat.com/2016/05/afghanistans-war-of-words> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Setāyesh, Ahmad: »Keshmakesh barsar-e »dāneshgāh yā puhantun!«, in: *Kabul Press* (1.10.2008), <http://www.kabulpress.org/article2339.html> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Shalizi, Hamid: »Who is an Afghan? Row over ID Cards Fuels Ethnic Tension«, in: *Reuters* (8.2.2018), <http://www.reuters.com/article/us-afghanistan-politics-idUSKBN1FS1Yo> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Sharma, Raghav: *Nation, Ethnicity and the Conflict in Afghanistan. Political Islam and the Rise of Ethno-politics 1992–1996*, London [u.a.]: Routledge 2020.
- Shāyegān, 'Āber/'Esmatullāh Soroush: »Gozāres-e tahqiqi: Chegune fehrest-e aqwām dar shenāsnāme-ye elektroniki az 14 be 71 rasid?«, in: *Ettelā'āt-e Ruz* (26.5.2021), <http://www.etilaatroz.com/124727/research-report-how-did-list-of-relatives-in-electronic-id-card-increase-from-14-to-71> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Sherzad, Mehrabuddin: »Sunni Hazaras of Afghanistan«, in: *Bolaq* (17.9.2020), <http://www.bolaq.org/2020/09/sunni-hazaras-of-afghanistan> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Shorish, M. Mobin: »Education xxvii, in Afghanistan«, in: *Encyclopaedia Iranica*, 1997, <http://iranicaonline.org/articles/education-xxvii-in-afghanistan> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- Tasnim News: »Tazāhorāt-e dāneshjuyān dar e'terāz be hadhf-e kalame-ye fārsi-ye »dāneshgāh« az tāblu-ye dāneshgāh-e Herāt«, in: *Tasnim News* (26.4.2016), <http://www.tasnimnews.com/fa/news/1395/02/07/1058513/تظاهرات دانشجویان در اعتراض به حذف کلمه فارسی دانشگاه از تابلوی دانشگاه هرات عکس> (letzter Aufruf 29.6.2023).
- TOLONews: »Wording Debate Delays Approval of Higher Education Law«, in: *TOLONews* (3.7.2013), <http://tolonews.com/afghanistan/wording-debate-delays-approval-higher-education-law> (letzter Aufruf 29.6.2023).

Strukturwandel der (massenmedialen) Öffentlichkeit in Afghanistan 2001–2021

Kefajat Hamidi

Einleitung

Die Entwicklung des Mediensystems in Afghanistan zwischen 2001 und 2021 war facettenreich und wurde von erheblichen internationalen finanziellen Investitionen geprägt. Im Ergebnis hatte sich – zumindest im Vergleich zu den Nachbarstaaten – ein außergewöhnlich liberales und vielfältiges Mediensystem herausgebildet. Allerdings fehlt bislang eine umfassende wissenschaftliche Reflexion dieser Entwicklung. Obwohl es in den letzten Jahren zahlreiche Studien zu den afghanischen Medien gab,¹ waren diese meist deskriptiver Natur und weniger analytisch. Darüber hinaus haben sich die bisherigen wissenschaftlichen Arbeiten hauptsächlich auf Teilaspekte wie Social Media und Medienfreiheit konzentriert, die insbesondere im Kontext der Medienentwicklungszusammenarbeit von Interesse waren. Es liegen

1 Altai Consulting, *Afghan Media – Three Years After. Media and Alternative Sources of Information in Afghan Society: Nationwide Research Sept 2004–March 2005*, hg. von Altai Consulting, Kabul: USAID 2005; Altai Consulting, *Afghan Media in 2010, Synthesis Report*, hg. von Altai Media Consulting, Washington: USAID (2010) und Altai Consulting, *Afghan Media in 2010, Priority District Reports*, hg. von Altai Media Consulting, Washington: USAID (2010); Musab Omer/Niamatullah Ibrahim/Mohammad Irfani, *Social Media and Articulation of Radical Narratives in Afghanistan*, Kabul: United States Institute of Peace 2015; Yll Bajraktari/Christina Parajon, »Media and Conflict. Afghanistan as a Relative Success Story«, in: *United States Institute of Peace Special Report* (2008); Michael J. Barker, »Democracy or Polyarchy? US-funded Media Developments in Afghanistan and Iraq post 9/11«, in: *Media Culture & Society* 30.1 (2008), S. 109–130; Harun R. Sherzad, *A Broadcasting Model for Afghanistan Based on Its National Development Strategy*, Saarbrücken: VDM 2009; David Rohde, *All Successful Democracies Need Freedom of Speech: American Efforts to Create a Vibrant Free Press in Iraq and Afghanistan*, New York: Joan Shorenstein Center on the Press, Politics and Public Policy 2006; Hazrat Bahar, »How Social Media Is Dismantling Socio-Cultural Taboos in Afghanistan«, in: *Dismantling Cultural Borders Through Social Media and Digital Communications*, hg. von Emmanuel K. Ngwainmbi, Cham: Palgrave Macmillan 2021, S. 185–200.

nur wenige Arbeiten vor,² die einen ganzheitlichen Ansatz verfolgen und das gesamte Mediensystem in Afghanistan untersuchen. Ein weiterer Aspekt, der bisher kaum Beachtung fand, ist die Frage, wie die Medien in Afghanistan bis August 2021 Öffentlichkeiten herstellten und beeinflussten. Der vorliegende Beitrag dagegen betrachtet die Massenmedien als Infrastrukturelemente, die zur Schaffung von Öffentlichkeit(en) im Land beitragen. Der Fokus liegt dabei auf den verschiedenen Medienangeboten, die zwischen 2001 und 2021 in Afghanistan entstanden waren.

Dieser Beitrag versucht, eine Diskussion zum Thema »Strukturwandel der massenmedialen Öffentlichkeit« anzustoßen, denn – so die These dieses Beitrags – die Medien in Afghanistan und die Art und Weise, wie sie in diesem Land Öffentlichkeit herstellten, hatten maßgeblichen Anteil daran, dass aus dem Traum eines freiheitlich-liberalen und demokratischen Medienmarkt eine fragmentierte ethnische Gruppenöffentlichkeit entstand, die wiederum die Zerbrechlichkeit der staatlichen Strukturen verstärkte.

Um eine Untersuchungsperspektive für die Medienentwicklung zwischen 2002 und 2021 in Afghanistan zu entwickeln, ist es zunächst wichtig, die Begriffe »Öffentlichkeit« und »Mediensystem« zu klären. Durch eine nähere Erläuterung dieser Begriffe kann ein solides Fundament für die Untersuchung geschaffen werden. Anschließend wird die Medienentwicklung in Afghanistan während des Zeitraums von 2001 bis 2021 erläutert und das daraus resultierende Mediensystem differenziert dargestellt. Des Weiteren wird erläutert, wie die Massenmedien zur Schaffung paralleler Öffentlichkeiten in Afghanistan beigetragen haben. Hierbei wird analysiert, inwiefern verschiedene ethnische, religiöse oder kulturelle Gruppen unterschiedliche Medienkanäle und Plattformen nutzen, um ihre eigenen spezifischen Diskurse und Meinungen zu verbreiten. Abschließend werden die Tendenzen und Probleme beleuchtet, die sich aus der Medienentwicklung zwischen 2001 und 2021 ergeben haben. Hierbei können beispielsweise Fragen nach der Liberalisierung der Medienstrukturen, der politischen Einflussnahme auf die Medienlandschaft sowie der digitalen Transformation der Medienbranche aufgeworfen werden. Dies ermöglicht eine umfassende Betrachtung der Entwicklung und der Herausforderungen des Mediensystems in Afghanistan über den untersuchten Zeitraum hinweg.

2 Peter Cary, *An Explosion of News: The State of Media in Afghanistan*. hg. von Center for International Media Assistance, Washington, DC 2012; James Deane, *Fragile States: The Role of Media and Communication*, London: BBC Media Action 2013; David Page/Shirazuddin Siddiqi, *The Challenges of Transition*, London: BBC Media Action 2012; Kefa Hamidi, »Zwischen Information und Mission: Journalisten in Afghanistan: Berufliche Einstellungen und Leistungen«, in: *Global Media Journal. German Edition* 3.2 (2013), S. 1–18.

Was ist Öffentlichkeit

Der Begriff ›Öffentlichkeit‹ bezeichnet einen Wirkungsraum bzw. ein Wirkungsnetzwerk von Inhalten und Stellungnahmen und lässt sich »am ehesten als ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also Meinungen, beschreiben, in dem die Kommunikationsströme so gefiltert und synthetisiert werden, dass sie sich zu thematisch gebündelten öffentlichen Meinungen verdichten«. ³ Sie besteht aus einer Vielzahl von Kommunikationsforen, deren Zugang prinzipiell offen und nicht an Mitgliedschaftsbedingungen gebunden ist, und in denen sich individuelle und kollektive Akteure vor einem breiten Publikum zu politischen Themen äußern. ⁴ Das Produkt der Kommunikationen in der Öffentlichkeit wird als »öffentliche Meinung« bezeichnet, die »von den aggregierten Einzelmeinungen der Bürger unterschieden werden kann«. ⁵ So kann sie als ein Raum verstanden werden, in dem verschiedene gesellschaftliche Gruppen zusammenkommen und darüber diskutieren, wie die Gesellschaft gestaltet werden kann; man könnte auch sagen, dass in diesem Raum »die Selbstbeobachtung der Gesellschaft« stattfindet. ⁶ Die Beschreibung des Raums als Ort der Selbstbeobachtung der Gesellschaft spiegelt auch die Idee wider, dass die Öffentlichkeit eine wichtige Rolle bei der Reflexion und Bewertung der Gesellschaft spielt – eine Selbstbeobachtung, die in Form von Diskussionen stattfindet, in deren Ergebnis sich die öffentliche Meinung als Grundlage für politische Entscheidungen verdichtet. ⁷ Öffentlichkeit kann somit als eine zentrale Kategorie für das Verständnis von Gesellschaft angesehen werden. ⁸ In demokratischen Gesellschaften haben grundsätzlich alle gesellschaftlichen Gruppen Zugang zur Öffentlichkeit. Die Öffentlichkeit ist prinzipiell offen und nicht geschlossen, so dass jedes Mitglied einer Gesellschaft an ihr teilhaben kann bzw. teilhaben soll, um so die Bedürfnisse der Gesellschaft an die Politik und die politischen Entscheidungen an die Bürger zu vermitteln. Über Diskurse bildet sich die ›öffentliche Meinung‹, die wiederum politische Entscheidungen generiert bzw.

3 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 436.

4 Jürgen Gerhards, »Die Produktion von öffentlicher Meinung: Eine theoretisch-konzeptionelle Skizze«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50.4 (1998), S. 686–704, hier S. 694.

5 Gerhards, »Die Produktion von öffentlicher Meinung«.

6 Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, 2., erw. Auflage, Opladen 1996, S. 173; Gerhards, »Die Produktion von öffentlicher Meinung«, S. 691.

7 Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 438; Gerhards, »Die Produktion von öffentlicher Meinung«, S. 693; Kurt Imhof, »Medien und Öffentlichkeit«, in: *Mediensoziologie*, hg. von M. Jäckel, Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 273–294, S. 104.

8 Patrick Donges/Kurt Imhof, »Öffentlichkeit im Wandel«, in: *Einführung in die Publizistikwissenschaft*, hg. von H. Bonfadelli, O. Jarren und G. Siegert, Bern: Haupt 2010, S. 183–212, hier S. 185.

zur Grundlage politischer Entscheidungen werden kann. Die Antithese zu diesem Modell ist die inszenierte und zensierte Öffentlichkeit, in der diese Öffentlichkeit manipuliert wird, so dass nicht alle gesellschaftlichen Gruppen Zugang zu ihr haben, sondern nur diejenigen, die vom System geduldet werden. Solche Modelle sind vor allem in nicht-demokratischen Ländern zu beobachten.

Medien und Öffentlichkeit

Die Medien spielen eine zentrale Rolle bei der Schaffung und Gestaltung der Öffentlichkeit. Sie dienen als Vermittler und Informationskanäle zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und tragen zur Verbreitung von Inhalten, Standpunkten und Meinungen bei.⁹ Medien ermöglichen es, Diskussionen und Debatten über politische, soziale und kulturelle Themen öffentlich zu führen.¹⁰ Durch ihre Berichterstattung wählen die Medien aus einer Vielzahl von Ereignissen und Themen aus und lenken so die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit. Sie beeinflussen die Agenda-Setting-Prozesse, indem sie bestimmte Themen priorisieren und andere vernachlässigen.¹¹ Darüber hinaus interpretieren und kommentieren sie Ereignisse und tragen so zur Meinungsbildung in der Gesellschaft bei.¹² Medien haben auch die Aufgabe, Informationen zu sammeln, zu filtern und zu verarbeiten, um sie für die Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Sie übernehmen die Rolle des Gatekeepers, indem sie entscheiden, welche Inhalte veröffentlicht werden und welche nicht.¹³ Dadurch prägen sie maßgeblich die öffentliche Meinung und beeinflussen politische Entscheidungen.¹⁴ Sie ermöglichen eine kontinuierliche öffentliche Kommunikation und machen die Gesellschaft beobachtbar und gestaltbar.

In der heutigen digitalen Zeit spielen insbesondere Soziale Medien eine immer größere Rolle bei der Herstellung von Öffentlichkeit. Plattformen wie *Facebook*, *Twitter* (bzw. *X*), *Instagram*, *TikTok* und *YouTube* ermöglichen es Menschen, aktiv an Diskussionen teilzunehmen, Inhalte zu teilen und ihre eigenen Meinungen zu äußern. Dadurch wird die Öffentlichkeit noch vielfältiger und dezentraler, jedoch entstehen auch Herausforderungen im Hinblick auf die Verbreitung von Falschinformationen

9 Denis McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, London: Sage Publications 2010, S. 128.

10 Habermas, *Faktizität und Geltung*, S. 56.

11 Maxwell E. McCombs/Donald Shaw, »The Agenda-Setting Function of Mass Media«, in: *Public Opinion Quarterly* 36.2 (1972), S. 176–187, hier S. 78.

12 Robert M. Entman, *Scandal and Silence: Media Responses to Presidential Misconduct*, Cambridge/Malden: Polity Press 2012, S. 89.

13 Pamela J. Shoemaker/Timothy P. Vos, *Gatekeeping Theory*, New York: Routledge 2009, S. 54.

14 Otfried Jarren/Patrick Donges, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien 42011, S. 89.

und die Fragmentierung der öffentlichen Meinung.¹⁵ Die massenmediale Öffentlichkeit kann insofern auf drei Ebenen betrachtet werden:

- 1) Auf der ersten Ebene findet individuelle Kommunikation statt, in der Menschen ihre individuelle Interpretation und Sinnfortschreibung vornehmen. Dies geschieht vor allem in informellen Zusammenkünften wie am Stammtisch oder in der Kneipe, wo über bestimmte Themen gesprochen, diskutiert und gestritten wird. In dem Kontext weist Shir M. Rawan darauf hin, dass Gesellschaften wie die afghanische über Teehäuser, Moscheen, Bazare oder andere traditionelle Orte des Austauschs verfügen, die die gleiche Funktion erfüllen.¹⁶
- 2) Die zweite Ebene umfasst die Kommunikation innerhalb von Organisationen oder zwischen verschiedenen Organisationen, Netzwerken und Gruppen. Hier entstehen Teilöffentlichkeiten, die sich bilden, um sachlich und sozial getrennte Themen zu diskutieren. Diese Ebenen formen sich besonders in den sozialen Medien, wo Menschen mit ähnlichen Interessen und Ansichten zusammenkommen.
- 3) Die dritte Ebene befasst sich mit den Debatten über gesamtgesellschaftliche Gegenwartsbeschreibungen und der Entwicklung langfristiger Wirklichkeitsmuster in einer Gesellschaft. Die zweite und dritte Ebene finden vor allem in den Massenmedien statt, wodurch die Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit in den öffentlichen Diskursen beobachtet werden kann.¹⁷ Allerdings ist die Grenzziehung zwischen diesen Kategorien mittlerweile schwierig bzw. kaum noch möglich, da heute beispielsweise auch soziale Plattformen und Medien unterschiedliche Formate anbieten, in denen ebenfalls eine »gesamtgesellschaftliche Gegenwartsbeschreibung« stattfindet.¹⁸

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Medien als Vermittler, Gatekeeper und Agenda-Setter eine entscheidende Rolle bei der Herstellung der Öffentlichkeit spielen, indem sie Informationen auswählen, interpretieren und verbreiten. Sie prägen die öffentliche Meinung und tragen zur Gestaltung gesellschaftlicher Debatten und politischer Entscheidungen bei.¹⁹

15 Manuel Castells, *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge/Malden: Polity Press 2012, S. 90.

16 Shir Mohammad Rawan, »Modern Mass Media and Traditional Communication in Afghanistan«, in: *Political Communication* 19.2 (2002), S. 155–170, hier S. 164f.

17 Jarren/Donges, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft*, S. 78.

18 Jan-Felix Schrape, »Social Media, Massenmedien und Öffentlichkeit – eine soziologische Einordnung«, in: *Demokratisierung durch soziale Medien*, hg. von Roger Blum u.a., Wiesbaden: Springer SV 2015, S. 199–212, hier S. 206.

19 Walther Lippmann, *Public Opinion*, New York: Harcourt, Brace, and Company 1922, S. 137; McQuail, *McQuail's Mass Communication Theory*, S. 67.

Strukturwandel der Öffentlichkeit

Jürgen Habermas hat sich in seinem Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit* vor 60 Jahren genau mit diesem Phänomen beschäftigt. Er ging damals der Frage nach, wie sich die bürgerliche Öffentlichkeit seit der Aufklärung entwickelt hat.²⁰ Habermas argumentiert, dass im 18. Jahrhundert in Europa eine neue Form der öffentlichen Sphäre entstanden sei, in der zunächst vor allem das monarchische Herrschaftshandeln einer kritischen und rationalen Analyse unterworfen wurde. Diese bürgerliche Öffentlichkeit wurde durch Diskussionen, Debatten und den Austausch von Meinungen in verschiedenen sozialen Arenen wie Salons, Kaffeehäusern und Zeitungen geprägt. Dass diese bürgerliche Öffentlichkeit immer auch ein weiterführendes emanzipatorisches Potenzial barg, zeigte sich daran, dass sich parallel dazu auch eine von staatlichen Zensoren unabhängige bürgerliche Presse entwickelte, die den Grundstein für die Entwicklung eines unabhängigen Journalismus legte.²¹

Insbesondere im 20. Jahrhundert hatte sich diese Situation jedoch wieder verändert, da die bürgerliche Öffentlichkeit vor allem durch die Konzentration von Geld und Macht in immer weniger Händen eine »Refeudalisierung« erlebte.²² Auch wenn sein Verständnis der frühbürgerlichen Öffentlichkeit vielfach als »idealisierte Vorstellung« kritisiert wurde, ist die zunehmende Kommerzialisierung der Presse – vor allem durch das Aufkommen der Medienindustrie – nicht zu leugnen. Mit dem Einsatz entsprechender Ressourcen ist die Gefahr einer Manipulation der Öffentlichkeit mit dem Ziel, Scheinöffentlichkeiten zu schaffen, in denen partikuläre Interessen dominieren, wieder stark gestiegen. Verstärkt wurde diese Entwicklung durch die zunehmende Globalisierung, Ökonomisierung, Digitalisierung und Individualisierung im Laufe des 20. Jahrhunderts. Der Pluralisierung der bürgerlichen Öffentlichkeit und ihrer Medien folgte die Fragmentierung der Gesellschaft(en) in sogenannte »Teilöffentlichkeiten«.²³ Damit wird eine Integration der Gesellschaft fast unmöglich, weil kaum noch gemeinsame, massenmedial vermittelte Erfahrungen generiert und produziert werden können, was auch als »Desintegration der Gesellschaften« bezeichnet wird.²⁴ Diese gesamte Entwicklung hat zwei Seiten: Natürlich ist die Pluralisierung von Sichtweisen in einer Gesellschaft eine wichtige Voraussetzung für demokratische Teilhabe. Andererseits müssen in einer demokratischen

20 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin: Luchterhand 1962.

21 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 165.

22 Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, S. 45.

23 Otfried Jarren/Ulrike Klinger, »Öffentlichkeit und Medien im digitalen Zeitalter: zwischen Differenzierung und Neu-Institutionalisierung«, in: *Medienkompetenz*, hg. von Harald Gapski, Monika Oberle und Walter Staufer, Bonn: bpb 2017, S. 33–42, hier, S. 39.

24 Axel Honneth, *Desintegration: Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1994, S. 76.

Gesellschaft die unterschiedlichen Teilöffentlichkeiten miteinander in Kontakt bleiben, damit es zu einer Verständigung kommen kann. Zum Problem wird die Fragmentierung also erst dann, wenn die Konsensfindung zwischen den Teilöffentlichkeiten nicht länger erwünscht ist. Hier könnten die Massenmedien als Netzwerk und Kitt der Gesellschaft fungieren. Die wichtigste Funktion der Massenmedien wird in diesem Zusammenhang in der Herstellung von Öffentlichkeit gesehen,²⁵ in der Kommunikation über die Konstruktion und den Fortbestand von Gesellschaft stattfindet.

Das Mediensystem in Afghanistan 2001-2021

Die internationale Gemeinschaft intervenierte 2001 in einem Land, das sich in den Jahren zuvor auch aufgrund schwacher staatlicher Strukturen zu einem zentralen Schauplatz des internationalen Terrorismus entwickelt hatte. Ein vorrangiges Ziel nach 2001 war aus diesem Grund der Aufbau funktionierender staatlicher Strukturen im Kontext einer langfristigen Nationenbildung. Um die gesamte Bevölkerung zu erreichen und im Rahmen des Möglichen mit Transparenz und Partizipation in diesen Prozess mit einzubinden, wurde von Anfang an, basierend auf einer sehr liberalen Mediengesetzgebung, massiv in den Mediensektor investiert. Zwischen 2001 und 2004 wurde das neue Mediengesetz ratifiziert, nach dem jeder Bürger ein unabhängiges Medium oder eine unabhängige Publikation gründen konnte. Diese im regionalen Kontext durchaus als »Medienrevolution«²⁶ zu bezeichnende Entwicklung hatte mit der Zeit ein duales Mediensystem hervorgebracht, mit einigen staatlichen und vielen privaten Medien. Diese Entwicklung kann durchaus als Erfolg bezeichnet werden, wenn man bedenkt, wie schwach entwickelt die afghanische Medienlandschaft vor 2001 gewesen ist:²⁷

- Es gab ab den 1980er Jahren staatliche Medien wie den Fernsehsender *Television Afghanistan*, der in allen Provinzen seine Lokalsender hatte.
- Um die 50 Zeitungen waren in staatlicher Hand.
- Privatrechtliche Medien, zumeist in Form von Zeitungen, existierten in Afghanistan nur zwischen den 1960er und 1970er Jahren.

25 Andreas Kriwak/Günther Pallaver (Hgg.): *Medien und Minderheiten*, Innsbruck: Innsbruck University Press 2012, S. 99.

26 Mohammad Fahim Azim, »From the Field in Afghanistan: A Media Revolution«, in: *Development Outreach and Communications Office, USAID/Afghanistan on Wednesday* (25.9.2013); Seerat, »Afghanistan's War of Words«.

27 Altai Consulting, *Afghan Media – Three Years After*, S. 78ff.; Seerat, »Afghanistan's War of Words«.

Auf der Grundlage der neuen Gesetze wurden dann nach 2001 mit Unterstützung verschiedener ausländischer Organisationen Hunderte von Medienredaktionen gegründet:

- Im Jahr 2010 waren beim Informationsministerium 75 Fernsehsender, 75 Radiosender und 100 Zeitungen und Zeitschriften registriert.
- 2018 waren es bereits 100 Fernsehsender, 250 Radiosender und 1000 Zeitungen.
- Nach Angaben des Ministeriums für Kommunikation und Informationstechnologie hatten 2019 mehr als 9 Millionen der 34 Millionen Einwohner Afghanistans, d.h. fast 28 %, direkten Zugang zum Internet, vor allem – aber nicht nur – in den städtischen Gebieten. Das Radio erreichte 73 % und das Fernsehen fast 50 % der Bevölkerung.
- Es wird geschätzt, dass es im Jahr 2021 etwa 15 000 Journalistinnen und Journalisten in Afghanistan gab.²⁸

Diese Entwicklung ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass es in vielen anderen Bereichen deutlich weniger bis kaum Fortschritte gab.

Zu den neuen, wichtigen privatrechtlichen Fernsehsendern gehörten zum einen starke, werbefinanzierte Medien wie *Tolo TV* und *Ariana TV*, die aufgrund ihres mehrsprachigen Programms eine nationale Reichweite hatten. Daneben gab es sogenannte ethnisch-orientierte Medien (*Ayna TV* oder *Noor TV*; beide in Kabul), die einsprachig waren und sich ebenfalls durch Werbeeinnahmen finanzierten, sowie zahlreiche regionale Medien, wie z. B. *Sharq TV* in Nangarhar oder *Hera TV* in Herat, die nur eine begrenzte Reichweite hatten. Die Finanzierung dieser regionalen Medien gründete nur noch zum Teil auf Werbeeinnahmen, eine größere Bedeutung kam verschiedensten Subventionen zu, vor allem aus internationalen Quellen. Es gab auch private Medien, die religiös motiviert waren, wie z. B. *Tamadon TV*, oder auch sogenannte private Parteimedien, wie z. B. *Noor TV*, die entweder von religiösen Führern oder (ehemaligen) Warlords finanziert wurden.²⁹

Entwicklungen und Tendenzen

Nach 2001 wurde der Mediensektor stark dereguliert. Die Zulassung privater Medien ermöglichte einen Medienpluralismus, der bisher ungehörten Teilen der Gesellschaft eine Stimme in der Öffentlichkeit gab. Das Land hatte nun eine duale (Mas-

28 Abdul Mujeeb Khalvatgar, *Afghanistan. Media Landscape*, Maastricht: European Journalism Center 2019.

29 Kefa Hamidi, *Zwischen Information und Mission. Journalisten in Afghanistan: Berufliche Merkmale, Einstellungen und Leistungen*, Köln: Herbert von Halem 2016, S. 123f.

sen-)Medienstruktur, d.h. öffentlich-rechtliche Medien einerseits und privatrechtliche Medien andererseits, die sich in private, kommerzielle, nationale, lokale, ethnische, religiöse, politische und kontrollierte Medien aufteilten. Dadurch entstand eine Vielzahl von parallelen, wechselnden Teilöffentlichkeiten. Diese (Teil-)Öffentlichkeiten spiegelten die multiethnische Gesellschaft wider, indem sie den Zugang zur Öffentlichkeit erleichterten und Teilöffentlichkeiten schufen, in denen verschiedene marginalisierte Gruppen nun sichtbar werden konnten; hier konnten ihre Themen aufgegriffen, diskutiert und gehört werden.³⁰ Dies war eine völlig andere Situation als vor 2001, als es nur staatlich kontrollierte Massenmedien gab und das Medienmonopol bestimmte, was die Menschen erfahren durften und was nicht.

Die rasante Digitalisierung der Massenkommunikation hatte zu einer weiteren, bedeutsamen Veränderung der Öffentlichkeit geführt: Nach Angaben des Ministeriums für Kommunikation und Informationstechnologie nutzten 2018 um die 19 von 30 Millionen Einwohnern Mobiltelefone.³¹ Viele bisher marginalisierte Gruppen (ethnische Minderheiten, Jugendliche und Frauen) wurden durch die Nutzung von Social Media aktiver in Kommunikationsprozesse eingebunden: Aus reinen ›Informationsempfängern‹ wurden zunehmend ›Kommunikatoren‹ bzw. selbstständige Medienproduzenten. So ist beispielsweise die Zahl der weiblichen Aktivistinnen (online) seit 2015 rasant gestiegen, mit eigenen Teilöffentlichkeiten, eigenen Themen und einer (zum Teil) dezidiert partizipativen Diskussionskultur. Aktivistinnen wie die Politikerin Fawzia Koofi haben bei *Twitter* rund 400 000 Follower, Sana Saffi (Journalistin) hatte 320 000, Shaharзад Akbar (Politikerin) 175 000 usw. (Stand 2019). Ein weiteres Phänomen sind Influencerinnen und Influencer auf Plattformen wie *Facebook*, *Twitter (X)*, *Instagram*, *TikTok* und *YouTube* mit globaler Reichweite. Auf *YouTube* haben der afghanische Content Creator Hamayon 261 000 Abonnenten, die afghanische Content Creatorin Taman Joo in Indonesien 252 000 Abonnenten oder das Ehepaar Fatma und Reza in Pakistan 54 000 Abonnenten. Sie erreichen zum Teil tausende Menschen in Afghanistan und in der afghanischen Diaspora weltweit und regen Debatten und Diskussionen in Chatrooms an. Zudem erlebte das Land ab 2015 einen Aufschwung von Protestbewegungen (Tabassum Movement 2015, Enlightenment Movement 2016, Spring of Change Movement 2017), die sich über soziale Medien organisierten und teilweise 100 000 junge Menschen mobilisierten.³² Die sozialen Medien spielten in den 2010er Jahren eine entscheidende

30 Kefa Hamidi, »The Media Revolution in Afghanistan. European Journalism Observatory«, in: *European Journalism Observatory (EJO)* (2020).

31 Khalvatgar, *Afghanistan. Media Landscape*.

32 Srinjoy Bose/Nematullah Bizhan/Niamatullah Ibrahim, *Youth Protest Movements in Afghanistan. Seeking Voice and Agency* (Peaceworks 145) (2019), hg. von United States Institute of Peace.

Rolle bei der Vernetzung der afghanischen Diaspora auf globaler Ebene und ermöglichten es ihren Angehörigen, untereinander und mit ihrem Heimatland in Kontakt zu treten. Durch transnationale Massenkommunikation gestalteten sie gemeinsam Themen, verbreiteten ihre Stimmen und betrieben eine Mischung aus Online- und Offline-Aktivismus. Dadurch entstand eine globale Öffentlichkeit der sozialen Medien, die der afghanischen Diaspora eine Orientierung bot, fernab nationaler Grenzen und traditioneller Kontrollmechanismen in Afghanistan.³³ So können auch seit der erneuten Machtübernahme der Taliban regelmäßig tausende Organisationen und Mitglieder der afghanischen Diaspora weltweit, mobilisiert durch soziale Medien, protestieren.

Diese Entwicklungen erweckten die Hoffnung, dass der gesellschaftliche Wandel in Afghanistan durch offene Kommunikationsprozesse auf lokaler, nationaler und globaler Ebene beschleunigt werden könnte. Obwohl die offene Kommunikationskultur oft gesellschaftliche Spannungen zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen öffentlich sichtbar machte, konnte dies grundsätzlich als positives Zeichen betrachtet werden. Die Austragung der Konflikte in der medialen Öffentlichkeit war ein Ausdruck dafür, dass die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen in Afghanistan sich erstmals in diskursiven Erfahrungen befanden und zusammenwuchsen. Die entstandene und sich weiterentwickelnde partizipative Öffentlichkeit ermöglichte eine deutlich offene und allgemein zugängliche Kommunikation über die Gestaltung und Zukunft der Gesellschaft, nicht nur unter den Eliten. Diese Entwicklung der Kommunikationsstrukturen war in der Geschichte des Landes einmalig und stellte das traditionelle Verständnis Afghanistans als geschlossene und auf sich selbst bezogene Stammesgesellschaft nicht nur in Frage, sondern hätte das Land nachhaltig verändern können.

Von Traum zum Trauma

Die Entwicklung des Mediensystems und die Entstehung von Öffentlichkeiten in Afghanistan hatten jedoch auch eine äußerst negative Seite, die aus einem einstigen Traum ein Trauma machte. Afghanistan als Ganzes wurde von mehreren sich gegenseitig bedingenden Phänomenen geprägt: Einerseits gab es sozialen Wandel und Demokratisierung, andererseits führte die starke Liberalisierung des Medienmarktes zu einer fragmentierten ethnischen Gruppenöffentlichkeit, die die Fragilität der staatlichen Strukturen verstärkte. Einer der Anreize für den starken Medienboom und die Medienentwicklung in Afghanistan 2001–2021 war die Liberalisierungsstrategie nach dem Vorbild der Vereinigten Staaten. Aufgrund ihrer finanziellen Ressourcen und starken Investitionen im Medienbereich haben die US-Ame-

33 Hamidi, »The Media Revolution in Afghanistan«.

rikaner ihr eigenes, sehr liberales Modell des Mediensystems auch in Afghanistan umgesetzt.³⁴ Erstmals war es rechtlich möglich, dass jede Person, Organisation oder Partei ein eigenes Medium gründen konnte, sodass fast alle ethnischen und politischen Gruppen über eigene Medienangebote verfügten, teilweise sogar mehrfach. Insbesondere ehemalige Warlords drängten in den Mediensektor und investierten in eigene Medien.³⁵ Die Liberalisierung des Mediensystems führte so zu einer starken Polarisierung und nicht zu Wachstum im Bereich professioneller Medienstrukturen. Der Anteil an professionellen Medienangeboten und -formaten blieb bis zum Ende der betrachteten Periode bis 2021 hin sehr gering. Der Mangel an (verstärkten) Professionalisierungsversuchen war vor allem darauf zurückzuführen, dass einige professionelle Medienformate klein blieben und hauptsächlich passive Berichterstattung betrieben wurde. Anstatt vor Ort zu recherchieren oder aktiv zu berichten, konzentrierten sich diese Formate darauf, Ereignisse im ganzen Land vor allem aus den großen Städten vom Studio aus zu kommentieren. Die Berichterstattung war oft polarisierend und sensationsheischend, mit dem Ziel, eine möglichst große Zuschauerschaft anzusprechen.

Diese Entwicklung war auch von einem erheblichen Dekonsolidierungsprozess geprägt, da die Wirtschaftskraft des Landes äußerst schwach war. Viele der zahlreich entstandenen Medienangebote wurden aus undurchsichtigen Quellen finanziert. Es wurde vermutet, dass auch viele Nachbarländer in diesem Sektor involviert waren, jedoch blieben die genauen finanziellen Quellen vielfach im Dunkeln oder wurden nicht offengelegt. Die strategischen Interessen dieser Länder im Zusammenhang mit dem Mediensystem Afghanistans blieben bis zuletzt unklar. Zudem kümmerte sich die internationale Gemeinschaft kaum um die Qualität der Medien, sondern legte vor allem Wert auf eine möglichst hohe Anzahl von Titeln.

Die Wirtschaftskraft und so auch der Werbemarkt blieben bis zum Schluss sehr klein, wodurch die Medien nur begrenzte Einnahmemöglichkeiten hatten. Dadurch ergaben sich unterschiedliche Trends in Afghanistan. Einerseits wurden die von den westlichen Akteuren geförderten Medienangebote quantitativ kleiner und qualitativ unprofessioneller, da ihre Finanzierungsmöglichkeiten zunehmend eingeschränkt wurden. Von den verbliebenen Medienangeboten, die von Einzelpersonen oder anderen Netzwerken finanziert wurden, konnten sich nur wenige langfristig am Markt etablieren, da es in Afghanistan kein nachhaltiges Finanzierungsmodell für den Medienmarkt gab. Die wenigen Medien, die sich finanziell einigermaßen halten konnten, waren diejenigen, die den Warlords gehörten und daher als eine Art »Medienoligarchie« bezeichnet wurden, da sie vollständig von der Gunst einer Einzelperson abhängig waren.

34 Hamidi, *Zwischen Information und Mission*, S. 80.

35 Hamidi, *Zwischen Information und Mission*, S. 67.

Das auf Pluralismus ausgelegte Mediensystem in Afghanistan hatte zwar wie gewünscht nicht nur eine, sondern mehrere Teilöffentlichkeiten hervorgebracht, es war aber zu keinem Zeitpunkt gelungen, auch eine allen Menschen gemeinsame *gesamtafghanische* Öffentlichkeit zu erzeugen. Die zentrifugalen Kräfte des pluralistischen Mediensystems hatten letzten Endes größere Auswirkungen als die integrativen. Dadurch wurde es schwierig bis unmöglich, eine gemeinsame Identität zu formen und große Bevölkerungsgruppen für ein gemeinsames Ziel zu mobilisieren.

Bibliographie

- Altai Consulting: *Afghan Media – Three Years After. Media and Alternative Sources of Information in Afghan Society: Nationwide Research Sept 2004–March 2005*, hg. von Altai Consulting, Kabul: USAID 2005.
- Altai Consulting: *Afghan Media in 2010, Priority District Reports*, hg. von Altai Media Consulting, Washington: USAID (2010), <http://info.publicintelligence.net/KhostCityMedia.pdf> (letzter Aufruf 6.6.2023).
- Altai Consulting: *Afghan Media in 2010, Synthesis Report*, hg. von Altai Media Consulting, Washington: USAID (2010), <http://info.publicintelligence.net/AfghanMedia2010-Full.pdf> (letzter Aufruf 6.6.2023).
- Azim, Mohammad Fahim: »From the Field in Afghanistan: A Media Revolution«, in: *Development Outreach and Communications Office, USAID/Afghanistan on Wednesday* (25.9.2013), <http://bloguat.usaid.gov/2013/09/from-the-field-in-afghanistan-a-media-revolution> (letzter Aufruf 5.6.2023).
- Bahar, Hazrat: »How Social Media Is Dismantling Socio-Cultural Taboos in Afghanistan«, in: *Dismantling Cultural Borders Through Social Media and Digital Communications*, hg. von Emmanuel K. Ngwainmbi, Cham: Palgrave Macmillan 2021, S. 185–200.
- Bajraktari, Yll/Christina Parajon: »Media and Conflict. Afghanistan as a Relative Success Story«, in: *United States Institute of Peace Special Report* (2008), <http://www.usip.org/sites/default/files/resources/sr198.pdf> (letzter Aufruf 5.6.2023).
- Barker, Michael J.: »Democracy or Polyarchy? US-funded Media Developments in Afghanistan and Iraq post 9/11«, in: *Media Culture & Society* 30.1 (2008), S. 109–130.
- Bose, Srinjoy/Nematullah Bizhan/Niamatullah Ibrahim: *Youth Protest Movements in Afghanistan. Seeking Voice and Agency*, hg. von United States Institute of Peace, Nr. 145 (2019), <http://www.usip.org/sites/default/files/2019-02/pw145-youth-protest-movements-in-afghanistan-seeking-voice-and-agency.pdf> (letzter Aufruf 21.5.2023).
- Cary, Peter: *An Explosion of News: The State of Media in Afghanistan*. hg. von Center for International Media Assistance, Washington, DC 2012, <http://www.cima.ned.org/>

- wp-content/uploads/2015/02/CIMA-Afghanistan%20-%2003-01-12.pdf (letzter Aufruf 5.6.2023).
- Castells, Manuel: *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge/Malden: Polity Press 2012.
- Deane, James: *Fragile States: The Role of Media and Communication*, London: BBC Media Action 2013, http://internews.org/wp-content/uploads/2021/02/BBC_MediaAction_fragile_states_policy_briefing_2013-11.pdf (letzter Aufruf 5.6.2023).
- Donges, Patrick/Kurt Imhof: »Öffentlichkeit im Wandel«, in: *Einführung in die Publizistikwissenschaft*, hg. von H. Bonfadelli, O. Jarren und G. Siegert, Bern: Haupt 2010, S. 183–212.
- Entman, Robert M.: *Scandal and Silence: Media Responses to Presidential Misconduct*, Cambridge/Malden: Polity Press 2012.
- Gerhards, Jürgen: »Die Produktion von öffentlicher Meinung: Eine theoretisch-konzeptionelle Skizze«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 50.4 (1998), S. 686–704.
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin: Luchterhand⁵1962.
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1992.
- Hamidi, Kefa: »Zwischen Information und Mission: Journalisten in Afghanistan: Berufliche Einstellungen und Leistungen«, in: *Global Media Journal. German Edition* 3.2 (2013), S. 1–18, http://www.db-thueringen.de/servlets/MCRFileNodeServlet/dbt_derivate_00028717/GMJ6_Hamidi_final.pdf (letzter Aufruf 6.6.2023).
- Hamidi, Kefa: *Zwischen Information und Mission. Journalisten in Afghanistan: Berufliche Merkmale, Einstellungen und Leistungen*, Köln: Herbert von Halem 2016.
- Hamidi, Kefa: »The Media Revolution in Afghanistan. European Journalism Observatory«, in: *European Journalism Observatory (EJO)* (2020), en.ejo.ch/specialist-journalism/the-media-revolution-in-afghanistan-part-1 (letzter Aufruf 22.5.2023).
- Honneth, Axel: *Desintegration: Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch 1994.
- Imhof, Kurt: »Medien und Öffentlichkeit«, in: *Mediensoziologie*, hg. von M. Jäckel, Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften 2005, S. 273–294.
- Jarren, Otfried/Patrick Donges: *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer Fachmedien⁴2011.
- Jarren, Otfried/Ulrike Klinger: »Öffentlichkeit und Medien im digitalen Zeitalter: zwischen Differenzierung und Neu-Institutionalisierung«, in: *Medienkompetenz*, hg. von Harald Gapski, Monika Oberle und Walter Staufer, Bonn: bpb 2017, S. 33–42.
- Khalvatgar, Abdul Mujeeb: *Afghanistan. Media Landscape*, Maastricht: European Journalism Center 2019, <http://medialandscapes.org/country/afghanistan> (letzter Aufruf 23.5.2023).

- Kriwak, Andreas/Günther Pallaver (Hgg.): *Medien und Minderheiten*, Innsbruck: Innsbruck University Press 2012.
- Lippmann, Walther: *Public Opinion*, New York: Harcourt, Brace, and Company 1922.
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, 2., erw. Auflage, Opladen 1996.
- McCombs, Maxwell E./Donald L. Shaw: »The Agenda-Setting Function of Mass Media«, in: *Public Opinion Quarterly* 36.2 (1972), S. 176–187.
- McQuail, Denis: *McQuail's Mass Communication Theory*, London: Sage Publications 2010.
- Omer, Musab/Niamatullah Ibrahim/Mohammad Irfani: *Social Media and Articulation of Radical Narratives in Afghanistan*, Kabul: United States Institute of Peace 2015, http://www.aiss.af/assets/aiss_publication/b48e8d670dbbd1393ea26adaeb8b471e.pdf (letzter Aufruf 6.6.2023.)
- Page, David/Shirazuddin Siddiqi: *The Challenges of Transition*, London: BBC Media Action 2012, http://downloads.bbc.co.uk/mediaaction/policybriefing/bbc_media_action_afghanistan_is_in_transition.pdf (letzter Aufruf 6.6.2023).
- Putzel, James/Joost van der Zwan: *Why Templates for Media Development do not work in Crisis States. Defining and Understanding Media Development Strategies in Post-War and Crisis States*, London: London School of Economics and Political Sciences 2005.
- Rawan, Shir Mohammad: »Modern Mass Media and Traditional Communication in Afghanistan«, in: *Political Communication* 19.2 (2002), S. 155–170.
- Rohde, David: *All Successful Democracies Need Freedom of Speech: American Efforts to Create a Vibrant Free Press in Iraq and Afghanistan*, New York: Joan Shorenstein Center on the Press, Politics and Public Policy 2006, http://shorensteincenter.org/wp-content/uploads/2012/03/2005_06_rohde.pdf (letzter Aufruf 6.6.2023).
- Schrape, Jan-Felix: »Social Media, Massenmedien und Öffentlichkeit – eine soziologische Einordnung«, in: *Demokratisierung durch soziale Medien*, hg. von Roger Blum u.a., Wiesbaden: Springer SV 2015, S. 199–212.
- Seerat, Rustam Ali: »The Evolution of the Media in Afghanistan. The Country's Media Has Experienced Some Profound Changes. August 05, 2016«, in: *thediplomat.com* (2016), <http://thediplomat.com/2016/08/the-evolution-of-the-media-in-afghanistan> (letzter Aufruf 22.5.2023).
- Sherzad, Harun R.: *A Broadcasting Model for Afghanistan Based on Its National Development Strategy*, Saarbrücken: VDM 2009.
- Shoemaker, Pamela J./Timothy. P. Vos: *Gatekeeping Theory*, New York: Routledge 2009.

Autor:innenverzeichnis

Kefa Hamidi ist promovierter Kommunikationswissenschaftler. Derzeit lehrt und forscht er an der Universität Leipzig, wo er das Forschungszentrum Entwicklungskommunikation – Kommunikation für gesellschaftlichen Wandel am Institut für Kommunikations- und Medienwissenschaft leitet. In seiner Dissertation beschäftigte sich Hamidi mit dem Thema *Journalismus in Postkonfliktstaaten am Beispiel Afghanistans*. 2016 erschien die Arbeit im Herbert von Halem Verlag mit dem Titel *Zwischen Information und Mission: Journalisten in Afghanistan: Berufliche Merkmale, Einstellungen und Leistungen*. Darüber hinaus veröffentlichte er mehrere Aufsätze in Fachzeitschriften zu den Themen Mediensystem, Öffentlichkeit und Journalismus in Afghanistan.

Sayed Asef Hossaini stammt aus Afghanistan und absolvierte seine Schulbildung im Iran. 2003 kehrte er nach Afghanistan zurück und studierte an der Universität Kabul Philosophie und Soziologie. Gleichzeitig arbeitete er als Redakteur, später Chefredakteur, der Wochenzeitung *Saday-e Mardom* (die Stimme der Menschen). Hossaini erwarb 2010 seinen Master-Abschluss an der Willy Brandt School of Public Policy und promovierte bis 2007 im Bereich Internationales Konfliktmanagement. Seit 1996 schreibt er Gedichte auf Farsi und hat bisher drei Sammlungen und einen Roman veröffentlicht. Derzeit arbeitet er als unabhängiger Forscher, Autor und Online-Redakteur und veröffentlichte Artikel wie *Die afghanische Jugend zwischen Tradition und Moderne* oder *How Social Media Is Changing Afghan Society*.

Beatrice Lipani ist mit 19 von ihrem Geburtsland Italien in ihre Seelenheimat Deutschland gezogen, wo sie Translationswissenschaft und Iranistik studiert hat. Diesem Werdegang hat sie Kenntnisse des Italienischen, Deutschen, Englischen, Französischen, Persischen, Paschto, Urdu, Arabischen und Türkischen zu verdanken. Im Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses standen während des Studiums die Psycholinguistik, das Islamische Recht und Afghanistan. Während ihres Iranistikstudiums unterstützte Beatrice Lipani als Werkstudentin das Vorhaben *Unterstützte Ausreise afghanischer Ortskräfte und Schutzbedürftiger* der GIZ.

Rüdiger Lohlker ist Professor für Islamwissenschaften am Institut für Orientalistik der Universität Wien. Er ist Mitglied des Forschungszentrums Religion and Transformation in Contemporary Society und Adjunct Professor am Syrian Research Institut der Northwest University in Xi'an (PR China). Seine Hauptforschungsgebiete sind: Geschichte islamischer Ideen, islamisches Recht, Sufismus, Islam und Moderne, indonesischer Islam, Wissenschaftsgeschichte und Orientalismuskritik. Zu seinen jüngeren Publikationen zählen: *Zwischen Wiener Wald und Moslemkütten – (Alp-)Träumereien eines weißen älteren Mitteleuropäers* (2021), »Religion and Disease, Special Issue of Interdisciplinary« im *Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* (2021) sowie »Re-Reading South-Asian Histories: Hanafis, Deobandis, Taliban« in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 112 (2022).

Fakhereh Moussavi ist Wissenschaftlerin, Autorin, Übersetzerin und Dozentin mit besonderem Forschungsschwerpunkt auf Frauenrechte. Sie promovierte zu Rechts- und Politikwissenschaften am Political Science Studies Center in Lyon und spezialisiert sich dort auf den Bereich der Frauenrechte. Im Laufe ihrer Karriere verfasste und veröffentlichte sie mehr als 110 Artikel zu dieser Thematik in Persisch, Englisch und Französisch. Im Jahr 2022 wurde ein Teil ihrer Doktorarbeit als Monographie mit dem Titel *Swallows in a Cage* auf Französisch und Englisch veröffentlicht und befasst sich mit der Situation afghanischer Migrantinnen, die im Iran geboren wurden und ab 2001 nach Afghanistan zurückkehrten. Darüber hinaus untersucht Moussavi die Situation in Afghanistan in Bezug auf Frauenrechte.

Abbas Poya ist Heisenberg-Professor für Reformdiskurse im gegenwärtigen Islam am Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU). Vor der Übernahme der Professur war Poya Leiter der Nachwuchsforschergruppe Norm, Normativität und Normenwandel an der FAU und lehrte bereits an den Universitäten Hamburg, Freiburg und Zürich. Poya interessiert sich dafür, wie in Krisensituationen (sozialpolitischer, kultureller, ökonomischer oder auch intellektueller Natur) kreatives Denken entsteht. Dabei beschäftigt er sich mit diversen religiös-intellektuellen Diskursen im gegenwärtigen Islam mit einem besonderen Blick auf Iran, Irak und Afghanistan. Zu seinen Publikationen zählen: *Islamische Theologie neu denken. Gespräche mit 'Abd al-Ġabbār ar-Rifā'ī, Mohsen Kadivar, Hassan Yusefi Eshkevari und Arash Naraghi* (2023), *Sharia and Justice: An Ethical, Legal, Political, and Cross-Cultural Approach* (2018) und *Denken jenseits von Diktatorien. Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext* (2014).

Dehqan Zehma wurde in Kabul geboren, verließ allerdings als Minderjähriger Afghanistan und reiste 1981 in die Bundesrepublik Deutschland ein, wo er bis heute lebt. In Deutschland studierte er neben Soziologie auch Wirtschaftswissenschaften und Rechtswissenschaft an der Universität für Wirtschaft und Politik in Hamburg.

In seinen zumeist in Farsi erschienenen Publikationen befasst er sich mit den Themen Rassismus, Nationalismus, Kultur und Ethnizität. Zu seinen deutschen Veröffentlichungen zählt ein Beitrag im Sammelband *Der Geist geistloser Zustände* mit dem Titel *Religionskritik im persischsprachigen Raum: Eine Auseinandersetzung mit Aramech Dustdar* (2012). Seine neueste Arbeit trägt den Titel *Marx als Verteidiger des Individuums* und soll voraussichtlich Ende 2023 erscheinen.

