

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: prosowjetische, 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 soge-

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

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

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

16 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmīdīd-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 Aktivisten 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 Mudschahedengruppen andererseits wortwörtlich zerrieben. Diejenigen, die wie Akbar die Ausweglosigkeit ihrer Situation schnell begriffen haben, versuchten, sich teils mit den Mudschahedin 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 cheshmdid-hā‹«, in: *Khorāsān zamin* (16. Hoot/März 1395).

18 Vgl. Sayyed Mohammad Bāqer Mesbāhzādah, *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, genau 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 *khurasanzameen.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. *khurasanzameen.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 Parteiarbeit 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 Resümees, 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 cheshmdid-hā*, Bd. 1, S. 14.

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

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

32 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmdid-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 cheshmdid-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 machtbessene 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 cheshmdid-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 *ʿirfān* 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 cheshmdid-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, Korruptiertheit, 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 cheshmdid-hā*, Bd. 1, S. 10.

43 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 6.

44 Akbar, *Rāh-e āyanda*, S. 7.

45 Vgl. Akbar, *Sargodhasht wa cheshmdid-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‹ verloren ging, 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 Sohrawardi (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, machtgieriges, ruhmstüchtiges 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 ›Afghan: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 verleumden.«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 gewaltbe-reiten 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 west-lichen Länder und vor allem die USA das Land aufbauen würden, kritisierte aber, dass die Afghan:innen kaum verstanden haben, dass sie selbst die eigentliche Ver-antwortung 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 fühl-ten, bekräftigte jedoch die Wichtigkeit, diese Gelegenheit für die Herbeiführung ei-ner nationalen Anstrengung für die Freiheit, Gerechtigkeit und Fortschritt zu nut-zen. Dabei verwies er auf die Erfahrungen anderer Länder und betonte, dass die aus-ländischen 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 Selbstverantwor-tung, gelegentlich in den ohnehin in vielen islamischen Ländern verbreiteten Ver-schwörungstheorien verfangen. Er machte beispielsweise ganz allgemein die Ori-entalist:innen für die Verbreitung vieler falscher Annahmen und die dadurch ent-standenen kriegerischen Auseinandersetzungen und den Kolonialismus für die Be-lebung von Ethnizismus und Nationalismus verantwortlich, ohne konkrete Beispie-le anzuführen.⁶¹ An einer anderen Stelle sah er den Extremismus, die Gewalt und den religiösen Fanatismus als das Ergebnis des politischen Handelns kapitalisti-scher Länder an, insbesondere Amerikas und Englands.⁶²

58 Diesen Optimismus teilten auch viele junge Diaspora-Afghan:innen, die sich nach der Ver-treibung der Taliban aus der Macht mit viel Hoffnung und Enthusiasmus für Afghanistan en-gagierten. Allerdings kehrten bei vielen von ihnen mit der Zeit Vorsicht und Nüchternheit ein. Dies verkörpert die Forschungsarbeit von Frangis Dadfar Spanta, der Tochter des ehe-maligen afghanischen Außenministers Rangin Dadfar Spanta. Ihre Promotionsarbeit wurde zunächst von der Annahme getragen, dass, auch wenn die älteren Elitenfraktionen des Lan-des 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.

khora sanzameen.net: [»Der Text der Ankündigung der Auflösung von »Sefza« und ihrer Integration in die Demokratische Volkspartei Afghanistans«] (3 Qos/November 1394), <http://www.khora sanzameen.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.
- Mesbāhzādah, Sayyed Mohammad Bāqer: *Āghāz wa farjām-e jonbesh-hā-ye seyāsi dar afghānestān*, Kabul 2005.
- Morādi, Sāhebnazar: Negāhi ba »Sargodhasht wa cheshmdid-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.

