

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

*“Afghanistan und seine ‘vergessenen‘ Hindus”* by Manfred Hutter

was originally published in

*Zeitschrift für Religionswissenschaft* 17 (2009), 149–164.

URL: <https://doi.org/10.1515/zfr.2009.17.2.149>

This article is used by permission of Publishing House [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Manfred Hutter

## Afghanistan und seine »vergessenen« Hindus

### Inhalt

*Afghanistan wird meist lediglich als ein Land wahrgenommen, dessen Geschichte durch den Islam und dessen Gegenwart durch militante Islamisten dominiert wird. Die Religionsgeschichte Afghanistans ist jedoch vielfältiger, wie der Beitrag zeigt. Bis zum Ende des 1. Jahrtausends u. Z. bestanden im Osten und Süden des Landes klare Einflüsse der Religionen Indiens, wie aus archäologischen Bodenfunden, inschriftlichen Quellen und chinesischen Texten hervorgeht. Durch das Vordringen des Islam nach Afghanistan verschwinden um die Jahrtausendwende die Spuren des Hinduismus, so dass erst neu ankommende Händler aus Nordwestindien und dem heutigen Pakistan Formen des »Hinduismus« wiederum mitbringen. Die Entwicklung dieser Lokalform des Hinduismus vom 18. bis zum 21. Jahrhundert wird aufgezeigt, wobei – von wenigen Phasen der afghanischen Geschichte abgesehen – Hindus meist nur eine Randstellung in der Gesellschaft einnehmen konnten. Auch die aktuelle Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan billigt den Hindus keinen Freiraum für eine uneingeschränkte Religionsausübung zu.*

Die Islamische Republik Afghanistan hat rund 30 Millionen Einwohner. Neben dem dominierenden sunnitischen Islam gibt es eine nennenswerte schiitische Minderheit, der rund 15 Prozent der Bevölkerung angehören. Diese Minderheit sieht sich immer wieder der Diskriminierung ausgesetzt, wobei nicht selten eine religiöse Benachteiligung auch mit ethnischen Vorurteilen kombiniert wird, denn die Schiiten Afghanistans sind meist ethnische Hazara, deren gesellschaftliche Position sich jedoch nach dem Sturz der Taliban im Jahr 2001 verbessert hat.<sup>1</sup> Noch gravierender als die innerislamische religiöse Restriktion ist die Verfolgung nicht-islamischer Minderheiten. Die kleinen christlichen Gemeinden sind in jüngster Vergangenheit mehrfach Ziel von Übergriffen gewesen; das gegen Abdul Rahman im März 2006 ausgesprochene Todesurteil wegen seiner Bekehrung zum Christentum 16 Jahre zuvor hat genauso internationale Aufmerksamkeit und Interven-

---

1 Zur ethnischen Gruppe der mehrheitlich zwölfschiitischen Hazara siehe allgemein A. Kazeni; A. Monsutti; C. E. Bosworth, »Hazāra«, in: E. Yarshater (Hg.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 12, New York 2004, 76-93; vgl. zu ihrer gesellschaftlichen (Rand-)Stellung auch C. Schetter, *Ethnizität und ethnische Konflikte in Afghanistan*, Berlin 2003, 146 ff. Als Zeichen der Marginalisierung der Schiiten in der Islamischen Republik kann man auch sehen, dass Ende 2008 rund 1000 schiitische Bücher, die aus dem Iran nach Afghanistan gebracht worden waren, beschlagnahmt und vernichtet worden sind, vgl. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127362.htm>.

tion erfahren wie die Entführung von südkoreanischen Christen im Juli 2007, die neben medizinischer Hilfeleistung auch missionarisch tätig waren. Solche Ereignisse zeigen der Weltöffentlichkeit regelmäßig die prekäre Lage, in der sich Nicht-Muslime in Afghanistan wegen ihrer Religionszugehörigkeit befinden.<sup>2</sup>

Zu den nicht-muslimischen Religionsangehörigen in Afghanistan gehören auch die rund 2.000 Hindus und Sikhs, die aktuell wahrscheinlich noch in der Islamischen Republik Afghanistan leben. Geographisch sind sie nicht gleichmäßig über das Land verteilt, etwa 220 Familien leben in Kabul, 170 Familien in Jalalabad und fünf weitere Familien in Kunduz. In vielen Fällen sind einzelne Familienangehörige nach Indien geflüchtet, da die Lebensbedingungen sich seit zwei Jahrzehnten ständig verschlechtern haben. In der internationalen Wahrnehmung von Problemen Afghanistans findet die Situation dieser ethno-religiösen Minderheit jedoch kaum Beachtung, wodurch ein Stück der Kultur- und Religionsgeschichte Afghanistans »vergessen« wird. Denn Afghanistan, an der Schnittstelle zwischen West-, Süd- und Zentralasien gelegen, hat sowohl in der vorislamischen Geschichte der Region als auch nach dem Vordringen des Islam in dieses Gebiet hinduistische und buddhistische Bevölkerungsteile gehabt, die zur Kultur, Wirtschaft und Geschichte des Landes beigetragen haben. Deren Rolle in der Geschichte des Landes bis zur Gegenwart zu skizzieren, soll mit diesem Beitrag kurz versucht werden.

## 1. Die vorislamische Zeit (bis ca. 1000)

Afghanistan hatte seit den ersten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends Kultur- und Religionskontakte zum südasiatischen Subkontinent, auch wenn die heutigen Staatsgrenzen erst aus dem 19. Jahrhundert stammen, als die Kolonialmächte England und Russland durch diese Grenzziehungen ihre Interessens- und Einflussgebiete in dieser Region gegenseitig abgegrenzt haben. Insofern ist Afghanistan – der Name taucht erstmals in arabischen und persischen Quellen im 10. Jahrhundert auf<sup>3</sup> – ein kulturell und geographisch »künstliches« Produkt. Denn im 1. Jahrtausend unserer Zeitrechnung war der Westen des Landes von der vorislamischen Kultur Irans geprägt, während der Osten und Nordosten des Landes durch die Anwesenheit des Buddhismus und Vorstellungen des Hinduismus gekennzeichnet war, wobei sowohl die Kushana-Dynastie (vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis ins 3. Jahrhundert n. Chr.) und die so genannte Gandhara-Kultur zu nennen sind; letztere

2 Vgl. den *Tagesspiegel* vom 26. März 2006 (<http://www.tagesspiegel.de/zeitung/Fragen-des-Tages;art693,2208090>) bzw. die Nachricht vom 28. August 2007 in n-tv (<http://www.n-tv.de/politik/Koreaner-angeblich-bald-frei-article229375.html>); D. Harman, »Despite opposition, Afghanistan Christians worship in secret«, in: *The Christian Science Monitor* 27. Februar 2009, online-edition (<http://www.csmonitor.com/World/Asia-South-Central/2009/0227/p04s03-wosc.html>).

3 Die älteste Nennung dürfte im *Ḥudūd al-‘ālam* aus dem Jahr 982 vorliegen, vgl. dazu J. Harmatta; B. A. Litvinsky, »Tocharistan and Gandhara under Western Türk Rule« (650-750), in: B. A. Litvinsky (Hg.), *History of Civilizations of Central Asia*, Vol. 3, Paris 1996, 367-401, hier: 385; siehe ferner C. S. Upasak, *History of Buddhism in Afghanistan*, Varanasi 1990, 1.

erstreckte sich von ihrer Blütezeit im 2. und 3. Jahrhundert vom Norden Pakistans weit in den Süden Afghanistans und strahlte bis ins 8./9. Jahrhundert aus.<sup>4</sup> Dieses Szenario wird durch dreierlei Arten von Quellen fassbar, wobei sich – trotz der »großräumigen« Verteilung – mehr ein Nebeneinander als eine unüberwindbare Trennung der religiösen Traditionen zeigt, indem Anhänger des iranischen Religionsstifters Zarathustra, aber auch Manis<sup>5</sup> sowie des indischen »Reformers« Buddha augenscheinlich in engen Räumen miteinander lebten. Ein deutliches Symbol buddhistischer Präsenz des 1. Jahrtausends sind nicht nur die im März 2001 von den Taliban zerstörten monumentalen Buddha-Statuen in Bamiyan gewesen, sondern in den letzten Jahren wurden an einzelnen Orten immer wieder Spuren buddhistischer vorislamischer Präsenz gefunden.<sup>6</sup> Als dritte religiöse Gruppe sind jene Personen zu nennen, die Zeugnisse von ihren hinduistischen Traditionen hinterlassen haben und die im Folgenden berücksichtigt werden sollen.

Archäologische Funde, Berichte aus chinesischen Texten und genuin »bodenständige« Aussagen, die durch die Erschließung von baktrischen Verwaltungs- und Wirtschaftsurkunden sowie einiger Monumentalinschriften der Herrscher der Kushana-Dynastie gewonnen werden können, liefern Einblicke in den »Hinduismus« auf afghanischem Boden im 1. Jahrtausend. Die Entzifferung und Deutung der baktrischen Sprache, die erst in den beiden letzten Jahrzehnten entscheidende Fortschritte gemacht hat, ermöglicht nunmehr, manche Aspekte der religiösen Vielfalt besser zu erfassen; denn dadurch werden nicht nur die Inschriften der Kushana-

- 
- 4 Zur Geschichte der Kushana- und der Gandhara-Zeit sowie der damit verbundenen chronologischen Fragen siehe z. B. H. Kulke; D. Rothermund, *Geschichte Indiens. Von der Induskultur bis heute*, München <sup>3</sup>2006, 99-108, 120-123; J. Cribb, »Die Chronologie Gandharas anhand der Münzen«, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Gandhara. Das buddhistische Erbe Pakistans. Legenden, Klöster und Paradiese*, Mainz 2008, 64-69.
- 5 Zum »ostiranischen Zoroastrismus«, der sich nach Baktrien und ins Gebiet des heutigen Afghanistan erstreckt hat, vgl. z. B. X. Tremblay, »Ostiran vs. Westiran: Ein oder zwei Iran vor der islamischen Eroberung?«, in: H. Eichner u. a. (Hg.), *Iranistik in Europa – Gestern, heute, morgen*, Wien 2006, 217-239, v. a. 223 f.; M. Hutter, »Die frühe manichäische Mission unter Buddhisten im Ostiran«, in: *ZfR* 10, 2002, 19-32, bes. 30 f. – Baktrische Inschriften und Münzen nennen eine Reihe von zoroastrischen Gottheiten, die auch die lokale Ausprägung dieser Religion erkennen lassen. So sind z. B. in der 1993 entdeckten so genannten Rabatak-Inschrift folgende iranische Götter genannt (Z. 9 f.): Nana (νᾶνα), Aurmazd / av. Ahuramazda (αορομοζδο), Sroshard / av. Sraoša (Σροσαρδο) und Mihir / av. Miθra (μιτρο); vgl. N. Sims-Williams, »The Bactrian Inscription of Rabatak: A New Reading«, in: *Bulletin of the Asia Institute* 18, 2004 [erschienen 2008], 53-68, hier: 56; ferner J. Cribb, »Das Pantheon der Kushana-Könige«, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Gandhara...*, 122-125, hier: 122 f.
- 6 Zum Buddhismus vgl. X. Tremblay, »The Spread of Buddhism in Serindia. Buddhism among Iranians, Tocharians and Turks before the 13<sup>th</sup> Century«, in: A. Heirman; St. P. Bumbacher (Hg.), *The Spread of Buddhism*, Leiden 2007, 75-129, hier: 82-88; E. Seldeslachts, »Greece, the final Frontier? The Westward Spread of Buddhism«, in: A. Heirman; St. P. Bumbacher (Hg.), *The Spread of Buddhism...*, 131-166, hier: 139-142; M. Hutter, »Die frühe manichäische Mission...«, 25 ff. – Trotz der problematischen politischen Lage liefern (gelegentliche) Neufunde immer wieder Einblick in die buddhistische, vorislamische Zeit Afghanistans, vgl. z. B. G. D. Davary, »Discovery of historical Monuments in Afghanistan«, in: H. Eichner u. a. (Hg.), *Iranistik in Europa...*, 47-59; auch im Museum von Kabul befinden sich wichtige Zeugnisse dieser buddhistischen Zeit, vgl. C. Grissmann, »Kabul Museum«, in: E. Yarshater (Hg.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 15, Fasc. 3, New York 2009, 318-323, hier: 320 f.

Herrscher des 1. bis 3. Jahrhunderts besser verständlich, sondern die Verwaltungsurkunden geben auch punktuellen Einblick in religiöse Ideen zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert.<sup>7</sup> Zusätzlich zu den baktrischen Texten sind auch Münzinschriften zu nennen, die ebenfalls Götternamen und Götterdarstellungen zeigen. Folgendes lässt sich daraus ablesen: Manche Begriffe und Titel lassen sich nicht ausschließlich auf Hindu-Traditionen beschränken, da sie genauso gut von Buddhisten verwendet werden können; dazu gehören beispielsweise Ausdrücke wie *deva* (Gott/göttlich), *śrī* (erhaben, glücklich), *devarāja* (Gottkönig / göttlicher Herrscher), aber auch Wörter wie *dharma* (Lehre) oder *karma* (die Tat - und ihre Folgen durch die Wiedergeburt) sind in beiden Religionen wechselweise verständlich. Aussagekräftiger als solche Begriffe sind jedoch eindeutig hinduistische Gottesnamen: Auf baktrischen Münzen ist etwa eine Shivagestalt dargestellt, die in der rechten Hand den Dreizack trägt; die Münzbeischrift identifiziert diese Gottheit als Οηβο; andere Münzen zeigen Οηβο auf dem Stier Nandin reitend und mit dem Dreizack dargestellt, teilweise auch – entsprechend hinduistischer Ikonographie – mit vier Armen.<sup>8</sup> Auf einer Münze wird Οηβο gemeinsam mit Ομμο dargestellt, die eine Lotosblüte hält; die baktrische Namensform der Göttin entspricht Uma im indischen Hinduismus, einer Bezeichnung für die Gattin Shivas. Auch andere Götter aus dem Umkreis Shivas werden auf Münzen dargestellt und inschriftlich identifiziert, so z. B. Μαασηνο (Mahasena) und Σκανδο Κομορο (Skanda Kumara), die beide im Typ dem Kriegsgott Karttikeya entsprechen. Genauso finden wir aber auch Götter, die dem »Vishnuismus« zugeordnet werden müssen, etwa Βιζαγο (sanskrit: *viśākha*) und möglicherweise Rama.<sup>9</sup> Der Befund dieser Götternamen ist zwar nicht deckungsgleich mit den in der Rabatak-Inschrift genannten hinduistischen Göttern, allerdings bestätigt auch diese Inschrift die Verehrung dieser Götter – neben iranischen Gottheiten und buddhistischen Heilsgestalten – im baktrischen Kontext der Kushana-Zeit.<sup>10</sup>

Der inschriftliche Befund zur Verbreitung hinduistischer Götter wird durch archäologische Kleinfunde ergänzt, z. B. Adoranten in Anjali-Verehrungsgesten oder Götterstatuen; beispielhaft seien folgende genannt:<sup>11</sup> Eine Statue der Göttin Durga (Mahishamardini) aus Tepe Sardar (10. Jahrhundert) oder eine Uma-Maheshvara-Darstellung aus Tepe Sekandar (spätes 6. bis 9. Jahrhundert) sind erhalten geblie-

7 N. Sims-Williams, »Ancient Afghanistan and its invaders, Linguistic evidence from the Bactrian documents and inscriptions«, in: N. Sims-Williams (Hg.), *Indo-Iranian Languages and Peoples*, Oxford 2002, 225-242; N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan*, 2 Bde., Oxford 2000; London 2007.

8 Vgl. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Gandhara...*, Katalog-Nr. 51, 54, 57, 88-93; zu Οηβο siehe auch X. Tremblay, »Ostiran vs. Westiran...«, 223; J. Cribb, »Das Pantheon...«, 124. – Zu den Münzen im Allgemeinen siehe D. W. MacDowall; M. Taddei, »The Pre-Muslim Period«, in: F. R. Allchin; N. Hammond (Hg.), *The Archaeology of Afghanistan. From earliest times to the Timurid period*, London 1978, 233-299, hier: 245-255.

9 Vgl. Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), *Gandhara...*, Katalog-Nr. 94, 97, 98; J. Cribb, »Das Pantheon...«, 123 f.

10 Vgl. N. Sims-Williams, »The Bactrian Inscription...«, 56, Z. 10: Ομμο, μαασηνο, Βιζαγο.

11 Vgl. D. W. MacDowall; M. Taddei, »The Pre-Muslim Period...«, 289-295; J. Harmatta; B. A. Litvinsky, »Tokharistan...«, 399 f.; C. S. Upasak, *History...*, 89 f., 187 f.; vgl. auch die Abbildungen 4 und 5 bei G. D. Davary, »Discovery of historical Monuments...«, 53.

ben. Aus Gardiz stammen mehrere Fundstücke, die zwischen das 8. und 10. Jahrhundert datiert werden, z. B. Statuen des elefantenköpfigen Gottes Ganesha, ein Shivakopf und wiederum eine Uma-Maheshvara-Figur. Reste eines Hindu-Tempels (7./8. Jahrhundert) gibt es in Khair Khana in der Nähe von Kabul.

Dieser Befund der archäologischen Funde und der Inschriften deckt sich mit chinesischen Berichten aus dem 7. und 8. Jahrhundert, die besagen, dass auf dem Boden des heutigen Afghanistan mehr als 1.200 buddhistische und hinduistische Tempel existiert haben sollen.<sup>12</sup> Ferner ist erwähnenswert, dass der muslimische Autor und Universalgelehrte al-Biruni (geb. 973) davon spricht, dass in Kabul ein *Brahman-šāh* bzw. *Hindu-šāh* geherrscht haben soll.<sup>13</sup> Beachtet man auch die geographische Verteilung der Hinweise zum Hinduismus auf afghanischem Boden, so ist zu sehen, dass diese weniger weit verbreitet waren als buddhistische Zeugnisse. Dennoch kann man feststellen, dass im Osten des Landes Teile der Bevölkerung Hindus waren. Aufgrund der Gewichtung der Quellen ist dabei einerseits zu sehen, dass die Form des Hinduismus mehrheitlich shivaitischer Prägung war, andererseits aber auch offensichtliche Wechselwirkungen zwischen iranischen, buddhistischen, hinduistischen – und wohl auch nicht näher spezifizierbaren lokalen – Vorstellungen vorhanden waren. Etwa um das Jahr 1000 ist mit Abschluss der Islamisierung des Landes jedoch der Hinduismus – wie der Buddhismus und im Westen des Landes schon ca. zwei Jahrhunderte zuvor der Zoroastrismus – schrittweise verschwunden. Dadurch sollte der Hinduismus vom Beginn des 2. Jahrtausends an in den folgenden Jahrhunderten keine religionsgeschichtliche Rolle in Afghanistan spielen. Erst moderne archäologische Forschungen in Afghanistan haben zur »Wiederentdeckung« des Hinduismus geführt, wobei Hindus, die seit dem 18. Jahrhundert neu in Afghanistan eingewandert sind, für ihre religiöse Identität keine Anknüpfung an diesen vor-islamischen Hinduismus auf dem Boden Afghanistans gesucht haben; dies war einerseits wohl deswegen der Fall, weil die Spuren dieser vorislamischen indischen Kultur auf dem Boden Afghanistans erst langsam der Vergessenheit entrissen werden konnten, andererseits aber auch deswegen, weil die aus dem Sind und dem Panjab eingewanderten »Hindus« eine eigenständige nordwestindische lokale Hindu-Tradition pflegen, die kaum Berührungspunkte zu den brahmanischen Traditionen der vorislamischen Zeit zeigt.

---

12 Vgl. z. B. den Bericht des chinesischen Indien-Pilgers Xuanzang, der ab 630 seine »Indienreise« begonnen hatte, vgl. dazu R. Grousset, *Die Reise nach Westen oder wie Hsüan-tsang den Buddhismus nach China holte*, Köln 1986, 88-101. Der Reisebericht des koreanischen Mönches Hyecho (Hui Chao; 704-787), der auf seinem Rückweg von Indien nach China durch Gandhara und Ost-Afghanistan gekommen ist, erwähnt »Brahmanen« in Gandhara, vgl. A. Fuchs, »Huei-ch'ao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentralasien um 726«, in: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 30, 1938, 425-469; ferner J. Harmatta; B. A. Litvinsky, »Tokharistan ...«, 388 ff.

13 Vgl. G. Strohmaier, *Al-Bīrūnī. In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Universalgelehrten übersetzt und erläutert*, Leipzig 1991, 158 ff.; E. C. Sachau, *Alberuni's India. An Account of the religion, philosophy, literature, geography, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030*, Vol. 2, London 1910 (reprint New Delhi 1983), 10-14.

## 2. Neue Hindu-Gemeinden vom 18. Jahrhundert bis zum Bürgerkrieg am Ende des 20. Jahrhunderts

Der Neubeginn, der für die Geschichte von Hindus in Afghanistan einsetzt, hängt mit der politischen Situation des 17. und 18. Jahrhunderts zusammen, als das »afghanische« Territorium auf drei unterschiedliche politische Herrschaftsbereiche verteilt war: Der Westen stand unter dem Einfluss der iranischen Safawiden, der Norden unter der politischen Kontrolle durch das Khanat von Buchara (im heutigen Usbekistan) und der Süden und Osten des Landes war Teil des indischen Moghul-Reiches. Letztere politische Situation bot den Rahmen dafür, dass seit Beginn des 18. Jahrhunderts aus Indien stammende Kaufleute wieder nach Afghanistan kamen.<sup>14</sup>

Obwohl gelegentlich bereits im 16. und 17. Jahrhundert indische Händler mit Karawanen den Weg nach Kabul fanden,<sup>15</sup> hängt die neu einsetzende Hindu-Präsenz auf dem Boden Afghanistans mit Hindu-Händlern aus Multan im heutigen Pakistan zusammen, die als »Banias« (vgl. sanskrit *vāṇijya*: »Handel«) bezeichnet werden. Als Händler unterhielten sie ein Netz von wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Gujarat und Rajasthan nach Sind und Panjab.<sup>16</sup> Als sich im Jahr 1747 Ahmad Shah Durrani gegenüber den Moghuln weitgehend unabhängig machen konnte, ermutigte er Hindus aus Multan und Sikhs<sup>17</sup> aus dem Panjab, von seiner Hauptstadt Kandahar ausgehend ihren Handelsinteressen in den anderen afghanischen Zentren nachzugehen. Da mit dem schwindenden Einfluss der Moghuln in Multan die wirtschaftlichen Möglichkeiten sich in der Stadt reduzierten, zogen führende finanzielle Kräfte aus Multan nach Shikarpur um, wodurch auch Banias aus dieser Stadt in die »Neuverbreitung« des Hinduismus nach Afghanistan einbezogen wurden.<sup>18</sup> Damit setzte – nach einer Unterbrechung von rund acht Jahrhunderten – wieder eine Hinduismus-Geschichte in Afghanistan ein, die jedoch keine Verbindungen zur früheren Anwesenheit des Hinduismus aufweist. Die Neuankömmlinge entwickelten – durch die Unterstützung von Ahmad Shah Durrani – ein Netz von Beziehungen v. a. im Gewerbesektor mit kleineren Geschäften, Stoffläden und dem Seidenhandel, das sich vom Indus über Afghanistan bis nach Buchara in Zentralasien erstreckte. Der Zuzug von Multanis und Shikarpuris, die sich im späten 18. / frühen 19. Jahrhundert nicht mehr klar voneinander unterscheiden lassen,<sup>19</sup> nahm gegen Ende des 18. Jahrhunderts im Herrschaftsgebiet der

14 Vgl. S. Levi, »Afghanistan, Central Asia and Iran,« in: B. V. Lal (Hg.), *Encyclopaedia of Indian Diaspora*, Honolulu 2006, 214-221, hier: 215 ff.

15 Vgl. S. Levi, *The Indian Diaspora in Central Asia and its Trade, 1550-1900*, Leiden 2002, 93, 158.

16 S. Levi, *The Indian Diaspora...*, 105 f.

17 Die Differenzierung zwischen Hindus und Sikhs ist nicht immer im Detail klar, da manchmal die religiösen Unterschiede nicht berücksichtigt werden, wenn es um »indische Händler« im Sind bzw. Panjab und in Afghanistan geht.

18 C. Markovits, *The Global World of Indian Merchants, 1750-1947. Traders of Sind from Bukhara to Panama*, Cambridge 2000, 60 ff.; S. Levi, *The Indian Diaspora...*, 112 ff.

19 Vgl. auch C. Markovits, *The Global World...*, 63 f., der davon spricht, dass die Quellen eine präzise Trennung der Händler nach ihrer Herkunft nur bedingt erlauben, da v. a. jene Händler,

Durrani-Dynastie merklich zu. Als Ergebnis dieser Entwicklung kann für das Jahr 1840 festgehalten werden, dass rund 2.000 Hindus in Kabul ansässig waren – bei einer Gesamtbevölkerung der Stadt von rund 60.000 Personen. Damit ist Kabul der bedeutendste Ort für Hindus in Afghanistan geworden, neben Kandahar, wo rund 300 Hindu-Familien in einem eigenen Stadtviertel lebten. Weitere wichtige Orte mit der Präsenz von Hindus, die ein Handelsnetzwerk mit ihren Herkunftsorten aus Pakistan sowie mit Häfen im Panjab und Nordwesten Indiens unterhielten, waren im 19. Jahrhundert u. a. Jalalabad, Ghazni und Mazar-i-Sharif. Die *jizya*, die so genannte »Kopfsteuer«, die Hindus und Sikhs als Nicht-Muslime an die muslimischen Autoritäten in der Hauptstadt Kabul zu bezahlen hatten, belief sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts beispielsweise auf 500.000 Rupien, eine Höhe, die deutlich macht, dass Hindus sowohl zahlenmäßig als auch wirtschaftlich einen nicht unbedeutenden Faktor innerhalb der afghanischen Gesellschaft ausgemacht haben. Aber auch in Herat, im Westen Afghanistans, lebten um diese Zeit etwa 100 Hindu-Familien, die als Kaufleute und Finanziers tätig waren. Somit ist für das 19. Jahrhundert eindeutig festzuhalten, dass Hindus und Sikhs in jener Zeit einen wichtigen wirtschaftlichen Beitrag für die Entwicklung Afghanistans geleistet haben.<sup>20</sup>

Am Ende des 19. Jahrhunderts setzte eine Veränderung der Rechte der indischen Händler in Afghanistan ein. Zwar errichtete ‘Abd al-Rahman (1890-1901) einen säkularen Gerichtshof in Kabul, um in wirtschaftlichen Streitfällen zwischen Hindus und Muslimen zu vermitteln, damit Hindu-Händler nicht durch muslimisch dominierte Gerichtsbarkeit benachteiligt würden.<sup>21</sup> Allerdings zeigt dieses Vorgehen zugleich, dass sich die Situation für die nicht-muslimische ethnisch-religiöse Händlerschaft in Afghanistan zu verschlechtern begann, eine Entwicklung, die bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts andauerte. Dies hing mit der zunehmenden Betonung des Islam zusammen, der die Heterogenität der afghanischen Gesellschaft überwinden sollte, was jedoch auf Kosten der religiösen Minderheiten geschah.<sup>22</sup> Im Jahr 1901 erließ ‘Abd ar-Rahmans Sohn und Nachfolger Habibullah Khan (1901-1919) ein Gesetz, das männliche Hindus verpflichtete, in der Öffentlichkeit einen gelben Turban zu tragen, während Hindu-Frauen einen gelben Schleier bzw. eine Burkah tragen mussten. Dadurch waren sie von ihrer muslimischen Umgebung hinsichtlich ihrer Religionszugehörigkeit deutlich (diskriminierend) zu unterscheiden. Ferner durften Hindu-Kinder nur noch eine Hindu-Grundschule besuchen und waren von der höheren Bildung ausgeschlossen. Die Benachteiligung von Hindus wurde in jenen Jahren auch durch Geldprämien gestützt, indem mit dem Übertritt zum Islam finanzielle Vorteile verbunden wurden. Bemühungen von

---

die nicht explizit als Multanis bezeichnet werden, pauschal als Shikarpuris angesprochen werden, unabhängig von ihrer exakten Herkunft; vgl. auch S. Levi, *The Indian Diaspora...*, 116.

20 Zu den genannten Zahlen bzgl. der Verbreitung der Händler nach Familien und Orten vgl. S. Levi, *The Indian Diaspora...*, 159 ff.; S. Levi, »Afghanistan...«, 216.

21 S. Levi, *The Indian Diaspora...*, 163.

22 Zur historischen Entwicklung und dem damit verbunden Nationalismus, der mit dem Islam verbunden wurde, zu Beginn des 20. Jahrhunderts vgl. A. Poya, »Afghanistan«, in: W. Ende; U. Steinbach (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München <sup>5</sup>2005, 264-277, hier: 269 f., sowie C. Schetter, *Ethnizität...*, 236 ff.



Hindus um Verbesserungen unter dem reformwilligen Amanullah (1919-1929), der den religiösen Minderheiten staatlichen Schutz gewähren wollte, kamen durch den Sturz des Herrschers nicht voran.<sup>23</sup> Erst 1945 wurde die gesetzliche Regelung bezüglich der Kleidungsmarkierung außer Kraft gesetzt und seit den 1950er Jahren konnten Hindus sogar uneingeschränkt in den Militärdienst eintreten.

Die Zeit der 1950er bis 1980er Jahre war eine für die Entwicklung der Hindu-Gemeinden Afghanistans günstige Periode. Die kleine Gemeinschaft konnte sich in diesen Jahren weitgehend ungehindert entfalten, wobei man innerhalb der islamischen Umgebung eine enge, aber gut funktionierende gemeindebezogene Infrastruktur mit einem Netzwerk von Verbindungen bis Indien entwickelte. Dies bot den Hindus und Sikhs einen kulturellen, religiösen und wirtschaftlichen Rahmen, der es ihnen ermöglichte, in jenen Jahren ihre eigenständige Identität innerhalb einer klar muslimisch geprägten Gesellschaft zu bewahren. Die Hindus und Sikhs gehörten zu den finanziell eher wohlhabenden Kreisen der Bevölkerung, was sich auch in der Errichtung von hinduistischen Mandirs und Gurdwaras der Sikhs niedergeschlagen hat.<sup>24</sup> In Kabul gab es zwei große Hindu-Tempel, den (Mata) Asha-Mai-Mandir und den Darga-Mandir sowie mehrere Gurdwaras. Der Asha-Mai-Tempel hat dabei eine mehrere Jahrhunderte zurückreichende Geschichte, der Name Asha-Mai (der auch ein »vergöttlichter« Bergname ist) bezieht sich auf eine Hindu-Göttin. In Jalalabad gehört der mehr als 800 Jahre alte Schrein für den Bhakti-Heiligen Mathura-Das zu den wichtigsten Tempeln; dieser Tempel war auch ein wichtiger Wallfahrtsort für afghanische Hindus. Dieser mit einer teilweise gesellschaftlichen Akzeptanz verbundene Status änderte sich auch nicht durch den grundsätzlichen Wandel der politischen Situation des Landes in der Folge des Einmarsches der Sowjetunion zu Weihnachten 1979. Denn der daraus resultierende Bürgerkriegszustand betraf Hindus und Sikhs wie andere Teile der Bevölkerung Afghanistans, ohne ihnen zunächst größere Nachteile als anderen Gemeinschaften zu bringen. Am Ende dieser Bürgerkriegsperiode<sup>25</sup> um 1990 lebten etwa 50.000 Hindus und Sikhs in Afghanistan, v. a. in Kabul sowie Städten wie Lagman, Kandahar oder Jalalabad; letztere Stadt war auch ein Fokussierungspunkt von Sikhs.

Einige charakteristische Elemente des afghanischen Hinduismus, durch die sich diese lokale Form des »Hinduismus« auszeichnet, sind nun hervorzuheben. Dabei handelt es sich um Elemente, die mit lokalen Hindu-Traditionen im Panjab und in Sind zu verbinden sind, was durch die Herkunft der »afghanischen« Hindus seit dem 18. Jahrhundert erklärbar ist. Grundsätzlich ist der afghanische Hinduismus vishnuitisch geprägt, wobei folgende lokalen Besonderheiten zu nennen sind:

(a) Guru Nanak, der Begründer der Sikh-Religion im 16. Jahrhundert, wird von afghanischen Hindus zu den »Hindu-Heiligen« gerechnet und sein Bild ist in den Tempeln neben Statuen von Hindu-Göttern aufgestellt. Dadurch ist er in die Ver-

23 Vgl. C. Schetter, *Ethnizität...*, 240.

24 Vgl. L. Malwani, »Hindu Abandon Afghanistan«, in: *Hinduism Today*, April 1994, Online edition ([www.hinduism-today.com/archives/1994/4./1994-4-02.shtml](http://www.hinduism-today.com/archives/1994/4./1994-4-02.shtml)), ohne Seitenzahlen.

25 Vgl. ebd.; vgl. C. Schetter, *Ethnizität...*, 161, der etwas niedrigere Zahlen für die 1970er Jahre nennt, siehe ferner C. Troxler, *Afghanistan: aktuelle Lage afghanischer Hindus. Auskunft der SFH/Schweizerische Flüchtlingshilfe/-Länderanalyse*, Bern 2007, 4.

ehrung und in den Gottesdienst einbezogen. Für Sikhs ist dies zugleich eine »Schnittstelle«, die ihnen ebenfalls den Besuch afghanischer Hindu-Tempel ermöglicht. Allerdings bleiben sie meist etwas im Hintergrund, da ihnen die zahlreichen »Hindu-Götter«, deren Statuen sich in den Tempeln befinden, zumindest befremdlich erscheinen. Religionsgeschichtlich lässt sich diese Wertschätzung für Guru Nanak in die Strömung der »Nanakpanthis« einordnen, d. h. es handelt sich um eine religiöse Gruppe, die zwar unverkennbar eine Nähe zu Sikh-Traditionen aufweist, sich allerdings von der Sikh-Khalsa, der am weitesten verbreiteten und am besten organisierten Form der Sikh-Tradition, unterscheidet; denn Nanakpanthis betonen ihre Gefolgschaft zu den Lehren von Guru Nanak und anderer Mystiker aus dem Nordwesten Indiens, lehnen jedoch die strukturelle und organisatorische Ausschließlichkeit der Sikh-Khalsa ab und verstehen sich selbst als eine Gruppe innerhalb des weiten Spektrums des Hinduismus.<sup>26</sup>

(b) Eine zentrale Gottheit für den afghanischen Hinduismus ist Jhule Lal, dessen Verehrung ursprünglich im Sind verbreitet war. Bereits die frühen hinduistischen Migranten haben ihn jedoch im 18. Jahrhundert nach Afghanistan mitgebracht. Mythologische Traditionen, die mit Jhule Lal verbunden sind, reichen mindestens bis zum Jahr 951 zurück.<sup>27</sup> Damals bedrängte Mirkhshah, ein lokaler muslimischer Herrscher im Sind, die lokalen Hindus. Jhule Lal, der nach dieser Tradition ursprünglich lediglich ein lokaler Hindu-Heiliger war, konnte die lokalen Hindus vor dieser Bedrängnis und der möglichen Zwangsbekehrung zum Islam retten. Dadurch begann eine göttliche Überhöhung Jhule Lals, dem man mehr und mehr die Fähigkeit zuschrieb, Hindus nicht nur vor der muslimischen Bedrängnis, sondern vor jeder Art von Unterdrückung zu schützen. Ein weiteres Element, das zu Jhule Lals Popularität beitrug, war seine Verbindung mit Wasser, v. a. dem Indus, wobei ihm in diesem Zusammenhang manchmal der Name Darya Lal gegeben wird. Die allgemeine Schutzkomponente, die dem vergöttlichten Helden und Heiligen zu eigen ist, wird dabei in diesem Fall auf den Wasserweg konkretisiert, so dass Jhule Lal / Darya Lal eine Schutzgottheit wurde, die alle unterstützt, die auf einem Boot auf dem Indus und auf dem Meer unterwegs sind. Die Handelstätigkeit und die damit verbundenen Reisen, durch die Multanis und Shikarpuris entlang ihrer Handelsrouten unterwegs sind, führten dabei zugleich zu einer Verallgemeinerung von Jhule Lal zu einer Gottheit, die diese Händler auf ihren Wegen – egal ob zu Land oder zu Wasser – begleitet und unterstützt. Als »Re-Interpretation« innerhalb des Vishnuismus wird Jhule Lal dabei von den afghanischen Hindus als (Teil-) Avatara Vishnus angesehen, der seine Verehrer vor allen Gefahren schützt, wobei diese Re-Interpretation Jhule Lals im Zusammenhang mit Traditionen des nordindischen Hinduismus auch Elemente des (vedischen) Gottes Varuna auf Jhule Lal überträgt. Solche Prozesse führten schrittweise zum Aufstieg Jhule Lals zur Hauptgottheit der Hindus im Sind und folglich in Afghanistan, wobei auch die Ikonogra-

26 Vgl. C. Markovits, *The Global World...*, 48.

27 Vgl. R. Kothari, *The Burden of Refuge. The Sindhi Hindus of Gujarat*, Chennai 2007, 169 f.; M.-A. Falzon, *Cosmopolitan Connections. The Sindhi diaspora, 1860-2000*, Leiden 2004, 58 f.

phie diese verschiedenen Charakteristika des Gottes aufgreift:<sup>28</sup> Moderne Statuen bilden den Gott ab, der auf einem Fisch sitzt und in seiner Hand ein Buch, das seine Weisheit symbolisieren soll, hält; manche Darstellungen zeigen ihn auch mit einem Rosenkranz in der Hand. Dabei wird der Gott als alter Mann mit langem weißen Bart dargestellt, wobei letzteres ikonographisches Element den Gott in die Nähe von Guru Nanak und anderer Hindu-Mystiker (Sants) rückt.

(c) Ein weiterer Aspekt des afghanischen Hinduismus ist eine Monotheisierung, wodurch eine theologische Nähe zum Sikhismus entsteht. Auch wenn Hindu-Tempel mit »farbenprächtigen« Götterstatuen und Götterbildern ausgestattet sind, so ist unter dem Blickwinkel der Monotheisierung zu sagen, dass die einzelnen Statuen und Bilder nicht die Vielzahl von Göttern darstellen sollen. Vielmehr erklären Hindus diese unterschiedlichen Darstellungsformen dahingehend, dass Gott letztlich – wegen seiner Gestaltlosigkeit – in keiner Weise zutreffend dargestellt werden kann. Diese Interpretation von Götterbildern in Hinblick auf Gott als einzige und letztlich nicht abbildbare Größe entspricht sowohl dem Verständnis der Sikhs, die die Formlosigkeit (*nirguṇa*) Gottes betonen, dient aber auch dazu, in einer muslimisch geprägten Umwelt Religionskonflikte zu vermeiden. Denn Hindus sehen sich – wegen der Statuen in ihren Tempeln – immer wieder mit dem muslimischen Vorwurf konfrontiert, dass sie gegen das islamische »Bilderverbot« verstoßen bzw. dass sie »Götzenanbeter« seien.

Diese Besonderheiten des afghanischen Hinduismus und Sikhismus charakterisieren die Religionen dieser Gemeinschaften als lokale eigenständige Entwicklungen, die nicht einfach mit den Formen des Hinduismus und Sikhismus, die in Indien praktiziert werden, gleichgesetzt werden können. Dieses religionsgeschichtliche Faktum hat aber gesellschaftspolitische Konsequenzen. Hindus und Sikhs in Indien akzeptieren zwar, dass afghanische Hindus und Sikhs eine legitime Form dieser Religionen ausüben, betonen allerdings zu Recht, dass diese Form von Religionsausübung die afghanischen Hindus und Sikhs nicht enger mit Indien verbindet als beispielsweise Hindus in Singapur, Sikhs auf den Philippinen oder die v. a. aus Sri Lanka stammenden tamilischen Hindus in Deutschland. Anders formuliert heißt dies, dass die Religionszugehörigkeit aus afghanischen Hindus und Sikhs keine »Indier« macht, auch wenn ihre Religion historisch in Indien entstanden ist, ihre Vorfahren aus dem Nordwesten des indischen Subkontinents in das Gebiet des heutigen Afghanistan eingewandert sind und sie teilweise (neben Pashto oder Dari als dominierende Sprachen Afghanistans) eine Sprache sprechen, die linguistisch zu den neuindischen Sprachen gehört. Vielmehr sind sie – trotz solcher »historisch-verwandtschaftlicher« Beziehungen zum indischen Kulturraum – eine eigenständige ethnisch-kulturelle Gemeinschaft, deren Status als Minderheit gegenüber der überwältigenden Mehrheit der Afghanen berücksichtigt werden muss. Denn die Eigenständigkeit in Sprache und Religion war und ist bis zur Gegenwart ein klar abgrenzender Faktor, der kaum engere Interaktionen zwischen Muslimen und Hindus bzw. Sikhs entstehen ließ. Hindus und Sikhs lebten im urbanen Milieu in klei-

28 R. Kothari, *The Burden...*, 170; M.-A. Falzon, *Cosmopolitan Connections...*, 59 f.

nen »Enklaven« mit eigener Infrastruktur, die einen Zusammenhalt der Gemeinde ermöglichte; zugleich bedeutete dies aber auch eine Grenzziehung, da Heiratsverbindungen zwischen Hindus und Muslimen nur in seltenen Ausnahmefällen vorgekommen sind.<sup>29</sup>

### 3. Restriktion, Religionsverfolgung und Vertreibung seit 1992

Einen entscheidenden Einschnitt stellt die Machtübernahme der Mujaheddin<sup>30</sup> im Jahr 1992 dar, die – anders als die Vorgängerregierung nach dem Rückzug der Sowjetarmee – Hindus und Sikhs massiv zu verfolgen begann. Bereits im März 1989 hatten die Mujaheddin als eine der Bürgerkriegsparteien ihre feindliche Haltung gegenüber dieser religiösen Gemeinschaft deutlich werden lassen, als bei einem Angriff der Mujaheddin auf den Guru-Nanak-Tempel in Jalalabad 57 Personen getötet und 102 z. T. schwer verletzt wurden, die im Heiligtum Schutz gesucht hatten. Die Gegnerschaft der islamischen Mujaheddin gegenüber den Hindus und Sikhs bekam im Dezember 1992 neue Nahrung, als in Indien radikale Hindu-Fundamentalisten die Babri-Moschee in Ayodhya zerstörten.<sup>31</sup> Obwohl die afghanischen Hindus politisch weder mit dem indischen Hinduismus im Allgemeinen noch mit den politisierten Hindu-Nationalisten Indiens zu verbinden sind, hat sich dieses Ereignis in Indien auch auf Afghanistan ausgewirkt. Die Mujaheddin sahen darin eine Begründung für ihre Aktionen gegen Hindus und Sikhs, die als »Feinde des Islam« charakterisiert wurden. Damit setzten in den folgenden Jahren massive Verfolgungen ein, so dass in der ersten Hälfte der 1990er Jahre Hindus entweder illegal über Pakistan das Land zu verlassen versuchten bzw. – falls sie die entsprechenden finanziellen Mittel aufbringen konnten – von Kabul nach Indien ausreisten.<sup>32</sup> Als im Jahr 1996 die Taliban an die Macht kamen,<sup>33</sup> wurden die Verfolgungen nicht nur fortgesetzt, sondern nahmen an Schärfe zu.

Zu den allgemeinen Maßnahmen der Verfolgung gehörten zunächst die Beschlagnahme von Vermögen und verschiedene Behinderungen in der Religionsausübung, aber auch Entführungen von Mädchen – mit anschließender Zwangsverheiratung, wodurch die Gemeinschaft in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht getroffen wurde. Ausdrückliche Restriktionsmaßnahmen wurden von den Taliban am 22. Mai 2001 getroffen:<sup>34</sup> Männer durften fortan nicht mehr den Turban (*salwar*

29 Vgl. C. Schetter, *Ethnizität...*, 350.

30 Vgl. zum historischen Hintergrund A. Poya, »Afghanistan...«, 270-274.

31 Zur Politisierung des Konflikts um Ayodhya vgl. z. B. H. Kulke; D. Rothermund, *Geschichte Indiens...*, 415-418; vgl. dazu auch L. Malwani, »Hindu Abandon Afghanistan...«.

32 L. Malwani, »Hindu Abandon Afghanistan...«.

33 Zur Taliban-Ideologie, die die Grundlage für eine zunehmende Restriktion religiöser Minderheiten bildete, vgl. C. Schetter, *Ethnizität...*, 521 ff.

34 Vgl. High Level Committee on Indian Diaspora (Hg.), *The Indian Diaspora*, New Delhi 2002, 7 f.; vgl. auch den Artikel »Taliban: Hindus must Wear Identity Labels«, in: *People's Daily*,

*kameez*) tragen, sondern anstelle dessen eine schwarze Mütze auf dem Kopf und eine rote Tilaka, d. h. ein von Hindus als Segenszeichen verstandenes Zeichen, das hier jedoch pejorative und diskriminierende Funktion erhält, auf der Stirn, um in der Öffentlichkeit als »Nicht-Muslime« erkennbar und gebrandmarkt zu sein. Frauen mussten sich völlig mit der Burkah verschleiern. In weiterer Diskriminierung wurde von allen Hindus und Sikhs in der Öffentlichkeit verlangt, ihre Religionszugehörigkeit durch eine gelbe Markierung auf der Kleidung – sowie durch gelbe Flaggen vor ihren Häusern – zu zeigen. Genauso wurde ihnen nunmehr untersagt, öffentliche Ämter auszuüben und Grundbesitz zu haben. Als Konsequenz davon haben bis zum Sturz der Taliban im Jahr 2001 bis auf etwa 1.000 Hindus alle Angehörigen dieser Religionsgemeinschaft das Land verlassen. Die Flüchtlinge gingen – wie schon zuvor – über Pakistan nach Indien, andere weiter in die Vereinigten Staaten sowie teilweise nach Deutschland.<sup>35</sup> Nach dem Sturz der Taliban sind einige Hindu- (und Sikh-)Familien aus Indien v. a. nach Kabul zurückgekehrt, die sich zwar in der Nähe der traditionellen Wohngebiete im Umfeld des Asha-Mai- und Darga-Mandir niederließen, allerdings sind die Lebensbedingungen aufgrund der fehlenden finanziellen Mittel ungleich schlechter als Ende der 1980er Jahre.<sup>36</sup>

#### 4. Die letzten Jahre – Diskrepanzen zwischen allgemeinen Verbesserungen für Muslime und der prekären Situation für Hindus und Sikhs

Die am 4. Januar 2004 von der verfassungsgebenden Versammlung (Loya Jirga) verabschiedete neue Verfassung des Landes und die Wahl von Hamid Karsai am 9. 10. 2004 zum Präsidenten führte zu einem vorsichtigen Prozess der Normalisierung; allerdings ist unübersehbar, dass für religiöse Minderheiten weiterhin eindeutige Einschränkungen bestehen, die verhindern, dass solche Minderheiten in der »Islamischen Republik Afghanistan« einen gleichwertigen Platz in der Gesellschaft einnehmen können. Die Verfassung des Landes<sup>37</sup> hebt in der Präambel und im ersten Kapitel (§ 2) hervor, dass die Religion der Islamischen Republik Afghanistan die »heilige Religion des Islam« ist, weshalb in Afghanistan auch keine Gesetze erlassen werden dürfen, die dem Glauben und den Bestimmungen des Islam widersprechen (§ 3). Zusätzlich betont die Verfassung, dass andere – nicht-islami-

23. Mai 2001 ([http://english.people.com.cn/english/200105/23\(eng20010523\\_70812.html\)](http://english.people.com.cn/english/200105/23(eng20010523_70812.html))); vgl. auch C. Schetter, *Ethnizität...*, 540; C. Troxler, *Afghanistan...*, 5.

35 Vgl. M. Hutter, »Afghanische Hindus in Deutschland«, in: M. Klöcker; U. Tworuschka (Hg.), *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland/deutschsprachigen Raum*, 14. Ergänzungslieferung, München 2006, VIII-22, 1-11, hier: 1 f.

36 Vgl. C. Troxler, *Afghanistan...*, 7 ff.

37 [http://www.afghan-web.com/politics/current\\_constitution.html#chapterone](http://www.afghan-web.com/politics/current_constitution.html#chapterone); vgl. auch A. Po-ya, »Afghanistan...«, 275 ff., für die Stellung des Islam in den Verfassungen Afghanistans.

sche – Religionen nur innerhalb klarer gesetzlicher Einschränkungen praktiziert werden dürfen (§ 2). Damit ist konkret nur die Religionsfreiheit eindeutig eingeschränkt, denn religionspezifische Vorschriften und Praktiken der Hindus (sowie Angehöriger anderer Religionen) können jederzeit mit dem Hinweis auf deren Unvereinbarkeit mit dem Glauben und den Bestimmungen des Islam (§ 3) verhindert bzw. verboten werden. Dieses verfassungsmäßige Szenario erlaubt zwar keine systematische Verfolgung von Hindus, allerdings sind Restriktionen dieser Religionen nicht zu verleugnen. Mehrheitlich verzichten Hindus daher darauf, ihre Religionszugehörigkeit äußerlich erkennbar zu machen, indem man z. B. auf die Anbringung eines roten Punktes (*til[la]ka*) auf der Stirn verzichtet oder indem man auf der Straße Dari (anstelle von Hindi oder Sindhi) spricht, um nicht durch die Sprache »verraten« zu werden.<sup>38</sup> Solche Benachteiligungen der Hindus lassen sich anhand einiger Beispiele der letzten Jahre illustrieren.

Behinderungen in religiöser Hinsicht sind vorhanden, v. a. im Bereich der Frage der Bestattung der Toten. Im Jahr 2003 wurde der Hindu- und Sikh-Gemeinde in Kabul die Verwendung der traditionellen Verbrennungsplätze untersagt, um dort das Totenritual durchzuführen. Die rituelle Durchführung der Bestattung ist jedoch mehr als ein bloß pietätvolles Werk der Hinterbliebenen. Sie schafft einerseits positives Karma für den Hinterbliebenen, andererseits wird durch die richtige Durchführung des Rituals die weitere jenseitige Existenz bzw. Wiederverkörperung des Verstorbenen beeinflusst. Eine Behinderung, den Verbrennungsplatz zu benutzen, ist deshalb nicht nur ein gesellschaftlicher Angriff auf Hindus und Sikhs, sondern zugleich geeignet, die Gläubigen religiös zu schädigen. Erst aufgrund von Protesten der Hindu-Gemeinde hat das »Ministerium für Wallfahrt und Religiöse Angelegenheiten« die Kabuler Stadtverwaltung angewiesen, den Hindus im März 2004 eine neue Verbrennungsstätte zur Verfügung zu stellen. Trotz dieser Entscheidung ist es im September 2007 erneut zu Behinderungen gekommen, als Sikhs einen Verstorbenen rituell verbrennen und die Asche bestatten wollten. Solche Behinderungen halten dabei bis zur Gegenwart an.<sup>39</sup> In dieselbe Richtung der Störung bzw. Unterbindung der Religionsausübung weisen einige gewaltsame Angriffe auf religiöse Einrichtungen. Im Oktober 2003 konnte – aufgrund eines rechtzeitigen Hinweises der lokalen Polizei – ein Sprengstoffanschlag auf das Sikh-Gurdwara in Kabul verhindert werden, so dass kein Schaden entstand. Im April 2005 wurde jedoch das Sikh-Gebetshaus in Khost von 21 bewaffneten Männern überfallen und geplündert. Im Frühjahr 2006 richtete ein Bombenattentat auf den Hindu-Tempel in Jalalabad erheblichen Schaden an. – Ebenfalls als Unterdrückung der Religionsfreiheit sind Konversionen zum Islam zu bewerten. Im Mai 2005 ist ein Hindu zum Islam übergetreten. Dessen Konversion geschah vor hochrangigen Mitgliedern des Supreme Court von Afghanistan unter Beisein von Vertretern der lokalen und internationalen Medien. Daraus kann der Schluss gezogen werden, dass hierin wenngleich kein erzwungener, so doch ein sehr gut organisierter Akt des Reli-

---

38 Vgl. C. Troxler, *Afghanistan...*, 9.

39 Vgl. zuletzt <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127362.htm>; ferner den BBC-Artikel »Sikhs struggle in Afghanistan« vom 25. September 2003 ([http://news.bbc.co.uk/2/hi/south\\_asia/3138282.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/3138282.stm)); vgl. C. Troxler, *Afghanistan ...*, 16 f.

gionswechsels geschehen ist, dessen mediales Interesse geeignet ist, die Hindu- und Sikh-Minderheit in Afghanistan unter Druck zu setzen. Ende 2006 wurden zwei junge Hindu-Frauen anscheinend entführt, wobei ihren Familien im Nachhinein mitgeteilt wurde, dass die beiden Frauen zum Islam konvertiert seien und nach islamischem Ritus verheiratet wurden. Da den Familien kein Kontakt zu den beiden Frauen ermöglicht wurde, kann davon ausgegangen werden, dass sowohl Konversion als auch Heirat gegen den Willen der Frauen geschehen sein dürfte.<sup>40</sup> Religiöse Benachteiligung auf öffentlicher Ebene zeigt sich auch daran, dass es bislang der Hindu- und Sikh-Gemeinschaft nicht gelungen ist – so wie es bei Moscheen der Fall ist –, für die eigenen Tempel und Gurdwaras kostenfreie Stromlieferungen zu erhalten.<sup>41</sup>

Genauso werden immer wieder Fälle gesellschaftlicher Diskriminierung bekannt. So kamen Fälle vor, bei denen Hindu-Schüler der Schule fern blieben, weil dies die einzige Möglichkeit war, vor Diskriminierung und Belästigungen durch Lehrer oder Mitschüler sicher zu sein.<sup>42</sup> Damit wird aber – im Hinblick auf die Zukunft – jugendlichen Hindus die Chance genommen, eine entsprechende Ausbildung zu erlangen, die ihnen ermöglicht, in Afghanistan ihr Leben erfolgreich und konstruktiv als Beitrag zum Aufbau und zur Entwicklung der Gesellschaft zu gestalten. Als ein kleines positives Zeichen ist zu vermerken, dass im Juli 2007 das Erziehungsministerium eine Schule für Sikh- und Hindu-Kinder in der Provinz Ghazni eröffnet hat, allerdings mit ungleich schlechterer Ausstattung, als dies bei anderen staatlichen Schulen der Fall ist. Neben Einschränkungen im Bildungssektor sehen sich qualifizierte Sikhs und Hindus, die sich um Arbeitsplätze im öffentlichen Dienst bewerben, nach wie vor gegenüber muslimischen Mitbewerbern benachteiligt bzw. werden in ihren Bewerbungen für solche Stellen übergangen. Angesichts solcher Fälle von Benachteiligung aufgrund religiöser und ethnischer Herkunft sprach im Herbst 2004 sogar Avtar Singh, Vertreter der Hindu- und Sikh-Gemeinde Kabuls innerhalb der Loya Jirga, deutlich seine Bedenken darüber aus, dass Präsident Karsai und die Regierung sich kaum um die Belange der Hindu- und Sikh-Minderheit in Afghanistan kümmern. Auch viele inzwischen aus Indien nach Afghanistan wieder zurückgekehrte Hindus bzw. Sikhs empfehlen anderen Flüchtlingen, nicht nach Afghanistan zu kommen, da ihnen dort keine Bürgerrechte gewährt werden.

Ausgehend von solchen Beispielen hinsichtlich der konkreten Situation von Hindus und Sikhs im gegenwärtigen Afghanistan muss man sagen, »dass es der afghanische Staat nicht schafft, Personen hinduistischer Religions- und Volkszugehörigkeit ein Gefühl von Sicherheit zu vermitteln.«<sup>43</sup> Aber auch die neue afghani-

40 C. Troxler, *Afghanistan...*, 19.

41 <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127362.htm> – Der Beitrag von G. Randhawa, »Afghanistan. Sikhs rebuilding gurdwaras«, in: *Religioscope*, 25. August 2005 ([http://religioscope.info/english/articles\\_196.shtml](http://religioscope.info/english/articles_196.shtml)) ohne Seitenzahlen, ist wohl zu optimistisch in Bezug auf die Möglichkeiten für Hindus und Sikhs in Afghanistan, ihre Religion zu praktizieren.

42 Vgl. <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2009/127362.htm>; siehe auch S. Tarakhel, »Afghanistan: Hindus still face prejudice«, in: *Religioscope*, 28. Januar 2003 ([http://religioscope.info/article\\_62.shtml](http://religioscope.info/article_62.shtml)), ohne Seitenzahlen; ferner C. Troxler, *Afghanistan...*, 17 f.

43 C. Troxler, *Afghanistan...*, 11.

sche Verfassung gewährt der religiösen und ethnischen Gruppe der Hindus und Sikhs nicht ausreichend Schutz für die Ausübung ihrer Religion und für die Bewahrung ihrer eigenen ethnischen Identität. Die Verfassung nennt in Kap. 1, § 4 eine Reihe von ethnischen Gruppen, die Teil der afghanischen Nation sind; angeführt werden diese Ethnien von den Pashtunen. Genauso zählt Kap. 1, § 16 die Sprachen Afghanistans auf, von denen Pashto und Dari als offizielle Staatssprachen gelten, denen – in Gebieten mit entsprechender Bevölkerung – noch eine dritte offizielle Staatssprache aufgrund gesonderter gesetzlicher Regelung hinzugefügt werden kann. Die Hindu- und Sikh-Minderheit ist dabei weder unter den ethnischen Gruppen innerhalb der Verfassung genannt, noch wird ihre Sprache innerhalb der Sprachen des Landes erwähnt, wodurch das offizielle Afghanistan Hindus und Sikhs de facto aus der Wahrnehmung ausklammert und die Religionsgemeinschaft der Vergessenheit anheimgibt. Dadurch verlieren Hindus und Sikhs aber die Möglichkeit, dass sie ihre Eigenständigkeit im Unterschied zu den anderen (muslimischen) Ethnien einfordern können. Somit bietet die Verfassung letztlich keine Sicherheit für Hindu- bzw. Sikh-Gemeinschaften innerhalb der islamischen afghanischen Nation. Dass jeder Afghane beim Singen seiner Nationalhymne indirekt ein Bekenntnis zum Islam ablegt, da der islamische Lobpreis Gottes »Allahu Akbar« entsprechend des 1. Kapitels der Verfassung (§ 20) Teil des Textes der Nationalhymne sein muss, trägt m. E. dem Faktum Rechnung, dass nicht-muslimische Bevölkerungsteile in Afghanistan zumindest auf der Verfassungsebene kein Thema sind, d. h. die allgemein angesprochene Religionsfreiheit aus § 2 durch den Wortlaut der Nationalhymne letztlich außer Kraft gesetzt wird. Ein nicht-muslimischer Afghane kann entweder nicht den Text des Allahu Akbar in der Nationalhymne mitsingen, wodurch er seine Loyalität zum afghanischen Staat aufgibt – oder er bleibt der Islamischen Republik Afghanistan gegenüber loyal und stimmt in den islamischen Lobpreis Allahs ein, wodurch er einen ersten Schritt zur Konversion zum Islam getätigt hat. Zwischen diesen beiden Alternativen gibt es streng genommen keinen Mittelweg, so dass für Hindus und Sikhs nur die Aufgabe der Religion die gangbare Option wäre, um in Afghanistan als anerkannte Staatsbürger zu leben.

## 5. Fazit

Es ist sicherlich richtig, dass man in Afghanistan seit 2001 kleine positive Schritte in Hinblick einer Stabilisierung der Gesellschaft beobachten konnte. Allerdings lässt die Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan für Nicht-Muslime einen theoretisch äußerst engen Spielraum. Den Angehörigen nicht-islamischer Religionen wird in religiöser Hinsicht keine Freiheit gewährt, die westlichen Standards von Religionsfreiheit auch nur annähernd entsprechen würde. Aus diesem Grund versuchen z. B. auch afghanische Hindus, die in den 1990er Jahren nach Indien geflüchtet sind, in zunehmender Zahl, eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung in Indien oder sogar die indische Staatsbürgerschaft zu erhalten, wengleich



mit sehr geringem Erfolg. Genauso bemühen sich afghanische Hindus und Sikhs, die aufgrund der Kriegs- bzw. Terrorsituation in Afghanistan seit Ende der 1980er Jahre nach Deutschland gekommen sind, hierzulande fest Fuß zu fassen. Diesem Ziel dient seit zwei Jahrzehnten nicht nur die Gründung von afghanischen Hindu- und Sikh-Vereinen, die es ermöglichten, in der Diaspora ein gemeinsames soziales, kulturelles und religiöses Netzwerk zu entwickeln. Mit diesen Vereinen ist die Einrichtung von Tempeln bzw. Gebetsstätten verbunden; aktuell gibt es afghanische Hindu-Tempel in Köln, Essen, Hamburg, Frankfurt, Kassel und Stuttgart.<sup>44</sup> Der Nutzen solcher religiöser und zugleich kultureller Zentren für den Zusammenhalt und die Identitätsbewahrung hinduistischer Afghanen, aber auch als Koordinations- und Hilfestelle in Fragen der Integration der Hindus und Sikhs in die deutsche Gesellschaft ist nicht zu übersehen. Seit 2002 werden solche Tätigkeiten durch den »Zentralrat der afghanischen Hindus und Sikhs in Deutschland e. V.« als Schwerpunkt der eigenen Aktivitäten koordiniert und wahrgenommen. Eine Thematik, die den Zentralrat beschäftigt, ist das Problem der Abschiebung von Angehörigen der Gemeinde.<sup>45</sup> Da viele nach Deutschland gekommenen Hindus und Sikhs – und v. a. die Mitglieder der jüngeren Generation – sich in die deutsche Gesellschaft auch sprachlich integriert haben, wird eine Rückkehr nach Afghanistan von ihnen nicht angestrebt. Denn sowohl die mangelnde Religionsfreiheit als auch die Zerstörung der traditionell geschlossenen Lebensräume der Hindus und Sikhs aufgrund der Kriegswirren und des Terrorismus liefern derzeit keine Perspektiven, damit Hindus in absehbarer Zeit unbehindert eine gesellschaftlich akzeptierte Lebensgrundlage in Afghanistan haben könnten, zumal sich dort in jüngster Zeit die wirtschaftliche und politische Situation desaströs entwickelt hat.<sup>46</sup>

---

44 Vgl. M. Hutter, »Afghanische Hindus...«, 3.

45 M. Hutter, »Afghanische Hindus...«, 7 f.

46 Zu dieser wenig erfolversprechenden Einschätzung der allgemeinen Lage in Afghanistan – ohne konkreten Bezug auf die Situation der Hindus im Lande – vgl. auch die Pressemitteilung der Bertelsmann-Stiftung vom 1. Dezember 2009, da das Land 2009 in der Bewertung seiner wirtschaftlichen und politischen Entwicklung auf Rang 124 (von 128 untersuchten Staaten) zurückgefallen ist ([http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xchg/bst/hs.xml/nachrichten\\_98821.htm](http://www.bertelsmann-stiftung.de/cps/rde/xchg/bst/hs.xml/nachrichten_98821.htm)).