

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 55 (2001)

Heft: 3: Schweizer geographische Studien zu Asien = Swiss geographical studies on Asia

Artikel: Die Sikhs und der Panjab : Betrachtungen zur Entwicklung sozial-kultureller und "räumlicher" Identität im Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne

Autor: Portmann, Daniel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147546>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIE SIKHS UND DER PANJAB: BETRACHTUNGEN ZUR ENTWICKLUNG SOZIAL-KULTURELLER UND “RÄUMLICHER” IDENTITÄT IM SPANNUNGSFELD ZWISCHEN TRADITION UND MODERNE

Daniel Portmann, Freiburg

1. Einleitung

Im Zeitalter der (Spät)moderne gehören raumbezogene Diskurse überall auf der Welt beispielsweise in Form von Nationalismen und Regionalismen zur Tagesordnung. Basierend auf den theoretischen Gedanken von Giddens¹ und Werlen² soll im folgenden davon ausgegangen werden, dass die mit dem Zeitalter der Moderne einsetzende Nationalstaatenbildung weltweit zu einer Intensivierung raumbezogener Identitätsdiskurse geführt hat. Das Ziel der Ausführungen ist, auf einer handlungs- und subjektzentrierten theoretischen Grundlage eine Konzeption von Identität zu erarbeiten und dabei auch den Raumbezug in Form von Nationalismus und Regionalismus miteinzubeziehen. In einem zweiten Teil wird die Entwicklung sozial-kultureller Identität im Spannungsfeld von Tradition und Moderne am Beispiel der in erster Linie im nordindischen Bundesstaat Panjab beheimateten religiösen Glaubensgemeinschaft der Sikhs nachgezeichnet.

2. Theoretische Grundlagen

Basierend auf den theoretischen Ausführungen von Anthony Giddens und Benno Werlen soll im folgenden eine Konzeption von “Identität” erstellt werden.³ Insbesondere der Aspekt der sozialen Identität unter Mitberücksichtigung raumbezogener Diskurse ist dabei von Interesse.

1 GIDDENS, 1995a; 1995b.

2 WERLEN, 1995a; 1997.

3 GIDDENS, 1995a; WERLEN, 1995a; 1997.

Als metatheoretische Grundlage ist auf den von Werlen konzipierten “methodologischen Dualismus”⁴ bzw. “methodologischen Subjektivismus”⁵ zurückzugreifen. Dieser besagt, dass nur Subjekte Akteure sein können. Soziale Kollektive, deren Realität nicht in Frage gestellt wird, verfügen hingegen nicht von sich aus über Handlungsfähigkeit. Aussagen über soziale Phänomene lassen sich aus diesem Blickwinkel auf Eigenschaften von Handlungen unter Berücksichtigung der spezifischen sozialen, physisch-materiellen und subjektiven Rahmenbedingungen, welche für die Handlung konstitutiv sind, zurückführen.

2.1 Subjektive und sozial-kulturelle Welt

In der Giddens’schen Konzeption von Bewusstsein lässt sich zwischen dem Unterbewusstsein, dem praktischen und dem diskursiven Bewusstsein unterscheiden.⁶ Das Unterbewusstsein umfasst dabei Erinnerungsweisen, auf die der Handelnde keinen direkten Zugang hat. Das bewusste Handeln wird dadurch jedoch nicht determiniert.

Das praktische Bewusstsein ist ein zentraler Aspekt der Strukturationstheorie und auch für die unten folgende Konzeption von Identität unentbehrlich. Es ist so zu verstehen, dass Handelnde in der Lage sind, spezifisches Wissen voraussetzende Dinge zu tun, ohne unmittelbar Auskunft darüber geben zu können, was sie denn nun gerade machen. Diese alltäglichen Handlungsroutinen sind aber auch als Wissen aufzufassen, da sie – wenn auch nicht unmittelbar – auf die Ebene des diskursiven Bewusstseins gehoben werden können. In den im praktischen Bewusstsein eingelagerten routinemässigen Handlungen ist die Grundlage der Identität zu lokalisieren.

Das diskursive Bewusstsein umfasst dann jene Wissensbestände, die im Handeln nicht nur zur Anwendung gebracht werden, sondern über welche die handelnde Person bei entsprechender Befragung direkt Auskunft geben kann. In dieser Form des Bewusstseins ist zudem die reflexive Steuerung des Handelns zu lokalisieren, welche es den Akteuren erlaubt, “über unser Handeln nachzudenken, es zu beschreiben, es bewusst zu steuern und darüber Auskunft zu geben”.⁷ In der Reflexivität selbst ist die historische Wandelbarkeit der sozialen Welt begründet. “Die Reflexivität [...] besteht darin, dass

4 WERLEN, 1995a.

5 MEUSBURGER, 1999:258.

6 GIDDENS, 1995a.

7 WERLEN, 1997:154.

soziale Praktiken ständig im Hinblick auf einlaufende Informationen über ebendiese Praktiken überprüft und verbessert werden, so dass ihr Charakter grundlegend verändert wird”.⁸

Auch das Konzept der Seinsgewissheit ist für die folgenden Erläuterungen zu Identität von Bedeutung. Nach Giddens ist darunter die “Zuversicht oder das Vertrauen (zu verstehen), dass Natur und Kultur-/Sozialwelt so sind, wie sie erscheinen, einschliesslich der grundlegenden existentiellen Parameter des Selbst und der sozialen Identität”.⁹ Ein handelndes Subjekt geht somit davon aus, dass auch die anderen die Welt gleich sehen. In gemeinsamen routinemässigen Praktiken konstituieren sich die Voraussetzungen für eine gemeinsam geteilte Deutung der sozialen Wirklichkeit. Von grosser Wichtigkeit für die Aufrechterhaltung der Seinsgewissheit ist also die Routinisierung von Handlungen/Handlungsweisen, welche in erster Linie vom praktischen Bewusstsein getragen wird. Eine intakte Identität ist in diesem Sinne unerlässlich für die Aufrechterhaltung der Seinsgewissheit.

Basierend auf Giddens Strukturierungstheorie sind die sozialen bzw. kulturellen Strukturen über den Vermittlungsprozess der Strukturierung mit dem Handeln verbunden.¹⁰ Damit ist gemeint, “dass gesellschaftliche Strukturen sowohl durch das menschliche Handeln konstituiert werden, als auch gleichzeitig das Medium dieser Konstitution sind”.¹¹ Die Strukturen selbst werden dabei nur über das Bewusstsein der handelnden Subjekte sozial wirklich und auch nur auf diese Weise wirksam. Entsprechend dieser Denkweise ist “Handeln” gleichzeitig als “strukturiert” und “strukturierend” auffassbar, während “Struktur” gleichzeitig “Handlungsprodukt” und “Handlungsgenerierung” darstellt. Struktur umfasst zwei Aspekte: Regeln und Ressourcen. Regeln lassen sich nach Werlen am “angemessensten als generalisierte Leitfäden des Handelns [...] begreifen, die es den Handelnden ermöglichen, ihre Tätigkeiten routinemässig zu reproduzieren, mit denen anderer zu koordinieren, aber auch Situationen zu verändern. Und sie sind konstitutiv in dem Sinne, dass sie das Handeln mitgestalten, nicht aber an sich hervorbringen”.¹² Regeln sind primär ein Bestandteil des praktischen Bewusstseins.

Bezüglich der Ressourcen lassen sich zwei Aspekte unterscheiden: autoritative Ressourcen beziehen sich auf die Macht des Zugriffs auf Personen,

8 GIDDENS, 1995b:54.

9 GIDDENS, 1995a:431.

10 GIDDENS, 1995a.

11 WERLEN, 1995a:77.

12 WERLEN, 1997:187.

während allokativen Ressourcen die Macht des Zugriffs auf materielle Mittel/Bedingungen umfassen. Eine Ressource ist somit nicht als ein Zustand oder ein Ding zu verstehen, sondern als eine Fähigkeit, als eine Möglichkeit zur Umgestaltung. Dies bringt mit sich, dass Regeln nicht ohne Bezugnahme auf Ressourcen zu betrachten sind. Diese Sichtweise impliziert, dass verschiedene Subjekte über je verschiedene Potentiale des Zugriffs auf autoritative bzw. allokativen Ressourcen verfügen.

2.2 *Tradition vs. Moderne*

Ein weiterer Eckpunkt der theoretischen Ausrichtung findet sich in Werlens idealtypischen Beschreibungen traditioneller und spätmoderner Lebensformen (siehe Übersicht 1).

*Übersicht 1: Merkmale traditioneller bzw. spätmoderner Lebensformen*¹³

<i>Traditionelle (prämoderne) Merkmale</i>	<i>Spätmoderne Merkmale</i>
– Die lokale Gemeinschaft bildet den vertrauten Lebenskontext,	– Das globale Dorf bildet den weitgehend anonymen Erfahrungskontext,
– Kommunikation ist weitgehend an face-to-face Situationen gebunden,	– abstrakte Systeme (Geld, Expertensysteme) ermöglichen soziale Beziehungen über grosse raum-zeitliche Distanzen hinweg,
– Traditionen verknüpfen Vergangenheit und Zukunft,	– alltägliche Routinen erhalten die Seinsgewissheit,
– Verwandtschaftsbeziehungen bilden ein organisatorisches Prinzip zur Stabilisierung sozialer Bande in zeitlicher und räumlicher Hinsicht,	– global auftretende Generationskulturen,
– soziale Positionszuweisungen erfolgen primär über Herkunft, Alter und Geschlecht,	– soziale Produktionszuweisungen erfolgen primär im Rahmen von Produktionsprozessen,
– geringe interregionale Kommunikationsmöglichkeiten.	– weltweite Kommunikationssysteme.

Traditionelle Gesellschaften werden von Werlen aufgrund der in Übersicht 1 aufgeführten Bedingungen “als räumlich und zeitlich verankert charakterisiert”.¹⁴ Dabei ist die Stabilität bzw. die Verankerung über die Zeit hinweg in

13 Nach WERLEN, 1995b:16 bzw. 1995b:70.

14 WERLEN, 1995a:104.

der Dominanz der Tradition begründet. Als nicht-diskursive Instanzen der Handlungsorientierung und -legitimation stehen bei den Traditionen nicht die Konventionen der Subjekte, sondern gesetzte Standards im Zentrum. In räumlicher Hinsicht ist die Verankerung "im niedrigen technischen Stand der verfügbaren Fortbewegungs- und Kommunikationsmittel begründet".¹⁵ (Spät)moderne Gesellschaften hingegen sind als räumlich und zeitlich entankert zu verstehen. "Sozial-kulturelle Bedeutungen, räumliche und zeitliche Komponenten des Handelns sind nicht mehr auf festgelegte Weise verkoppelt. Sie werden vielmehr über einzelne Handlungen der Subjekte auf je spezifische und vielfältigste Weise immer wieder neu kombiniert".¹⁶ Dabei nimmt die Reflexivität eine bedeutende Stellung ein. Mit modernen Gesellschaften sind in erster Linie die Industriegesellschaften gemeint. Spätmoderne Gesellschaftsformen beziehen sich folglich auf die zeitgenössischen westlichen Gesellschaften. Darunter fallen auch die westlich geprägten Gesellschaftssegmente in anderen Teilen der Erde.

Da die Kritik einiger Autoren an der Holzschnittartigkeit dieser Gegenüberstellung durchaus berechtigt erscheint, muss bemerkt werden, dass diese idealtypischen Konzepte im hier propagierten Verständnis nicht nur als Epochenabgrenzung aufgefasst werden sollen, sondern als einander durchwirkende, gegenwartsbezogene Aspekte der lebensweltlichen Bezüge der Subjekte, deren Aufeinandertreffen zu Entankerung und Verlust der Seinsgewissheit führen (können). Nach Giddens finden sich die Anfänge der Moderne im 17. Jh. in Europa. Mit Moderne verbindet er institutionelle Transformationen. "Keine andere, traditionaler verfasste Gesellschaftsform ist imstande gewesen sich dieser Kraft insofern zu widersetzen, als es ihr gelungen wäre, ausserhalb der globalen Entwicklungstrends zu bleiben und dabei ihre vollständige Autonomie zu wahren".¹⁷ In diesem Sinne soll für die praktischen Betrachtungen am Beispiel der Sikhs davon ausgegangen werden, dass (spät)moderne und traditionelle Aspekte der Strukturierung der Lebenswelten nebeneinander existieren und so ein Spannungsfeld generiert wird. Zudem kann nicht davon ausgegangen werden, dass mit dem mehr oder weniger weltweiten Um-Sich-Greifen des Projekts der Moderne alle Akteure in gleichem Masse in den daraus resultierenden Veränderungen eingebunden sind, zumal für nicht-(west)europäische Gesellschaften das Eintauchen in die

15 WERLEN, 2000:31.

16 WERLEN, 1995a:134.

17 GIDDENS, 1995b:214.

Moderne häufig als koloniales Abhängigkeitverhältnis begann, dessen Folgen bis in die Gegenwart andauern. Verankerung ist in dieser Hinsicht nicht nur als traditionales Relikt zu verstehen, sondern kann immer wieder neu erfunden werden. Veränderungen und die damit einhergehende Gefahr der Entankerung und des Verlustes der Seinsgewissheit in den alltäglichen Weltbezügen der Subjekte erfordern in diesem Sinne den Entwurf von Strategien der Wiederverankerung. In den praktischen Betrachtungen wird zudem zu zeigen sein, dass Prozesse der Entankerung auch unter prämodernen Bedingungen zu beobachten sind oder – wie dies von William Hewat McLeod verdeutlicht wird: “As always the actual experience turns out to be more diverse and complex than the tradition would allow”.¹⁸

Giddens verbindet mit der Moderne die Transformation von Institutionen und definiert vier institutionelle Dimensionen der Moderne wie folgt:

- Industrialismus (Umgestaltung der Natur: Schaffung der “gestalteten Umwelt”),
- Kapitalismus (Kapitalakkumulation im Kontext wettbewerbsorientierter Arbeits- und Produktemärkte),
- Überwachung (Informationskontrolle und soziale Beaufsichtigung durch Bürokratie),
- militärische Macht (Kontrolle über die Mittel zur Gewaltanwendung im Kontext der Industrialisierung des Krieges).¹⁹

Für die praktischen Betrachtungen ist dies insofern von Interesse, als damit ein Instrumentarium zur Verfügung steht, den umfassenden Einbezug des Panjab in das Projekt der Moderne im Rahmen seiner Annektion durch die britische Kolonialmacht zu thematisieren.

Giddens verbindet seine Ausführungen zu den institutionellen Dimensionen der Moderne mit der Aussage, dass moderne und spätmoderne Gesellschaften vor allem in Nationalstaaten organisiert sind. Der besondere Aspekt der institutionellen Wirklichkeit “Nationalstaat” ist darin zu sehen, dass sie über die raum-zeitliche Gebundenheit auf einem Territorialitätsprinzip beruht. Innerhalb dieser klar umrissenen, erdräumlich lokalisierbaren Grenzen sind die entsprechenden Institutionen dafür besorgt, das administrative Monopol hinsichtlich Recht und Kontrolle der Gewalt sicherzustellen.

“Nationen, wie alle anderen kollektiven Identitäten auch, (sind) keine naturwüchsigen Gebilde, sondern (müssen) vielmehr als Resultat politischer Auseinandersetzungen und kultureller Veränderungen begriffen werden [...]”

18 MCLEOD, 1989:22.

19 GIDDENS, 1995b.

Dieses Konzept hat sich in mehrfacher Hinsicht bewährt. Es öffnet den Blick für die Vielfalt, Wandelbarkeit und Vergänglichkeit von nationaler und kultureller Identität.²⁰ Nationen definieren sich dabei über eines oder mehrere Kriterien der Begrenzbarkeit wie beispielsweise Sprache, religiöse Bekenntnisse, gemeinsame Traditionen, eine historische Person usw. Allerdings muss nicht jede soziale Gruppe, die sich selbst als Nation definiert, auch über ein entsprechendes Territorium verfügen, das sich mit einem Staat deckt. In dieser Hinsicht lässt sich zwischen ethnischen und politischen Nationen unterscheiden, wobei erstere über keinen Apparat zur politischen Kontrolle des propagierten Territoriums verfügt. Der Begriff der Ethnie ist – wie derjenige der Nation – mit Vorsicht zu genießen, kann er doch als Platzhalter für verschiedenste Argumentationen und Aspekte dienen. Vor diesem Hintergrund ist bezüglich der folgenden Ausführungen zur Identität festzuhalten, dass sich im Rahmen der Moderne erdräumlich abgrenzbare Regionen als Mittel zur Identitätsgenerierung bzw. Wiederverankerung im Zusammenhang mit nationalistischen bzw. regionalistischen Diskursen geradezu anbieten. Zudem ist ausgehend von der propagierten Handlungs- und Subjektzentrierung festzuhalten, dass weder Raum noch Zeit unabhängig von den Akteuren und deren Handlungskontexten gesehen werden können. Erst durch das Vorhandensein von Subjekten werden Bedeutungsgehalte von Zeit und Raum generiert und somit subjekt- bzw. gruppenspezifisch kontextualisiert. “‘Raum’ und ‘Zeit’ werden derart als Konstitutionsleistungen der Handelnden begriffen.”²¹

2.3 *Personale und soziale Identität*

Für die folgenden Betrachtungen soll von der These ausgegangen werden, dass Identität nicht zuletzt infolge unterschiedlicher Raum-Zeit-Bindungen durch die Subjekte je spezifische Charakteristika umfassen kann, also ein dynamisches Phänomen ist, das nicht losgelöst von seiner Umwelt betrachtet werden kann. Die Raum-Zeit-Bindung ist dabei in hohem Masse von Aspekten des eigenen Wissenshorizontes, der eigenen Biographie und Bewusstseinszustände abhängig. Das Gefühl der eigenen Identität, das jedem Subjekt in irgendeiner Weise inhärent ist und innerhalb des sozialen Horizontes konstruiert wird, kann so als allgemeine Richtung der Handlungsorientierung aufgefasst werden und ist in dieser Rolle unerlässlich für das Funktionieren einer Gesellschaft.

20 BERDING, 1994:10.

21 WERLEN, 1997:142.

Giddens lokalisiert die Basis der eigenen personalen und sozialen Identität im praktischen Bewusstsein der Subjekte, also in den Routinen.

Die Konzepte der sozialen und personalen Identität basieren nach Deschamps und Devos auf der Idee, dass jedes Subjekt auf der einen Seite durch soziale Merkmale charakterisiert ist, welche die Zugehörigkeit des Subjekts zu einer Gruppe oder Kategorie aufzeigen.²² Auf der subjektiven Seite bestehen spezifischere, persönliche Merkmale und individuelle Charakteristika. Auf sozial-kultureller Stufe besteht eine gewisse Wichtigkeit, einer Gruppe oder vorgegebenen sozialen Kategorie anzugehören. Dies ist allerdings nur in Verbindung mit der Existenz anderer Gruppen/Kategorien möglich. "Identität entwickelt sich immer in kulturellen Kontexten, von denen sie abhängig ist, und sie wird innerhalb von Repräsentationen und Diskursen sowie durch Differenz konstruiert."²³ Laut Deschamps und Devos fällt hierbei besonderes Gewicht auf die Differenz. Sie sind der Meinung, dass "the stronger the identification with a group, the more significant the differentiation of that group from other groups will be".²⁴

Von grosser Bedeutung für die praktischen Betrachtungen ist die Frage, wie sozial-kulturelle Identität konstituiert ist. Mit Giddens kann davon ausgegangen werden, dass "soziale Identitäten und die mit ihnen verknüpften Beziehungen und Praktiken [...] 'Markierungen' in der virtuellen Raum-Zeit-Sphäre der Struktur (sind). Sie sind verbunden mit normativen Rechten, Verpflichtungen und Sanktionen, welche innerhalb spezifischer Kollektive Rollen konstituieren".²⁵ In diesem Sinne ist sie als sozial-strategisches Mittel zu verstehen, als "ein Mittel, um die Handlungen der Akteure so zu koordinieren, dass ein kollektives [bzw. an einer intersubjektiv gültigen Normvorgabe orientiertes] Handeln möglich und politisch erfolgreich sein kann".²⁶ Laut Werlen ist es für die persönliche Identität von grosser Bedeutung, an einer sozialen Bewegung teilhaben zu können, wobei sich die personale Identität gleichzeitig über die kollektive bzw. soziale ausbilden kann. "Kollektive Identität ist dabei in jedem Fall als das Ergebnis sozialer Prozesse und nicht als die unkritisch vorausgesetzte Vorbedingung sozialer Bewegungen zu begreifen."²⁷

22 DESCHAMPS; DEVOS, 1998.

23 MIKOS, 1998:2.

24 DESCHAMPS; DEVOS, 1998:3.

25 GIDDENS, 1995a:336.

26 GIDDENS, 1995a:42.

27 WERLEN, 1995a:42.

Ein Element, das in diesem Zusammenhang zu beachten ist, bezieht sich auf soziale Kategorisierungen. Für Deschamps und Devos bezieht sich Kategorisierung auf psychologische Prozesse “which tend to organize the environment into categories or groups of persons, objects, events (or groups of some of their characteristics) according to their similarities, their equivalences concerning their actions, their intentions or behaviour”.²⁸ Bei sozialen Kategorien handelt es sich prinzipiell um kognitive Kategorien, in denen Subjekte zusammengefasst werden, von denen angenommen wird, dass sie eine oder mehrere Eigenschaften miteinander teilen. Die Subjekte als konstituierende Elemente sozialer Identitäten vereinigen in sich aber nicht nur solche Eigenschaften und Aspekte, welche mit einer spezifischen sozialen Gruppe übereinstimmen. Es ist vielmehr davon auszugehen, dass in Momenten der Identifikation mit einer Gruppe andere Eigenschaften der Subjekte quasi “ausgeblendet” werden, um allfällige Differenzen zum Sinngehalt, dem oder den Identifikationsmerkmalen der Gruppe möglichst zu verhindern und so die Identifikation mit der Gruppe zu ermöglichen.²⁹ Ein Beispiel für soziale Kategorisierungen ist in den bereits angesprochenen ethnischen Regionalisierungen zu sehen, wobei Ethnizität nach Leggewie als eine für individuelles und kollektives Handeln bedeutsame Tatsache verstanden werden kann, indem eine relativ grosse Gruppe von Menschen durch den Glauben an “eine gemeinsame Herkunft, durch Gemeinsamkeiten von Kultur, Geschichte und aktuellen Erfahrungen verbunden sind und ein bestimmtes Identitäts- und Solidarbewusstsein besitzen”.³⁰ Diese Definition schliesst freilich eine verbindliche und räumlich wie zeitlich stabile Festlegung von ethnischen Gruppen aus. Nach Werlen können sie “als verbleibende Konsequenz traditioneller, räumlich und zeitlich verankerter Lebensformen bestehen, aber auch Ausdruck der ‘gewollten’, auf Affinität beruhenden Migration (ethnische Segregation) oder das Ergebnis gewaltmässiger Anordnung [...] sein”.³¹ Allerdings stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob man ethnische Regionalisierungen wirklich als Konsequenz traditioneller, räumlich und zeitlich verankerter Lebensformen verstehen kann oder nicht eher im Sinne von Christian P. Scherrer argumentieren sollte, der kritisch bemerkt, dass infolge (post)kolonialer Halluzinationen gerne über-

28 DESCHAMPS; DEVOS, 1998:4.

29 Gruppeninterne Differenzen werden somit kleiner gehalten als Differenzen im gruppenexternen Kontext..

30 LEGGEWIE, 1994:50.

31 WERLEN, 1997:347.

sehen wird, dass “Ethnizität und Ethno-Nationalismus genuin moderne Konzepte und Ideologien sind, die im Kampf für Autonomie bzw. gegen Dominanz entstanden sind, und die ambivalente, oft aber auch fortschrittliche Inhalte transportieren”.³²

In diesem Sinne sind ethnische Regionalisierungen als spezifische (Wieder)verankerungsversuche sozialer Gruppen zu verstehen, wobei nicht unreflektiert vorausgesetzt werden kann, dass diese entsprechenden Gruppen auch in vorkolonialer Zeit in derselben Art und Weise Bestand hatten bzw. dass dieses “ethnische Zusammengehörigkeitsgefühl” – falls es überhaupt vorhanden war – in derselben Art und Weise konstruiert war.

2.4 *Raumbezogene Identität*

Lalli bemerkt, dass “aus der Sicht der Psychologie [...] festgestellt werden (kann), dass die räumliche Umwelt für die Identität von Menschen von Bedeutung ist”³³ und geht gar einen Schritt weiter mit der Bemerkung, dass “die räumlich-physikalische Umwelt für die Identität von Menschen relevant ist [...] [und] die Kritik einiger Sozialgeographen, regionale Identität sei lediglich das Ergebnis sozialer Kommunikation und über räumliche Kategorien nicht adäquat zugänglich”³⁴, zu kurz greift. In diesem Zusammenhang muss aber gefragt werden, ob mit Hilfe räumlicher Kategorien überhaupt ergründet werden kann, wie eine (Teil)identität gestiftet und reproduziert wird. Es liegt viel näher zu fragen, wie der Raum durch die Subjekte instrumentalisiert und symbolisch angefüllt wird und welche Bedingungen dazu führen, dass sich die Subjekte mit spezifischen symbolischen Ladungen identifizieren. Räumliche Kategorien erscheinen in diesem Zusammenhang – da selbst “Platzhalter” und mit symbolischen Ladungen besetzt – als unangebracht. Raumbezogene Identität ist in diesem Sinne als vereinfachende, reduzierende Spielart sozial-kultureller Identität zu verstehen. Nach Weichhart kann man davon ausgehen, dass der Stellenwert raumbezogener Identität im Vergleich zu andern Teildimensionen wie Geschlecht, Beruf, Kulturkreis etc. eher gering ist.³⁵ Dabei muss aber berücksichtigt werden, dass vor dem Hintergrund der Globalisierung der Lebenswelten und der damit einhergehenden zunehmenden Entankerung der Lebensformen Identifikationspotentiale territorialer

32 SCHERRER, 2000:18.

33 LALLI, 1989; zit. nach REUBER, 1993:17.

34 LALLI, 1989; zit. nach WEICHHART, 1990:10.

35 WEICHHART, 1990.

Bindungen neu belebt werden. Dabei ist an Formen des Regionalismus und Nationalismus zu denken, ohne dass diese beiden Begriffe mit "regionaler Identität" gleichzusetzen sind.

"Regionale Identität" umschreibt viel eher eine Bewusstseinsatsache denn ein territorial lokalisierbares Erscheinungsbild. Dies reicht jedoch nicht aus, um von einer Zugehörigkeit eines Subjektes zu einem bestimmten Raum sprechen zu können. Regionalismus hingegen ist primär als ein politischer Diskurs zu(un)gunsten einer regional definierten Gesellschaft und deren sozialen und/oder infrastrukturellen Bedingungen des Handelns zu verstehen. Hard drückt diesen Sachverhalt so aus, dass regionalistische Diskurse "als semantisch-symbolische Transformationen von politischen Diskursen und Konflikten aller Art gelesen werden" können und die entsprechende regionalistische Rhetorik die Regionsbevölkerungen in politischer und kultureller Hinsicht meist homogener erscheinen lassen als sie es tatsächlich sind.³⁶ Ethnien, Völker, Nationen usw. existieren jedoch nicht als eigenständige soziale Gebilde. Nach Berding widerspiegeln sich dabei in der Debatte um Nation und Identität (und natürlich auch Regionalismusformen) nicht zuletzt "die Zerstörung überkommener politischer Strukturen und geistiger Orientierungsmuster. Die alte Ordnung, mit der man vertraut war, wird abgelöst durch eine neue Welt, in der man sich noch nicht zurechtfindet."³⁷

Auch ist ein Blick auf nationalistische Muster zu werfen: Staat und Territorium sind im Nationalstaat zwar auf zwingende Weise miteinander verbunden, und obwohl Nationalismus an und für sich eng an Entstehung und Bestand von Nationalstaaten gebunden ist, sollte nicht jede Einstellungs- und Beziehungsform zu einem Nationalstaat gleich als Nationalismus eingestuft werden. Der Raum – oder in diesem Fall besser das nationale Territorium – kann bei den Subjekten zum gefühlsbeladenen Symbol und Kürzel für soziale Beziehungen erscheinen, die sich im nationalen Perimeter, dem Territorium, abgespielt haben oder nach wie vor bestehen. "Wichtig ist nun, vor allem auch im Hinblick auf die Entstehung [von] [...] Regionalismus und [...] Nationalismus, dass national-staatliche Institutionen darauf hinwirken, den staatlichen Nationalismus zu fördern, indem sie bestimmte kulturelle Standards – über Bildungs- und Informationseinrichtungen – in aller Regel gegen die regionalen Traditionen und ethnischen Minderheiten durchzusetzen

36 HARD. 1996:55.

37 BERDING, 1994:9.

versuchen.”³⁸ Die damit angestrebte Homogenisierung der Bevölkerung in kultureller Hinsicht kann so verstanden werden, dass dadurch der Boden für ein möglichst stabiles nationales Zugehörigkeitsgefühl vorbereitet werden soll. Nationalismen können sich aber auch explizit gegen nationalstaatliche Strukturen richten. Hypothetisch kann man – wie bereits erwähnt wurde – davon ausgehen, dass sowohl Nationalismus wie auch Regionalismus eine identitätsstiftende Komponente aufweisen, was im Zusammenhang mit dem beispielsweise von Giddens festgestellten, wachsenden Bedürfnis nach Identitätsmöglichkeiten in Situationen der Ungewissheit zu erklären ist.³⁹ Diese Identitätsmöglichkeiten sind mit komplexitäts-reduzierenden Leitbildern verbunden, bzw. fungieren selbst als solche. “Und dieses Bedürfnis können sich sowohl nationalistische als auch regionalistische Diskurse für die beabsichtigten Zielvorstellungen zunutzemachen.”⁴⁰

Bei der Konstruktion des Korpus der Identifikation in nationalistischer/regionalistischer Manier spielen somit räumliche bzw. territoriale Kategorien eine zentrale Rolle, wobei davon auszugehen ist, dass in der Regel diese räumlich-territorialen Kategorien zur sozial-ökonomischen und kulturellen Typisierung der Bevölkerung verwendet werden und nicht umgekehrt. Daraus resultiert eine unangemessene Homogenisierung der sozial-kulturellen Welt, welche mit einem stark verzerrten Bild sozial-kultureller Verhältnisse einhergeht. Vor dem Hintergrund einer subjektzentrierten Sichtweise ist es zudem ausgeschlossen, dass sich positive wie auch negative Auswirkungen eines derartigen Diskurses homogen auf die Mitglieder der Region verteilen oder gar dieselben Implikationen für alle mit sich bringen.

Abschliessend ist zu erwähnen, dass das Interesse dieser Arbeit nicht auf Formen raumbezogener Identität als solcher gerichtet ist. Vielmehr ist danach zu fragen, welche sozial-kulturellen Prozesse ein raumbezogenes Bewusstsein generieren, worauf sich diese Prozesse beziehen, wie sie reproduziert werden, wer sich weshalb davon angesprochen fühlt und welche Folgen dadurch in den alltäglichen Weltbezügen der Subjekte entstehen. Dem liegt zugrunde, dass hypothetisch davon ausgegangen werden kann, dass Subjekte mit intakten personalen und sozialen Identitäten und damit verbunder intakter Seinsgewissheit weniger anfällig auf raumbezogene Diskurse sind.

38 WERLEN, 1993a:58.

39 GIDDENS, 1991.

40 WERLEN, 1993a:61.

3. Praktische Betrachtungen am Beispiel der Sikhs

In diesem Kapitel sollen zuerst einige Aspekte der indischen Gesellschaftsordnung thematisiert werden. Ein kurzes Kapitel ist dann den historischen Anfängen der Sikh-Bewegung gewidmet und befasst sich mit den frühen Merkmalen der Sikh-Identität bis zum Zeitpunkt der Umformung der Sikh-Bewegung in eine "Krieger- und Schicksalsgemeinschaft"⁴¹ durch den letzten Guru⁴² und den dazu führenden Rahmenbedingungen, sowie dem Zeitabschnitt bis zur Integration des Panjab in das britische Kolonialreich im Jahre 1849. Ein weiteres Kapitel behandelt die Kolonialzeit und den Anbruch der Moderne bis zur Unabhängigkeit und Teilung Britisch-Indiens, bevor im letzten Kapitel die Ereignisse bis in die frühen 90er Jahre des 20. Jh. thematisiert werden.

3.1 *Spezifische Merkmale der indischen Gesellschaft*

An dieser Stelle ist zuerst auf einige spezifische Merkmale der indischen Gesellschaft einzugehen, in die auch die Religionsgemeinschaft der Sikhs eingebunden ist. Das Kastensystem wird häufig als Teil des Hinduismus verstanden, doch ist diese Sichtweise bei näherer Betrachtung nicht aufrechtzuerhalten. Zum einen existiert keine Religion namens Hinduismus. Stattdessen ist davon auszugehen, dass "der Begriff [des Hinduismus] [...] als zusammenfassende Bezeichnung für eine Gruppe von verwandten, aber voneinander verschiedenen Religionen aufgefasst werden (muss), die im südasiatischen Raum [...] entstanden sind".⁴³ In dieser Hinsicht ist auch zu bedenken, dass die ursprüngliche Bedeutung von "Hindu" keine religiöse Belegung hatte, sondern den Fluss Indus und das umliegende Land bezeichnete. Später wurde der Bedeutungsgehalt auch auf das Land und die Leute hinter dem Indus (Indien) ausgeweitet. Erst mit dem Auftauchen der Araber ab dem 8. Jh. n.Chr. und der Errichtung muslimischer Reiche auf indischem Boden wurde der Begriff Hindu mit einer religiösen Komponente versehen.

Die Entstehung des Sikhismus einige Jahrhunderte später ist als Versuch der Überbrückung des Gegensatzes zwischen "Hinduismus" einerseits und Islam andererseits zu verstehen. Der Sikhismus lässt sich aus wissenschaft-

41 STUKENBERG, 1995a:30.

42 Die Sikh-Gemeinschaft wurde vom Zeitpunkt der Gründung bis ins Jahr 1708 von 10 Gurus angeführt. Nach dem Tod des letzten Gurus wurde das Heilige Buch der Sikhs mit dieser Rolle betraut.

43 STIETENCRON; zit. nach WALDENFELS 1987:289.

licher Sicht weder vollständig dem Hinduismus noch dem Islam zurechnen. Das Verhältnis der Sikhs zu andern Religionsbekenntnissen soll in der Folge als vertikaler Analyseansatz zu verstehen sein. In horizontaler Hinsicht sind die Auswirkungen des Kastensystems als traditionellem, in den sozial-kulturellen Strukturen lokalisierbarem Ordnungssystem der indischen Gesellschaft und das mit dem Zeitalter der Moderne anbrechende Klassendenken zu beachten. Mit dem horizontalen Ansatz sollen die Brüche und Diskontinuitäten innerhalb der Sikh-Gemeinschaft erfassbar werden.

Die Einteilung der indischen Gesellschaft in vier hierarchisch gegliederte Kasten oder Varnas (Priester/Brahmanen, Krieger/Kshatryas, Händler/Vai-shyas und Diener/Shudras; Varna bedeutet soviel wie Farbe) und die ausserhalb dieser Ordnung stehenden Kastenlosen (Dalits, Parias, Harijans) ist aber nach Bronger, Böck und Rao, Michaels und anderen Autoren nicht zweckmässig und wird insbesondere in einer soziologischen/sozialwissenschaftlichen Forschungskonzeption bereits seit langem abgelehnt.⁴⁴ Der Begriff *jati* bringt ebenfalls konzeptionelle Schwierigkeiten mit sich. Das Wort ist aus der Sanskrit-Wurzel *jan* oder *ja* abgeleitet, was soviel wie "gebären" bzw. "erzeugen" bedeutet. Im sozial-kulturellen Gefüge Indiens existieren Hunderte, gar Tausende verschiedener *jatis*, wovon auch die Nicht-Hindus beeinflusst sind. Nach Michaels hat *jati* ein grosses Spektrum an Bedeutungen, das von Abstammung, Geburt, Geschlecht, Familie, Genre, Spezies und Art bis hin zu Staat und Nation reicht.⁴⁵ Böck und Rao dehnen das Anwendungsgebiet des *jati*-Begriffs auch auf die ethnische Herkunft der Subjekte aus.⁴⁶

Da die beiden Begriffe *varna* und *jati* also mit gewissen Problemen behaftet sind, soll der Begriff der Kaste in Anlehnung an Axel Michaels aufgefasst werden.⁴⁷ Eine Kaste kann in in dieser Hinsicht nicht als feste soziale Gruppe, sondern als ein kognitives Konzept sozialer Organisation und Hierarchie verstanden werden, das als soziales System zudem nur in einem begrenzten Gebiet funktioniert. Soziale Gruppen, die sich auf diese Art und Weise abgrenzen lassen, sollen in der Folge statt Kasten Subkasten genannt werden. Neben den Subkasten spielen auch die Familienverbände eine grosse Rolle und werden von Michaels gar ins Zentrum des Kastensystems gestellt, sind jedoch für die folgenden Betrachtungen von keiner grossen Bedeutung.

44 BRONGER, 1996; BÖCK; RAO, 1995; MICHAELS, 1998.

45 MICHAELS, 1998:190.

46 BÖCK; RAO, 1995:113.

47 MICHAELS, 1998.

Übersicht 2 soll der Vollständigkeit halber einen allgemeinen Überblick über die soziale Segmentation der indischen Gesellschaft erlauben.

Alles in allem lassen sich die in Übersicht 1 dargestellten Merkmale traditioneller Gesellschaften zur Charakterisierung der gesellschaftlichen Bedingungen im historischen Kontext gut nützen. Im Zeitalter der Moderne verliert das Kastensystem zumindest unter den gebildeten, städtischen Schichten zunehmend an Bedeutung.

3.2 Die Anfänge der Sikh-Gemeinschaft

Bei den Sikhs handelt es sich ursprünglich um eine Glaubensgemeinschaft, deren Wurzeln auf das späte 15. Jh. zurückgehen. Der Begründer der Sikh-Bewegung, Guru Nanak, wurde 1469 als Angehöriger einer Krieger-Subkaste in einem Dorf in der Nähe von Lahore im heutigen Pakistan geboren. Er strebte nach einer Überbrückung der Kluft zwischen Hinduismus und Islam und war der leidenschaftlichen Überzeugung, dass Gott von den Menschen eine gemeinsame Verehrung entgegengebracht werden müsse. Die Stiftung einer neuen Religion lag aber nicht in der Absicht Nanaks. Seine monotheistisch orientierten Lehren – verbunden mit der Vorstellung eines formlosen Gottes, der Abkehr von der Verehrung von Götterbildern, Statuen usw. und des Verzichts des Besuches von Tempeln bzw. Moscheen – bildete aber einen starken Kontrast zum damaligen Volkshinduismus.

Identitätsstiftende Elemente der frühen Sikh-Bewegung – im folgenden auch Nanak-Panth⁴⁸ genannt – fanden sich dementsprechend nicht im Versuch einer Abgrenzung gegenüber Hindus und Muslimen. Stattdessen erfolgte die Identitätsgenerierung beispielsweise durch das Ausüben gemeinsamer Rituale wie dem Doppelkonzept von *sangat* und *kirtan* bzw. Dem Singen der Hymnen des Gurus (*kirtan*) in der versammelten lokalen Sikh-Gemeinschaft (*sangat*). Zu diesem Zweck wurde in jedem von Sikhs bewohnten Haus ein *dharamsala* genannter Versammlungsraum eingerichtet. Auch das Befolgen der von Nanak geschaffenen Formel “*nam dan isnan*”⁴⁹, eine pazifistische Grundhaltung und Loyalität gegenüber dem Guru definierten einen Sikh. Die Sikhs waren eine weltgebundene Gemeinschaft, welche die Erlösung aus dem

48 Im literarischen Sinn bedeutet Panth soviel wie “Pfad” oder “Weg”, aber eine genaue Begriffsbestimmung gestaltet sich schwierig, da es nach MCLEOD, 1989, keine überzeugende englische – und damit auch deutsche – Übersetzung gibt.

49 *nam* steht für das ständige Meditieren über dem göttlichen Namen, *dan* bezieht sich auf das Verteilen von Almosen und *isnan* steht für eine reine Lebensweise.

Übersicht 2: Soziale Segmentationen⁵⁰

<i>Soziale Gruppe</i>	<i>indische Termini</i>	<i>Relationen, Funktionen und Besonderheiten</i>
Stand, Kastengruppe "Kaste", Berufs- gruppierungen Subkaste	<i>varna</i> (auch <i>jati</i>) <i>jati</i> <i>jati</i>	Klassische Ständeordnung, sozio-religiöse Ideologie: Brahmana, Kshatrya, Vaishya, Sudra Gemeinsamkeiten in Beruf, Name, Traditionen; Bildung von politischen Kastenorganisationen; überregional organisierte Kastenstrukturen etablierten sich erst mit dem Anbruch der Moderne. dto., aber regional durch Sprache bzw. ethnisch, sprachlich, regional religiös und kontextual eingegrenzt
Clan, Sippe Lineage	<i>gotra, vamsa,</i> <i>kula, sapinda;</i> Hindi: <i>kutumb,</i> <i>bhaibandh,</i> <i>khandan</i>	genealogisch-fiktives Kriterium, besonders in Heirats- und Verwandtschaftsverhältnissen relevant Blutsverwandtschaft mit nachweisbaren Bindegliedern
Familienverbund	<i>jati</i> Hindi: <i>biradari</i> Nepali: <i>thar</i>	Familiäre Nachbarschaftshilfe in ökonomischen und religiösen Angelegenheiten, Heiratsarrangements, Teilnahme an Totenritualen wegen mitbetroffener Verunreinigung, gemeinsame Quartiers- und Familiengottheiten, gemeinsame Feste
<i>Joint family</i> Grossfamilie bzw. Kernfamilie	Parivara	Ähnliche Kriterien wie beim Familienverbund, aber zusätzlich noch gemeinsamer Besitz und Haushalt Kommensalität, Aufzucht der Kinder, Ahnenversorgung, lebenszyklische Rituale

Kreis der Wiedergeburten durch aktives Verbleiben in der Welt und nicht durch asketische oder rituelle Abschottung suchten, was bis in die heutige Zeit von grosser Bedeutung für ihr Selbstverständnis ist. Ausserdem lehnten die Sikhs die diskriminierenden Elemente des Kastensystems ab, was auch durch das Ritual des *langar*, d.h. des gemeinsamen Speisens der Sikh-Gemeinschaft unabhängig von der jeweiligen Kastenzugehörigkeit verdeutlicht werden sollte. Die eigentlichen Subkastenidentitäten wurden von den Sikhs jedoch nicht abgelegt, sodass das Kastenwesen als Regelsystem in sozio-ökonomischer und sozio-kultureller Hinsicht von den Sikhs durchaus anerkannt wurde. Die Glaubensgemeinschaft der Sikhs setzte sich aus etlichen

50 Nach MICHAELS, 1998:186; leicht verändert.

Subkasten zusammen. Vor allem Krieger- und Handwerkersubkasten, aber auch Muslime sowie Jats folgten dem neuen Glauben. Bei den Jats handelte es sich vornehmlich um Bauern, deren soziale Organisation durch eine Vielzahl von Clans gekennzeichnet war. Sie verfügten über martialische, kriegerische Traditionen, die auch von den zur Sikh-Gemeinschaft gehörenden Jats nicht vollständig abgelegt wurden. Der Grossteil der Sikhs lebte zu dieser Zeit rund um Lahore. Nach dem Tod Nanaks 1539 blieb die Führerschaft der Bewegung bis zum Tod des 10. und letzten Gurus im Jahr 1708 in den Händen von Kriegersubkasten.

Im aufstrebenden Moghulreich des späten 16. Jh. kam es zu einem wirtschaftlichen Aufschwung, von dem auch die Sikhs profitieren und ihre Stellung in der Gesellschaft durch neue Organisationsformen und -strukturen stärken konnten. Von grosser Bedeutung hierbei war nicht zuletzt die Atmosphäre der religiösen Toleranz, die während der Regierungszeit des Moghul-Kaisers Akbar herrschte. Nach dessen Tod änderte sich das Klima wiederum. Vielerlei Faktoren spielten dabei eine Rolle. Die wachsende Popularität des

Zu Übersicht 3: Der Panjab (nächste Doppelseite)

Der Name Panjab wurde im 16. Jh. vom Moghul-Herrscher Akbar eingeführt, bedeutet "Fünf Wasser" (persisch panj = fünf, ab = Wasser) und war ursprünglich eine Bezeichnung für die Reichsprovinz Lahore (nicht dem britischen oder gar den beiden heutigen Panjabs gleichzustellen).

- Übersicht 3a gibt eine Vorstellung dessen, was unter einem von politischen Grenzen bereinigten Panjab verstanden werden kann. Nach STUKENBERG, 1995a:166f
- Übersicht 3b: Die Teilung des Panjab⁵¹
- Übersicht 3c: Sprachregionen des Panjab bis 1966⁵²
- Übersicht 3d: Der Unionsstaat Panjab nach 1966⁵³

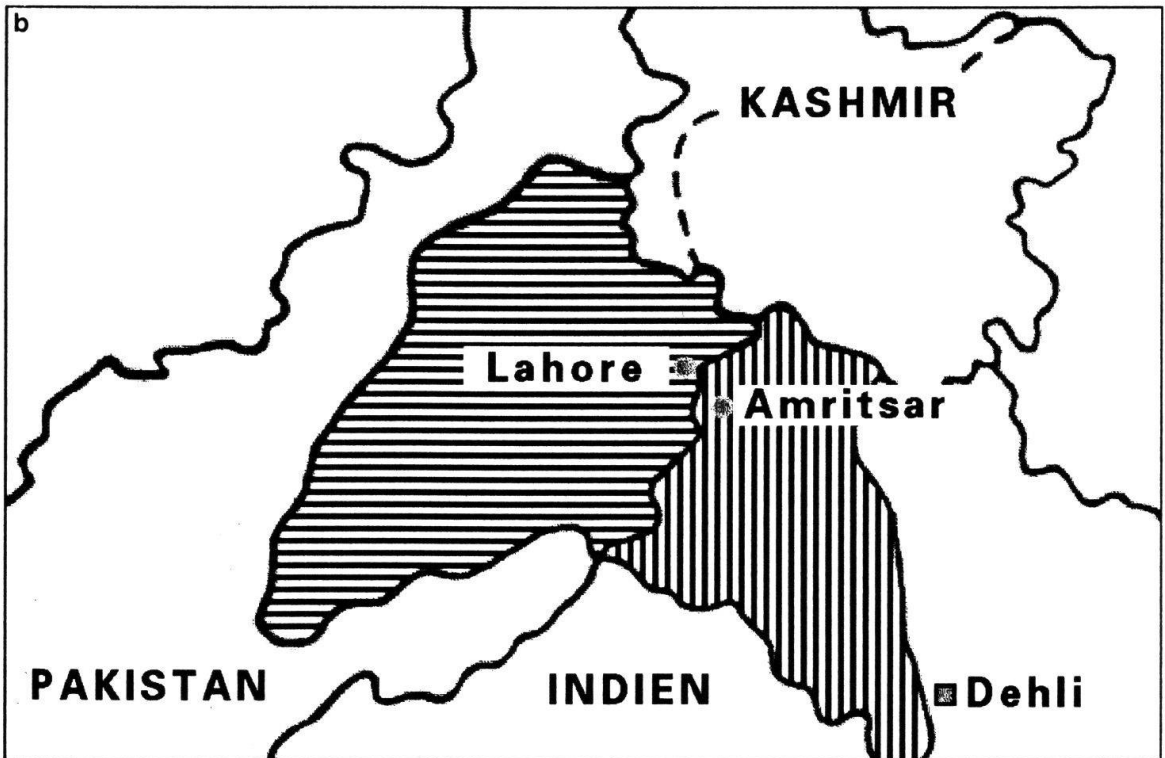
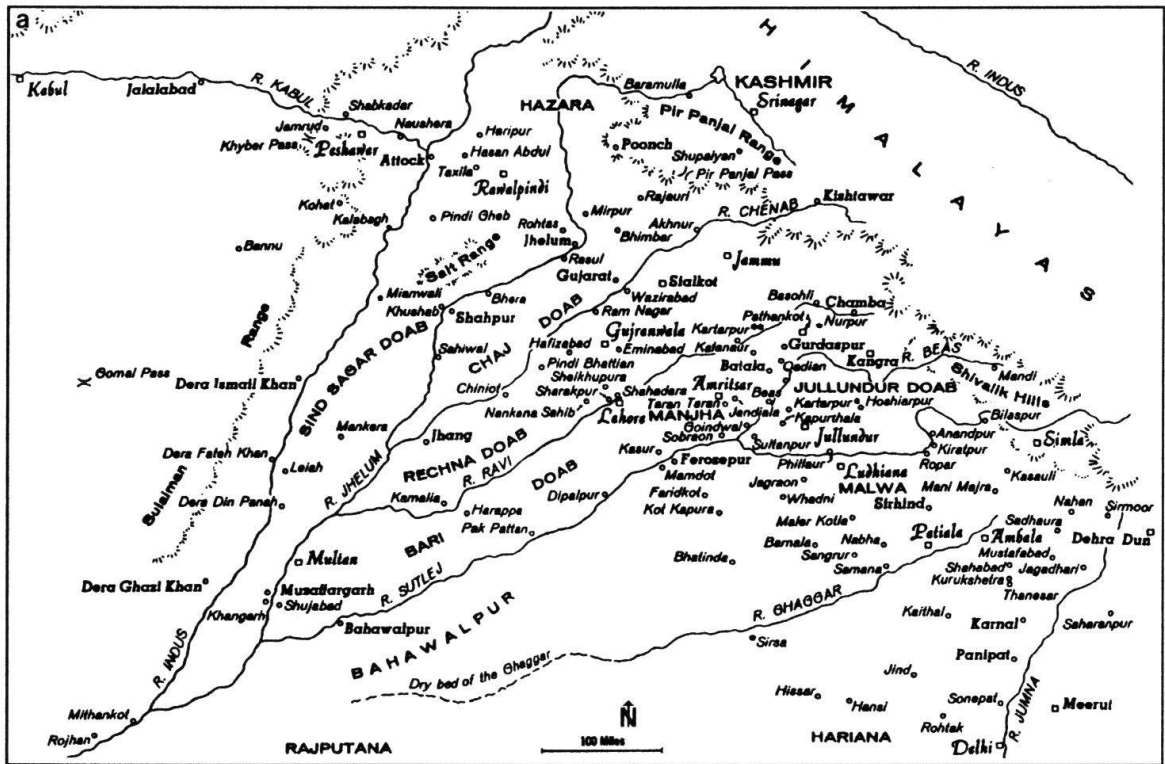
Übersicht 3: Der Panjab (Beschreibung siehe vordere Seite)

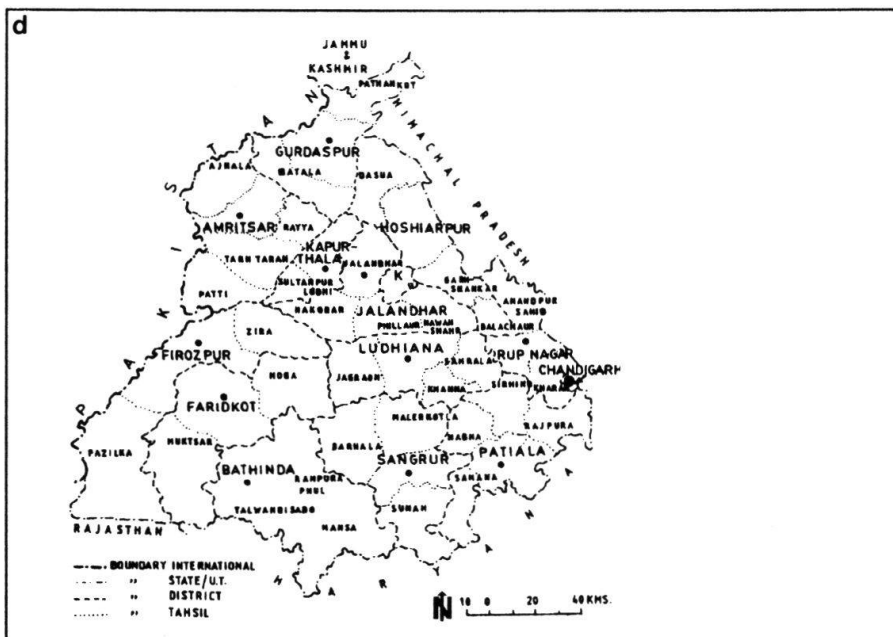
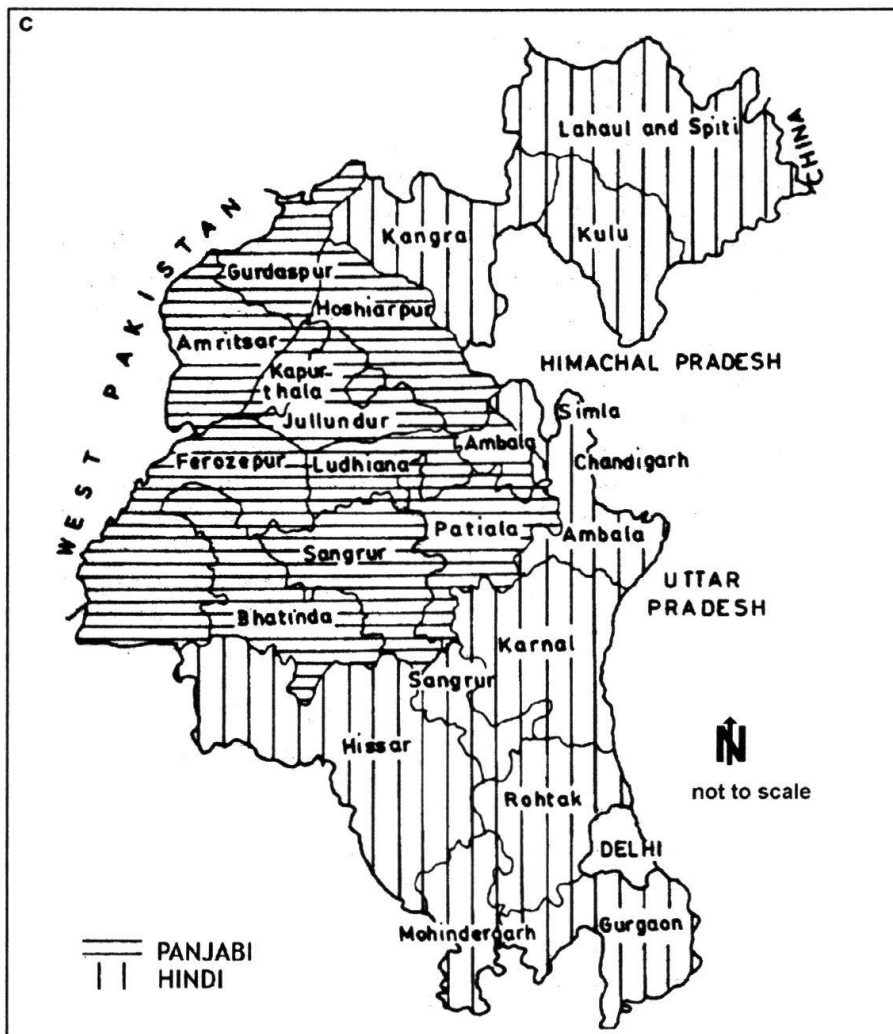
- Karten (a) und (b) im gleichen Masstab
- Karten (c) und (d) gleicher Masstab; Karte (c) entspricht dem indischen Teil in Karte (b)

51 Nach BOYD, 1991:152.

52 Nach GREWAL, 1990:192.

53 Nach GREWAL, 1990:206.





Nanak-Panth und andere Geschehnisse mündeten in der Hinrichtung eines Gurus, was nachhaltige Folgen auf das Verhältnis der Sikhs zu den Muslimen hatte. Die pazifistische Gesinnung der Lehren der ersten fünf Gurus wurde nun revidiert, und der neue Guru ermutigte die Gemeinschaft zum offenen Tragen von Waffen, was unter vielen Sikhs Besorgnis hervorrief und infolge der inneren Heterogenität des Panth eine Kluft innerhalb der Gemeinschaft heraufzubeschwören begann. Den Jats mit ihren kriegerischen Traditionen kamen die neuen Entwicklungen entgegen und stärkten ihre Position im Panth.

Doch die zunehmende Abgrenzung gegenüber den Muslimen verhinderte nicht das weitere Gedeihen des Panth. In Abweichung zu den Vorstellungen Guru Nanaks entstanden viele Sikh-Tempel⁵⁴ in Nordindien. Damit verbunden waren auch wirtschaftliche und politische Macht, da ein nicht unbeträchtliches Spendenvolumen aus diesen Tempeln resultierte. Der letzte bedeutende Mogulherrscher, Aurangzeb, liess wegen dieser Entwicklungen den neunten Guru der Sikhs hinrichten und vertiefte den Graben zwischen Sikhs und Muslimen dadurch noch mehr. Die weitestreichende Reaktion seitens der Sikhs war die Gründung der *Khalsa*, einer "Krieger- und Schicksalsgemeinschaft", die endgültig mit der ursprünglichen pazifistischen Auslegung des Nanak-Panth brach.⁵⁵ Die Khalsa sollte eine straffere Identität und Abgrenzung insbesondere gegenüber den Muslimen generieren. Zu diesem Zweck sollten auch äusserliche Identitätsaspekte benutzt werden. Das heute so typische Bild der Sikhs mit ihren Turbanen, dem ungeschnittenen Haupt- und Barthaar und anderer Kennzeichen ist in diesem Sinn zu erwähnen. Auch hierin zeigte sich der Einfluss der Jats, bei denen sich die Männer in der Regel das Haupthaar nicht schnitten. Die Jats stellten denn auch den grössten Teil der Khalsa-Angehörigen und wurden gleichsam zur bedeutendsten ethnischen Gruppe innerhalb der Sikh-Gemeinschaft. Die Anhänger der Khalsa sollen in der Folge Amrit-Dharis⁵⁶ genannt werden und sind nicht mit den Nanak-Panthis gleichzusetzen. In diesem Sinne gab es auch viele Sikhs, die sich der Khalsa nicht anschlossen.

In Zeiten der zunehmenden Bedrohung – so kann resümiert werden – kam es also innerhalb der Sikh-Gemeinschaft zu einer stärkeren Abgrenzung gegen aussen, um sich gegenüber dem neuen Umfeld gewappnet zu sehen.

54 Sikh-Tempel sollen in der Folge *Gurdwara* genannt werden.

55 STUKENBERG, 1995a:30.

56 *Amrit* bedeutet soviel wie 'Nektar der Unsterblichkeit' und bezieht sich auf das gezuckerte Taufwasser der Sikhs, das zur Initiation in die Khalsa verwendet wird.

Zentraler Aspekt war die Hervorhebung der Militanz und des Martyriums als Eigenschaften des Idealsikh. Die internen Differenzierungen sorgten aber dafür, dass die traditionelle Ausrichtung des Nanak-Panth auch weiterhin (aber nicht als Teil der Khalsa) reproduziert wurde. In dieser Hinsicht ist zu beachten, dass die Bedeutung der Khalsa für die Geschehnisse bis in die Gegenwart höher einzuschätzen ist als diejenige des Nanak-Panth, sodass sich in den folgenden Betrachtungen die Bezeichnung "Sikh" i.d.R. auf die Khalsa bezieht, ohne damit die Existenz anderer Traditionen innerhalb der Sikh-Gemeinschaft negieren zu wollen.

Die politischen Verhältnisse in Nordindien zu Beginn des 18. Jh. waren vom beginnenden Zerfall des Moghulreiches geprägt. Damit verbundene wirtschaftliche Probleme führten vor allem unter der Landbevölkerung zur Verarmung. Die Sikhs konnten die Situation für ihre Zwecke ausnutzen und waren in der Lage, sich in einigen Teilen des Panjab als Herrscher zu etablieren. Grewal beschreibt die Zustände zwischen Sikhs und Moghul-Autoritäten in der ersten Hälfte des 18. Jh. als Bürgerkrieg.⁵⁷ Man kann jedoch davon ausgehen, dass der grösste Teil der Sikhs als friedliche Untertanen im niedergehenden Moghulreich lebte. Ab Beginn des 19. Jh. gelang es einem Clanführer namens Ranjit Singh, ein Reich zu gründen. Dieses Reich als Sikh-Reich zu bezeichnen, mag zwar nahe liegen, ist aber zu relativieren. Bezüglich der Eliten des Reiches kann festgestellt werden, dass nur etwas mehr als die Hälfte davon Sikhs (vornehmlich Jats) waren. Der grosse Zuwachs zum Panth in dieser Zeit war in starkem Masse auf Neukonvertierungen von Jats im Kernland zurückzuführen, welche vor allem zu Amrit-Dharis wurden. An den Privilegien und dem Reichtum der herrschenden Eliten konnten diese Sikhs nicht teilhaben. Der Dienst in Ranjit Singhs Armee half aber vielen armen Sikhs, ihre kargen Lebensbedingungen durch die Soldzahlungen und die ihnen überlassenen Teile aus Plünderungen in einem nicht unerheblichen Mass aufzubessern.

Zur Abstützung seiner Macht förderte Ranjit Singh die Udasis⁵⁸. Sie wurden vielfach als Gurdwaraverwalter eingesetzt und waren für den Staat insofern nützlich, als sie durch ihre Funktion in den Gurdwaras für die Konstituierung einer breiten Basis bezüglich des Willens zur Akzeptanz der Regierung hilfreich waren. Diese machtpolitische Entscheidung Ranjit Singhs

57 GREWAL, 1990.

58 Es handelt sich dabei um eine Gruppe, die nicht der Khalsa angehörte. Einige Autoren (z.B. MCLEOD, 1989) gehen gar soweit, die Udasis ausserhalb der Sikh-Bewegung anzusiedeln.

sollte aber den Grundstein für grosse Identitätsprobleme innerhalb der Sikh-Gemeinschaft legen. Gopal Singh ist bezüglich des Reiches von Ranjit Singh der Meinung, dass sich Ranjit Singhs Regierungsstil – obwohl er im Namen der Khalsa regierte – nicht von dem der Moghuln unterschied.⁵⁹ Dies ist so zu verstehen, dass die Gründung und Erhaltung eines Reiches im Vordergrund stand und nicht der Dienst für die Khalsa. Auch die sozialen Implikationen des Kastensystems wurden wieder vermehrt beachtet, und es war nicht selten, dass kastenlosen Sikhs der Zugang zu Gurdwaras verwehrt wurde. Auf dem Lande war es häufig gar nicht möglich, Sikhs von Hindus zu unterscheiden. Dies war dadurch bedingt, dass viele Nicht-Sikhs in der Hoffnung auf Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse unabhängig von ihrem eigentlichen Glaubensbekenntnis die äusseren Kennzeichen der Khalsa-Zugehörigkeit adaptierten. McLeod weist denn auch darauf hin, dass sich die Dorfbewohner der religiösen und theologischen Unterschiede zwischen hinduistischen Strömungen und dem Sikhismus häufig gar nicht bewusst waren.⁶⁰ Der Khalsa entstanden so grosse Identitätsprobleme, da ihr Anspruch auf eine gesonderte Identität dadurch unterminiert wurde. Der traditionelle Nanak-Panth war dadurch nicht betroffen, da man in ihren Reihen getreu der Lehren Nanaks keinen Wert auf dualistische Abgrenzungen legte. Nichtsdestotrotz attestiert Grewal den Sikhs trotz aller sozialer Unterschiede und Stratifizierungen so etwas wie ein Bewusstsein für die politischen Realitäten, was sich so äusserte, dass sie ein vages Gefühl dafür hatten, dass die Herrscher des Landes ihre eigenen Leute waren.⁶¹ Dies ist aber keineswegs als nationale Zusammengehörigkeit oder Nationalgefühl zu verstehen. Viel stärker zu bewerten ist der Umstand, dass sich unter Ranjit Singhs Herrschaft ein Gefühl der Überlegenheit unter den Sikhs gegenüber anderen Bevölkerungsgruppen entwickelte, ohne jedoch einen direkten räumlichen Bezug zum Panjab als Land der Sikhs mit sich zu führen.

Als nach dem Tod Ranjit Singhs im Jahr 1839 der Zerfall des Sikh-Reichs begann, kehrten sich einige der vorherigen Entwicklungen wieder um, was sich dadurch zeigte, dass eine Vielzahl der “Neukonvertierten” die Identitätsmerkmale der Khalsa wieder ablegten. Trotz dieser vorübergehenden Geschehnisse verstanden sich die Sikhs – nach Sharma, Kaur u.a. – seit der Begründung von Ranjit Singhs Reich als die wahren Repräsentanten der Bevölkerung des Panjab.⁶² Die “Verräumlichung” der Sikh-Identität lag

59 SINGH, 1998:113.

60 MCLEOD, 1989.

61 GREWAL, 1990:118.

62 SHARMA, 1998; KAUR, 1998.

damals aber noch in ferner Zukunft. Mit dem Tod des charismatischen Ranjit Singh entstand ein gefährliches Machtvakuum. Von grösster Tragweite war der Verlust der Kontrolle über die Armee, die sich nun ganz einfach nahm, was sie brauchte. Dies war für die Briten ein Anreiz zur Intervention.

3.3 *Die koloniale Phase*

Durch die Integration des Panjab in das britische Kolonialreich wurde ersterer nach Grewal in einen Kontext von beinahe globaler Wirtschaft und Politik eingebettet und somit endgültig in das Projekt der Moderne miteinbezogen.⁶³ Anhand der von Giddens identifizierten vier institutionellen Dimensionen der Moderne soll nun herausgearbeitet werden, was damit verbunden war.

Die Einbindung der indischen Kolonien in den Kapitalismus erfolgte im Rahmen eines kolonialen Abhängigkeitsverhältnisses. Die britische East India Company legte grosses Gewicht darauf, die Inder in wirtschaftlichen Belangen möglichst auszuschliessen. Das System der kolonialen Wirtschaft in Verbindung mit den sozial-kulturellen Strukturen verhinderte ein weites Ausgreifen des Kapitalismus.⁶⁴ So kann man die Dimension des Kapitalismus bzw. die "Kapitalakkumulation im Kontext wettbewerbsorientierter Arbeits- und Produktmärkte"⁶⁵ in Indien nicht in einem ähnlichen Sinn verstehen wie das in Europa der Fall war. Die britischen Kolonialherren zogen denn auch den grössten Nutzen aus dem Ganzen. Die Rolle Indiens war darauf beschränkt, dem europäischen Kapitalismus als Nährboden zu dienen, was gleichbedeutend mit einer sehr effizienten Kapitalabschöpfung aus Indien war. Das indische Wirtschaftsleben wurde dabei nach Bronger "von den Engländern parasitär überlagert".⁶⁶ Die Kolonialmacht war in diesem Sinne nicht an einer tiefgreifenden Modernisierung der Gesellschaft interessiert.

Bezüglich der institutionellen Dimension der Industrialisierung kann festgehalten werden, dass diese in England eine viel grössere Rolle spielte als in den Kolonien. Statt die maschinelle Produktion im grossen Massstab nach Indien zu verlagern, ging man so vor, dass die Rohstoffe ausgeführt, in England verarbeitet und als Fertigprodukte in Indien wieder abgesetzt wurden. Statt durch die Weltmarktintegration ein Wirtschaftswachstum in Indien anzukurbeln, kam es zur bereits erwähnten "parasitären Symbiose". "Die

63 GREWAL, 1990.

64 KAUR, 1998:13.

65 GIDDENS, 1995b:80.

66 BRONGER, 1996:249.

Anbindung Indiens an den Weltmarkt unter britischer Herrschaft hatte keine positive Marktintegration bewirkt, sondern eben eine ‘Anbindung’, die die ungünstigsten Eigenschaften der indischen Agrargesellschaft akzentuierte und den Weg zum industriellen Wachstum versperrte.”⁶⁷

Bezüglich der Kontrolle über die Mittel zur Gewaltanwendung lässt sich resümieren, dass ohne das militärische Potential der Besatzungsmacht die Einbindung Indiens in das koloniale System nicht zu bewerkstelligen war. Die institutionelle Dimension der Überwachung bzw. der Möglichkeit zur Informationskontrolle und sozialer Beaufsichtigung, zeigte sich z.B. in der Schaffung eines einheitlichen Rechtssystems und einer – im Vergleich zu allen indischen Verwaltungsformen – sehr effektiven Verwaltung, die durchaus nicht immer dem Wohle der Menschen diente. Eine tiefgreifende Modernisierung der Gesellschaft wurde aber auch in dieser Hinsicht nicht herbeigeführt bzw. nur eine kleine Schicht der indischen Bevölkerung konnte tatsächlich profitieren. Die Briten sorgten nach der Annektion des Panjab für eine “‘machine’ rule [instead of the ‘paternal’ rule] of laws, codes and procedures”.⁶⁸ Exekutive, Finanzangelegenheiten und Jurisprudenz wurden getrennt, und diese fortschrittliche Verwaltung sollte nach Grewal auf das Bedürfnis nach Frieden und Prosperität ausgerichtet sein.⁶⁹ Wirtschaftliche, politische und verwaltungstechnische Aspekte führten zu evidenten Veränderungen im Kommunikationssektor. Es wurde in die Kommunikations- und Transportinfrastruktur investiert und auch das Pressewesen wurde stark gefördert. Neben infrastrukturellen Verbesserungen im Panjab wurde der Bildungs- und Erziehungssektor modernisiert, war aber nur einem kleinen Teil der einheimischen Bevölkerung zugänglich. Der eigentliche Zweck dieses Schrittes, der auch zur Konstituierung einer gehobenen Mittelschicht führte, bestand in der Rekrutierung von Indern für die unteren und mittleren Verwaltungsposten und der Bereitstellung von Kräften in den Bereichen des Rechts, der Lehre und der medizinischen Berufe. Die oberen urbanen Schichten des Panjab erhielten so Zugang zu westlicher Bildung. Deren Inhalte selbst wurden von vielen Indern, die Zugang zu diesen Angeboten hatten, als fortschrittlicher als die eigenen angesehen, und auch die nationale Idee wurde so in das Bewusstsein der gebildeten Schichten in Indien getragen.

67 ROTHERMUND, 1995:487.

68 GREWAL, 1990:128.

69 GREWAL, 1990:128.

Bezüglich der Eliten lässt sich sagen, dass insbesondere viele der Sikh-Führer ihre Positionen nach der Annektion des Panjab behalten konnten. Viele waren den Briten während der Anglo-Sikh-Kriege loyal ergeben und ihre Stellung wurde nach dem grossen Aufstand indischer Hilfstruppen 1856/57 weiter gestärkt, weil die Sikhs aufgrund der ihnen bereits gewährten Privilegien auf der Seite der Kolonialmacht standen und einen bedeutenden Anteil an der Rückerlangung der Herrschaft im krisengeschüttelten Nordindien hatten. Die Briten begannen nun, das militärische Potential der Sikhs (der Khalsa, also insbesondere der Jats) für ihre Zwecke zu erschliessen. Ihr Rekrutierungsanteil für die Kolonialarmee lag weit über ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung. Um einen Rückfall zum Hinduismus zu verhindern, wurde Wert darauf gelegt, dass die Sikhs im Armeedienst die äusseren Kennzeichen der Khalsa pflegten. Die Stärkung der Khalsa-Identität wurde auch durch die damalige Wissenschaft gestützt. Die Theorie der "martial races" diente als Basis zur Rechtfertigung der einseitigen Rekrutierungspolitik und gab den Sikhs bzw. den Amrit-Dharis eine Legitimierungsgrundlage für ihre eigenen Ansprüche als "ruling race".⁷⁰ Neben der damit verbundenen Konstruktion von ethnischen Identitäten hatte diese Politik auch langfristige politische, soziale und wirtschaftliche Konsequenzen. Nach Stukenberg kann man davon ausgehen, dass die Sikhs mit Begeisterung auf die neuen Entwicklungen im Panjab reagierten.⁷¹ Damit verbunden war ein sozialer und wirtschaftlicher Aufstieg der Sikhs, der aber erstens noch zu relativieren sein wird und der zweitens die Sikh-Gemeinschaft wiederum für bisherige Nicht-Sikhs attraktiv machte. Insbesondere Kastenlose und niederkastige Hindus traten so zum Teil zum Sikhismus über, da sie sich wirtschaftliche und soziale Vorteile sowie eine Teilhabe an den rasanten Fortschritten im Panjab erhofften.

Doch der Einbezug des Panjab in das Kolonialsystem und der damit verbundenen Integration in den Weltmarkt hatte auch seine Schattenseiten. Vom steigenden Wohlstand im Panjab waren nicht alle Bevölkerungsschichten gleichermassen "betroffen", und man sollte auch nicht nur vertikale Raster (die Unterscheidung zwischen Hindus, Muslime und Sikhs) zur Erklärung der Verteilung des Reichtums bemühen, sondern in erster Linie horizontale. Durch die kolonialen Umwälzungen und das britische Verwaltungssystem, welches das Land von in Verzug geratenen Steuerschuldnern gnadenlos unter den Hammer brachte, wurde der Boden zu einem Spekula-

70 KAUR, 1998.

71 STUKENBERG, 1995a.

tionsobjekt, "in das Händler, Geldverleiher und Städter investierten, das ansonsten jedoch unproduktiv brachlag oder zu horrenden Summen an Kleinbauern verpachtet wurde".⁷² Dies führte zu keiner echten Produktivitätssteigerung im Bereich der landwirtschaftlichen Güter, sondern vor allem zu einer Polarisierung zwischen Arm und Reich. Im Zuge grosser Landenteignungen stieg die Zahl landloser Bauern stark an. Das traditionelle erbliche Bebauungsrecht wurde durch ein britisches Landbesitzrecht abgelöst, und insgesamt kann man zusammenfassen, dass das koloniale Besteuerungssystem und die tiefgreifenden Umwandlungen im Agrarsektor zur Ausbildung eines indischen Agrarproletariats führten. Der Zusammenbruch des relativen Wohlstandes der Kleinbauern ist nach Grewal auf die 80er Jahre des 19. Jh. zu datieren.⁷³ Profiteure waren – neben den Kolonialherren – in erster Linie die Händler, Geldverleiher und Grossgrundbesitzer. Vielen Bewohnern des rural geprägten Panjab, darunter auch viele Sikhs, blieb nur die Hoffnung auf Emigration nach Nordamerika oder in andere britische Kolonien. Die vordergründige koloniale Romanze zwischen der Kolonialmacht und den Sikhs zeigte nun ihr wahres Gesicht.

Mit den neuen Regierungsstrukturen war auch eine "Demokratisierung" verbunden, was dazu führte, dass quantitative Anteile der verschiedenen Religionsgruppen an der Gesamtbevölkerung immer grössere Bedeutung bezüglich des Zugangs zu den neuen Arbeitsplätzen und später der Sitzverteilung im faktisch machtlosen Parlament des Panjab hatten. Die Hindus und Muslime fühlten sich in ihrer Position durch ein steigendes Mass an Konvertierungen ihrer "Schäflein" zum Sikhismus oder dem missionarisch auftretenden Christentum bedrängt, und verbunden mit den sich zunehmend überlappenden wirtschaftlichen Interessensfeldern wurde die religiöse Differenzierung immer ausgeprägter. Dem im Rahmen der kolonialen Herrschaft veränderten sozial-kulturellen Umfeld und der damit verbundenen politischen, wirtschaftlichen und anderweitig kulturellen Veränderungen begegneten die verschiedenen Akteurguppen mit Reformbemühungen, um ihre Rolle im neuen System zu definieren. Aufgrund der starken horizontalen Differenzierung der indischen Gesellschaft entstanden aber auch innerhalb der selben religiösen Blöcke verschiedene Reformbewegungen mit unterschiedlichen Interessen. In diesen Reformbewegungen kann eine wichtige Keimzelle der nationalen Idee in Indien gesehen werden.

72 STUKENBERG, 1995a:42.

73 GREWAL, 1990.

3.4 *Die Sikhs und die indische Nationalbewegung*

Mit dem 1885 gegründeten Indischen Nationalkongress wurde eine Basis geschaffen, von der aus Mohandas K. Gandhi Britisch-Indien in die Unabhängigkeit führen sollte. Mit der Zunahme der Zahl westlich gebildeter Inder, die nicht mehr im von den Briten geschaffenen "Establishment" Unterschlupf fanden, ging eine Radikalisierung des Nationalismus – verbunden mit zunehmenden regionalen Artikulationen dieser Idee – einher.⁷⁴ Das damit verbundene Hand-in-Hand-Gehen regionaler bzw. regionalistischer Elemente mit der Nationalbewegung wurde während dieser Zeit aber keineswegs als Widerspruch aufgefasst, da so etwas wie eine gesamtindische Nation allenfalls in den Köpfen einiger weniger Akteure existierte. Der grossen Masse der indischen Bevölkerung war der nationale Gedanken unbekannt; ihre Lebensbezüge waren auf den lokal-regionalen Massstab ausgerichtet. So war es unvermeidlich, regionale Artikulationen des nationalen Gedankens zu formulieren, um dem Ziel der nationalen Unabhängigkeit näher zu kommen.

Die Loyalität der Sikh-Eliten zu den Kolonialherren hielt – im Gegensatz zu derjenigen der unteren Sikh-Schichten – im grossen und ganzen bis zum Ersten Weltkrieg an. Sich ihres eigenen überproportionalen Anteils an der indischen Kriegsbeteiligung und ihrer stolze Tradition bewusst, verlangten die Sikhs nach dem Ende des Krieges angemessene wirtschaftliche Entschädigungen und eine erhöhte politische Anerkennung in Form überproportionaler Anteile an Parlamentssitzen und Posten in Verwaltung und Heer, was ihnen aber nicht zuteil wurde und die Entfremdung zwischen den beiden Lagern förderte. Stattdessen kam es 1919 in Amritsar zu einem durch Regierungstruppen begangenen Massaker an friedlich versammelten Menschen (viele von ihnen Sikhs). Auch die Gurdwara-Reform-Bewegung zeigte deutlich den bestehenden, sich zuspitzenden Konflikt zwischen den Sikhs und der britischen Kolonialmacht auf. Bei dieser Bewegung ging es um die Bemühungen der Sikhs, aus wirtschaftlichen und religiösen Gründen die Kontrolle über ihre Gurdwaras zu erlangen, die seit der Zeit Maharaja Ranjit Singhs häufig in den Händen der Udasis lagen und deren Status als Sikhs insbesondere von der Khalsa nicht anerkannt war, unter anderem weil sie viele Elemente des Hinduismus in den Sikh-Gurdwaras aufleben liessen. Es dauerte fünf Jahre und kostete einige Menschenleben, bis es den Sikhs gelang, ihr Vorhaben in die Tat umzusetzen und die Gurdwaras unter einer einheitlichen Verwaltung

74 KULKE; ROTHERMUND, 1985.

zusammenzufassen: dem “Shiromani Gurdwara Prabhandak Committee”⁷⁵, das kurz SGPC genannt wurde und in der Folge zur wichtigsten religiösen Institution der Sikhs aufsteigen sollte. Der Akali Dal wurde zum politischen Arm des SGPC. Beide Organisationen wurden von den Jats dominiert und waren nationalistisch orientiert. Nach diesen Ereignissen führten die Loyalisten unter den Sikhs nur noch ein Schattendasein.

Bezüglich des Weges hin zur Unabhängigkeit zeichnete sich am Horizont zwar das Ende der Kolonialherrschaft ab, aber gleichzeitig zeigte sich auch die Fragilität der Nationalbewegung durch die Agitationen Mohammed Ali Jinnahs für einen unabhängigen islamischen Staat auf dem indischen Subkontinent. Mit Slogans wie “Islam in Gefahr” und dank der Unterstützung vieler islamischer Kleriker gelang es ihm, mit seinen Vorstellungen Fuss zu fassen. Die damit verbundene Gefahr einer Teilung Britisch-Indiens stürzte die Sikhs in ein Dilemma, da die entsprechende Grenzziehung den Panjab⁷⁶ und das Kernland der Sikhs rund um Lahore und Amritsar durchschneiden würde.

Mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs kam wieder die Frage auf, welchen Anteil Britisch-Indien an diesem Krieg haben sollte. Mit Ausnahme einiger loyalistischer Gruppen verweigerten die Sikhs zunächst auf breiter Basis die Zusammenarbeit mit den Briten, doch als diese einen zeitweiligen Bann auf die Sikh-Rekrutierung für die Armee legten, mussten auch die Akalis ihr Handeln anpassen, da ihnen klar war, dass “eine zufriedenstellende Lösung der Rekrutierungsfrage [...] für die Sikh-Gemeinschaft wichtig (war), um ihren Status als eigenständige Gemeinschaft weiterhin unangefochten bewahren und Rechte ableiten zu können”.⁷⁷ Vor allem gegenüber der erstarkenden Muslim-Gemeinschaft musste die Eigenständigkeit der Sikhs betont werden.

1940 verkündete Jinnah seine Zwei-Nationen-Theorie, um so die Eigenständigkeit der Hindus und Muslime als zwei eigene Nationen zu begründen und die Schaffung eines unabhängigen Muslim-Staates zu legitimieren. Dabei wurde insbesondere die Stellung derjenigen Sikhs ausser acht gelassen, die sich explizit nicht als Hindus sahen. Und das waren vor allem die Amrit-Dharis und damit verbunden das SGPC und der Akali Dal. Wie sollten sich die Sikhs bei der näherrückenden Neugestaltung Indiens eine günstige Position als eigenständige Gemeinschaft sichern? Die ersten Reaktionen der Sikhs mündeten in einer scharfen Ablehnung der Zwei-Nationen-Theorie und einer

75 In Übersetzung: “Zentrales Gurdwara-Verwaltungskomitee”.

76 Die Muslime stellten, gefolgt von den Hindus, den grössten Anteil an der Bevölkerung des Panjab.

77 EFFENBERG, 1984:113.

Teilung Britisch-Indiens. Neben den Hindus sprachen sich auch viele muslimische Organisationen und der amtierende Ministerpräsident der britischen Provinz Panjab⁷⁸ – ein Muslim – gegen derartige Absichten aus. Doch schon kurz nach der Verkündung der Zwei-Nationen-Theorie wurde die Khalistan⁷⁹ Idee von 125 Sikh-Führern beraten. Die Khalistan-Idee sah einen Pufferstaat zwischen dem künftigen Indien und Pakistan vor und wurde an die Verwirklichung Pakistans gebunden. Zwei Jahre später herrschte mit der Bekanntgabe des Cripps-Mission-Planes Klarheit darüber, dass Pakistan tatsächlich gegründet werden sollte. Zugleich verweigerten die Briten den Sikhs einen eigenen unabhängigen Staat mit der Begründung, dass sie nirgendwo im Panjab über eine absolute Bevölkerungsmehrheit verfügten. Der Akali Dal zeigte sich kooperativ und kam vom Sikh-Nationalismus ab. Stattdessen lancierte man die Idee des “Azad Panjab” (“Freier Panjab”), bei der es um eine Provinz innerhalb der künftigen Indischen Union ging, in der die Sikhs gewisse Autonomien hätten genießen können. Die “Azad Panjab”-Forderung wurde aber bei weitem nicht von allen Sikhs unterstützt. Sogar einige Akali Dal-Fraktionen waren weiterhin gegen jegliche Teilung Britisch-Indiens. 1946 zeigte der Rajagopalacharia-Plan auf, wie die Teilung Britisch-Indiens bewerkstelligt werden sollte: Der neu zu schaffende muslimische Staat sollte im Westen die Teilung des Panjab und im Osten die Teilung Bengalens zur Folge haben. Die Forderung nach einem eigenen Sikh-Staat wurde nun wieder insbesondere vom Akali Dal vertreten, was diesmal dadurch begründet wurde, dass “die Schaffung eines eigenständigen Sikh-Staates erstens die Gefahr der Fremdherrschaft (durch Muslime oder Hindus) abwenden”⁸⁰ sollte und zweitens der Bedrohung der Sikh-Religion, Sikh-Kultur und Sikh-Sprache durch die Hindu- und Muslimgemeinschaft entgentreten sollte. Um diesen Staat zu verwirklichen, dachte man auch an einen Transfer von Bevölkerungsteilen und Besitztümern, was von den Briten strikt abgelehnt wurde.

Die Teilung wurde 1947 zur Realität und Millionen entwurzelter und entankerter Menschen machten sich im Panjab und in Bengalen auf die Wanderschaft, um in “ihrem” Land – “ihrer” Nation – ein neues Leben zu beginnen, falls sie es nicht in den unvorstellbaren Gewaltakten im Umfeld der Teilung verloren.

78 Der indische bzw. pakistanische Panjab ging aus der Teilung des Britisch-Panjab hervor; siehe Uebersicht 4.

79 In Übersetzung: “das Land der Khalsa”.

80 EFFENBERG, 1984:144.

Nach Kaur wurde bis Ende der zwanziger Jahre des 20. Jh. durch die Tätigkeit verschiedener Sikh-Reformbewegungen eine Basis für eine separate Sikh-Identität auf sozialem, kulturellem und religiösem Gebiet im Rahmen der Khalsa-Tradition geschaffen.⁸¹ Unterschiedliche politische, wirtschaftliche und kulturelle Voraussetzungen innerhalb der Sikh-Bewegung verhinderten aber eine vollständige Abgrenzung gegenüber den Hindus oder gar die Aufhebung interner Differenzierungen. Vor dem Hintergrund der drohenden Teilung Britisch-Indiens gegen Ende der Kolonialzeit wurde der Panjab von den Sikhs als ihr "homeland" reinterpretiert.⁸² Der Panjab war natürlich auch lange vor der Teilung das Ursprungsgebiet und der Hauptlebensraum der Sikhs, nur hatte dieser räumliche Bezug keine Schlüsselfunktion im Selbstverständnis der Sikhs gehabt. Ranjit Singh beispielsweise war der Herrscher eines Sikh-Reiches, aber er wurde nicht als Herrscher des Panjab verstanden. Die Sikh-Identität beruhte bis anhin vielmehr auf den Werten, die durch den Nanak-Panth einerseits und durch die Khalsa andererseits vermittelt wurden. Die bevorstehende Teilung führte dann zu einer weiteren Neuinterpretation der Sikh-Identität, indem der Panjab als erdräumlich definierte Region in die Geschichte der Sikhs hineinerzählt wurde und nun "plötzlich als wichtiger Bestandteil im Entwicklungsgang der Gemeinschaft"⁸³ erschien. In diesem Akt der Verknüpfung von Geschichte mit Geographie, von politischem Diskurs mit räumlicher Einheit, von Mythos mit Territorium haben die Sikhs den Panjab als Symbol zu ihrer Neudefinition als ethno-territoriale Gemeinschaft gewonnen. Dieser Versuch der Wiederverankerung entsprang der ins Wanken geratenen Seinsgewissheit. Im nächsten Kapitel soll aufgezeigt werden, was dies am Beispiel der Sikhs für Folgen hatte.

3.5 Teilung und Unabhängigkeit

Die Teilung brachte die Kreation der islamischen Republik Pakistan, zu der bis ins Jahr 1971 auch das heutige Bangladesh gehörte, und der säkular orientierten Indischen Union. Direkt nach der Teilung stellten sich den Indern und Pakistanis einige Probleme. Unter anderem musste eine Verfassung geschaffen, die Folgen der Migrationsbewegungen im Schatten der Teilung aufzufangen und die Integration der verbliebenen Fürstenstaaten in die Union vorangetrieben werden. Ausserdem musste man sich langfristig mit

81 KAUR, 1998.

82 STUKENBERG, 1995a/b.

83 STUKENBERG, 1995a:62.

einer territorialen Reorganisation und der Schaffung der Grundlagen für wirtschaftliches Wachstum beschäftigen. Auch die Politik der Sikhs war in den ersten Jahrzehnten nach der Unabhängigkeit mit diesen Problemen verbunden. In der Indischen Union verloren die Sikhs ihre Privilegien bezüglich der Armeeerkrutierung und eines im Vergleich zur Bevölkerungszahl überproportionalen Anteils an Abgeordnetenmandaten, wodurch der Sikh-Glaube an Attraktivität verlor. Viele Sikhs, die bisher nur aus wirtschaftlichen Gründen die äusseren Insignien der Khalsa getragen hatten, begannen diese wieder abzulegen. Trotz dieser bereits mehrfach beobachteten Entwicklung verfügten die vornehmlich in ländlichen Gebieten siedelnden Sikhs aber wegen der teilungsbedingten Migrationsbewegungen über die Bevölkerungsmehrheit in einigen Teilen des indischen Panjab. Dies diente den Akalis als Rechtfertigung für die bisher vergeblich gestellte Forderung nach Selbstbestimmung und sollte in der Folge zur Legitimierung der eigenen regionalistisch orientierten Ziele dienen. Man verfolgte dabei keine nationalistischen Ziele, sondern sah sich selbst als Teil der Indischen Union.

Im Zuge des inneren Umbaus der formal säkularen Indischen Union wurden hauptsächlich sprachliche Kriterien zur Abgrenzung der zu bildenden Unionsstaaten angewandt. 14 Hauptsprachen waren damals durch die neue indische Verfassung anerkannt, darunter auch das Panjabi. Nach der Teilung waren es quasi nur noch die Sikhs, welche auf indischem Boden Panjabi sprachen. Mit Ausnahme des Panjabi erhielten alle anerkannten Hauptsprachgruppen nach und nach einen eigenen Unionsstaat, was von den Sikhs als Diskriminierung aufgefasst wurde. Da vor allem die Akalis die Schaffung eines panjabi-sprechenden Staates forderten, wurde dies von der Zentralregierung mit der Begründung abgelehnt, dass es dabei um die Interessen einer Religionsgemeinschaft gehe, was nicht mit dem Verfassungsgrundsatz des säkularen Staates zu vereinbaren sei. Die Forderung der sich seit der Unabhängigkeit immer mehr zersplitternden Sikh-Politiker nach einem eigenen Unionsstaat wurde erst nach zwei Kriegen (gegen China 1962 und Pakistan 1965) und dem dazwischenliegenden Tod Nehrus zur Zufriedenheit der Sikhs geregelt. Ausserordentliche Verdienste der Sikhs vor allem während des Kriegs mit Pakistan bewiesen ihre nationale Loyalität und so wurde 1966 ein Unionsstaat mit Panjabi als Hauptsprache gegründet (siehe Übersicht 5). Hindi-sprachige Teile des vormaligen Panjab wurden im neu gegründeten Unionsstaat Haryana zusammengefasst bzw. dem Himachal Pradesh eingegliedert. Dass die Sikhs alles andere als eine homogene Gruppe darstellten, zeigte sich spätestens bei den ersten Wahlen im Panjab. Obwohl die Sikhs die Mehrheit der Bevölkerung stellten, konnte der in mehrere Fraktionen aufge-

spaltene Akali Dal keine tragfähige Regierungskoalition auf die Beine stellen. Wenn man berücksichtigt, dass sich die Akalis selbst als die politische Vertretung aller Sikhs sahen und zugleich der Hauptmotor hinter der Kreation des neuen Panjab waren, kommt man nicht umhin, dass die Gesamtheit der Sikhs trotz des Bekenntnisses zum selben Glauben nicht unter einem Hut zu kriegen war. Da beispielsweise die von den Jats dominierten Akalis entgegen ihrer eigenen Ansprüche in erster Linie die Interessen der Sikh-Eliten (v.a. der ländlichen Grossgrundbesitzer) vertraten, ist dies auch nicht verwunderlich.

Obwohl die Akalis seit der Unabhängigkeit in der Regel keine nationalistischen Standpunkte vertraten, existierten nach wie vor extremistische Elemente unter den Sikhs. Für diese war der neue Panjab denn auch nur eine Zwischenstation auf dem Weg zu einer eigenen Nation. Die realitätsferne Khalistan-Idee existierte immer noch bzw. wurde nach Akbar und Grewal durch extremistisch orientierte Akteure neu aufgegriffen.⁸⁴ Um sie in die Tat umzusetzen, sahen ihre Vertreter – darunter auch hohe religiöse Würdenträger – jetzt nur noch den Weg der Gewalt.

Während der sechziger Jahre setzte im Panjab die Grüne Revolution ein. Hungersnöte, schlechte Fünf-Jahrespläne und teure Kriege führten im Vorfeld dazu, dass Indien die Vereinigten Staaten um Nahrungsmittellieferungen bitten musste. Die Grüne Revolution brachte eine innovative Agrartechnologie mit sich, die sich im Einsatz von Maschinen, Traktoren, Dünger, Schädlingsbekämpfungsmitteln, ertragreicherem Saatgut, neuen Bodenbearbeitungstechniken und Bewässerungsmethoden manifestierte. "Sie verwandelte den Panjab in die reichste Region Indiens."⁸⁵ Die Wirkung des neuen Wohlstandes sollte bald zu dramatischen Änderungen in der Sikh-Gemeinschaft führen. Mit dem einsetzenden Modernisierungsschub war eine Verstärkung der horizontalen Stratifizierung der Bevölkerung des Panjab verbunden, die die sozio-ökonomischen und -politischen Unterschiede innerhalb der Sikh-Gemeinschaft weiter akzentuierte. Der neue Wohlstand brachte durch die fortschreitende Polarisierung der Gesellschaft auch neue Armut, da ein Grossteil der Landbevölkerung nicht von der Grünen Revolution profitieren konnte, vor allem weil sie die finanziellen Mittel zur Umstellung der Produktionsweise nicht aufbringen konnten. Die ohnehin bessergestellten Jat-Grundbesitzer konnten ihre Prosperität ausbauen, während die Mehrheit der Kleinbauern (vielfach auch Jats) und das stetig wachsende Agrarproletariat (nicht nur Sikhs) stark

84 AKBAR, 1985; GREWAL, 1990.

85 STUKENBERG, 1995a:71.

unter diesen Entwicklungen zu leiden hatten – zumal die reichen Grossgrundbesitzer statt der armen Sikh-Landbevölkerung nun häufig Hindus aus den niedersten sozio-ökonomischen Schichten der nordindischen Armenhäuser wie Uttar Pradesh und Bihar auf ihren Höfen arbeiten liessen, um so die Lohnkosten möglichst tief zu halten. Da die meisten Grossgrundbesitzer Akalis waren, kam es dadurch aber zu einem Interessenkonflikt, da die grosse Masse der ruralen Sikhs kein Interesse mehr hatte, bei Wahlen für die Akalis zu stimmen. So entstand ein sozio-ökonomischer Hintergrund, der zu einem wichtigen Nährboden für zunehmend extremistische Haltungen wurde. Mit dem neuen Wohlstand wurde das Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne weiter verstärkt. Modernisierung, Technisierung und die damit verbundenen sozial-kulturellen Implikationen wirkten sich aber nicht nur auf die wirtschaftlich Unterprivilegierten, sondern auch auf die Sikh-Jugend entankernd aus. Freizeit, Geld, der Einfluss der Medien, der Traum vom Land mit angeblich unbegrenzten Möglichkeiten und dessen Früchten machten auch vor den jungen Sikhs nicht Halt. Ferner muss beachtet werden, dass diejenigen Sikhs, welche vom zunehmenden Wohlstand durch die Grüne Revolution profitieren konnten, ihre Kinder vermehrt auf höhere Schulen schickten, doch infolge der recht einseitigen Entwicklung des Panjab mit dem Schwerpunkt Landwirtschaft fanden viele dieser jungen, gebildeten Sikhs keine ihrer Ausbildung entsprechende Arbeit.

Neben einer grossen Gruppe, die ihre Identität weiterhin relativ unreflektiert und an traditionelleren Bezügen orientiert lebte, entfernten sich immer mehr Sikhs von diesen Bezügen, um sich einem westlich geprägten Individualismus anzunähern. In diesem Zusammenhang ist auch die bereits Ende der 70er Jahre einsetzende Ablegung der äusseren Identitätsmerkmale vieler Khalsa-Sikhs zu verstehen. “Die Frage nach den ‘Inhalten’ der vielthematisierten Sikh-Identität und was deren Stellung und Beitrag in einer sich rapide wandelnden Umwelt sei, beschäftigt die Sikh-Jugend vehement.”⁸⁶ Man kann diese intensive Beschäftigung mit der Identität so interpretieren, dass die vermeintlich stark ausgeprägte und selbstbewusste Sikh-Identität für diese Akteure nicht mehr intakt ist, sondern dass eher eine emotionale Verstörung, ein Bruch der Identität diagnostiziert werden kann, was im Zusammenhang mit den veränderten, “modernisierten” sozial-kulturellen Rahmenbedingungen zu sehen und so zu verstehen ist, dass man sich durch den zunehmenden Verlust der Seinsgewissheit auf diejenigen Aspekte sozialer

Identität berief, die in den Augen der meisten Menschen Hoffnung auf eine Wiederverankerung brachte. Und dies geschah unter Anleitung der politischen Führung in einem raumbezogenen, regionalistisch orientierten Diskurs. Es gab also in verschiedener Hinsicht genügend Nährboden, um entankerte Sikhs für extremistische "Blut-und-Boden"-Diskurse⁸⁷ anfällig zu machen. Es fehlte nur noch der Zünder.

Die Akalis waren durch die Entwicklungen innerhalb der Gemeinschaft alarmiert, stellten sie doch den politischen Arm einer Organisation dar, für welche die Khalsa-Identität und die damit verbundenen Werte die Grundlage der Existenz waren. Sie reagierten durch die Betonung der Einheit der Sikh-Gemeinschaft. Konsequenz davon war die Stilisierung der Hindus zum neuen Feindbild. "Auf diese Weise konnten [die Akalis] die kulturellen und wirtschaftlichen Unterschiede innerhalb der eigenen Gemeinschaft überbrücken."⁸⁸ An den tatsächlichen Realitäten ging der Blickwinkel der Akalis aber vorbei. Trotzdem verstärkten sie mit der 1973 verabschiedeten, schwammig formulierten Anandpur-Sahib-Resolution mit ihren ökonomischen, theo-politischen und weiter zugespitzten Forderungen regionalistischer Art die alten Tendenzen.

1975 verhängte Indira Gandhi aus andern Gründen den Ausnahmezustand über die Nation. Zwei Jahre später fühlte sie sich wieder stark genug, um Wahlen anzusetzen, die sie jedoch prompt verlor. Der Akali Dal war nun an der Zentralregierung in Delhi und der Panjab-Regierung beteiligt. Durch diese neue Machtkonstellation verschrieb sich der Akali Dal aufgrund der eigenen Machterhaltungsinteressen einer gemässigten Gangart, um auch für Nicht-Sikhs eine akzeptable politische Plattform zu sein. Den Sikh-Hardlinern missfiel diese Entwicklung, und die Folge davon waren Abspaltungen vom Akali Dal. Gleichzeitig versuchte der Kongress, die neue Stellung der Akalis durch die Instrumentalisierung eines religiösen Führers der Sikhs namens Jarnail Singh Bhindranwale zu unterminieren. Doch diese Strategie war nur wenig tragfähig. "Bhindranwale wollte letztlich die allgemein verbindliche, orthodoxe Sikh-Identität über alle Spaltungsbestrebungen hinsichtlich der verschiedenen religiösen Praktiken und politischen Ziele [der Sikhs] hinweg durchsetzen."⁸⁹ Die Absicht des Kongresses hingegen richtete sich darauf, politische Vorteile aus den Brüchen, Rivalitäten und Spaltungen der Sikh-

87 WERLEN, 1997.

88 STUKENBERG, 1995a:77.

89 STUKENBERG, 1995a:92.

Gemeinschaft und des Akali Dal zu ziehen, um die eigenen Machtinteressen zu schützen bzw. wieder an die Regierung zu kommen.

1980 brach die Regierungskoalition zusammen und der Kongress kam wieder an die Macht. Es gab nun Bemühungen seitens der Akalis – nun wieder in der Oppositionsrolle und einen Kurs der Rückkehr zur traditionellen Sikh-Politik verfolgend – Kapital aus Bhindranwales Status zu schlagen, aber auch hier existierten Interessensdisharmonien. Im Gegensatz zu Bhindranwale hatte man in den Reihen der Akalis keine nationalistisch fundierten Sezessionsabsichten, sondern wollte den Panjab als Heimat der Sikhs innerhalb der Indischen Union stärken. Ein Problem dabei bestand darin, dass der Kongress um Indira Gandhi weiterhin eine Politik verfolgte, die eine Annäherung an die gemässigten Akalis *ad absurdum* führte. Bhindranwales Position wurde durch diese unheilvolle Konstellation weiterhin gestärkt. Während also die extremen Elemente mit allem Nachdruck und durch den Einsatz von Gewalt einen unabhängigen Sikhstaat (Khalistan) errichten wollten, kamen die Akalis weiter in Bedrängnis. Sie wollten nichts mit der zunehmenden Gewalt zu tun haben, konnten aber auch nicht nur zusehen, wie eine ausserhalb des Akali Dal stehende Person möglicherweise eine von Erfolg gekrönte Sikh-Bewegung auf die Beine stellen konnte. Man unternahm einen letzten Versuch, um mit Bhindranwale zusammenzuarbeiten, aber der Einbezug in den von Bhindranwale verfolgten extremistischen Kurs war für die Akalis nicht tragbar. Die Betonung eines raumbezogenen, über die Religion definierten Identitätsdiskurses der Sikhs stiess unabhängig davon, ob es sich um einen regionalistischen oder nationalistischen Diskurs handelte, an ihre Grenzen. Zu gross waren die Diskrepanzen, die durch diese äusserst einseitige Sichtweise entstanden, und zu unkontrollierbar waren die Folgen.

Bhindranwale und verschiedene, in der Regel mit ihm assoziierte Gruppierungen liessen nun eine Welle des Terrors über den Panjab rollen um ihren Absichten den nötigen Nachdruck zu verleihen. Ein Hauptziel dabei war es, nach dem Muster einer ethnischen Säuberung möglichst viele Hindus aus dem Panjab zu vertreiben. Eng damit verflochten war auch die Hoffnung, dass allfällige Racheakte gegen Sikhs, die ausserhalb des Panjab lebten, diese zu einer Rückkehr in die "Heimat" bewegen würden, um so über kurz oder lang einen reinen Sikh-Staat schaffen zu können. Bhindranwales Aktionen richteten sich auch gegen Sikhs jeglicher Couleur, die seinen Absichten im Weg standen. Seine Politik wurde aber von der grossen Masse der Sikhs nicht gutgeheissen. Man fühlte sich als Inder, wollte in Frieden und Sicherheit leben und sah in Bhindranwale immer weniger ein Idol, sondern einen Terroristen.

Infolge vermehrter Aktionen der Ordnungskräfte – die Zentralregierung in Delhi hatte inzwischen wegen der zunehmend anarchischen Zustände die Panjab-Regierung abgesetzt und die Regierungsgewalt über die Krisenregion selbst übernommen – hatte sich Bhindranwale gegen den Willen der Sikh-Hohepriester in der Zwischenzeit im religiösen Zentrum der Sikhs, dem Goldenen Tempel in Amritsar verschanzt – in der Annahme, dass die Sicherheitskräfte es nicht wagen würden, ihn aus dem heiligsten Ort der Sikhs zu entfernen. Doch er irrte sich. In einer massiven, von zwei Sikh-Generälen angeführten Militäraktion kam es zur Erstürmung des Goldenen Tempels, bei der Hunderte von Menschen (inklusive Bhindranwale) ihr Leben verloren und der Tempel stark beschädigt wurde. Diese Aktion hat die Sikh-Gemeinschaft stärker von der indischen Zentralregierung entfremdet, als dies Bhindranwale je gelungen wäre. Man hatte die symbolische Bedeutung eines Angriffs auf das grösste Heiligtum der Sikhs nicht genügend berücksichtigt und statt des erhofften Endes der Gewalt erreichte man letztlich das Gegenteil. Im grossen Reservoir entankerter Sikhs fanden sich nun viele junge Menschen, welche die Welle des Terrors im Angesicht der Bedrohung ihres Fluchtpunktes – der Zugehörigkeit zur Sikh-Gemeinschaft bzw. der Khalsa – weitertrugen. Anarchische Zustände folgten, die schliesslich dazu führten, dass die Extremisten in einigen Gebieten des Panjab unter Anwendung von Gewalt eine alternative Regierungsform etablieren konnten, welche nicht mehr der Kontrolle des indischen Staates unterstand. Erst nach massiven Einsätzen durch Polizei und Militär konnte dem Extremismus ein Riegel vorgeschoben werden. Doch die dabei angewandten Methoden waren brachial und nicht nur gegen die Extremisten selbst, sondern vielfach auch gegen die Zivilbevölkerung gerichtet.⁹⁰ Jeder Sikh wurde quasi als potentieller Terrorist angesehen und häufig auch so behandelt.

Obwohl dieser Konflikt im Panjab seit Beginn der 90er Jahre beigelegt zu sein scheint, hinterliess er im Selbstwertgefühl der Sikhs tiefe Narben. Man muss auch davon ausgehen, dass die militärische Lösung des Problems die eigentlichen Ursachen und Nährböden dieses Konfliktes nicht behoben hat. Aber diese Probleme müssen von verschiedenen Seiten angegangen werden. Die Stilisierung des Panjab als *homeland* der Sikhs ist infolge des realen sozial-kulturellen Gefüges innerhalb des Panjab und der Sikh-Bewegung genauso zu überdenken und zu hinterfragen wie die Rolle der Zentralregierung

90 Die Aktionen der Regierung werden in der Literatur (z.B. KAUR, 1998) häufig als „staatlicher Gegenterror“ bezeichnet.

bezüglich ihres Verhältnisses zu den Unionsstaaten, ihrer Religions-, Minderheiten- und Wirtschaftspolitik und anderer Faktoren. Dass ein nationalistisch geführter Diskurs durch die Sikhs Erfolg versprechen kann, ist durch die allgemeine Situation der Indischen Union bezüglich nationaler Integration nicht zu erwarten. Ein Nachgeben gegenüber nationalistischen Diskursen trägt das Risiko potentieller Auflösungserscheinungen der Union in sich, aber ohne die Stärkung der Regionen im Rahmen einer föderalistischeren Konzeption des indischen Nationalstaates dürfte sich das Problem nationalistischer und auch regionalistischer Auswüchse kaum nachhaltig lösen oder zumindest unter Kontrolle halten lassen.

4. Schlussbetrachtungen

Die ursprünglichen Absichten der Sikh-Gemeinschaft fanden sich nicht in der Abgrenzung gegenüber Hinduismus und Islam, sondern im Wunsch nach Verständigung und friedlicher Koexistenz. Mit der räumlich-zeitlichen Ausdehnung der Sikh-Bewegung und dem damit einhergehenden Strukturwandel war ein zunehmendes Gewicht und Eigenprofil der Sikhs im sozial-kulturellen Gefüge der nordindischen Gesellschaft verbunden, was zu Reaktionen führte, denen sich die Sikhs aktiv entgegenstellten. Ein substantieller Teil der Gemeinschaft legte zur Bewahrung der eigenen Identität in sich verändernden sozial-kulturellen Kontexten Wert auf eine verstärkte Differenz zuerst gegenüber dem zunehmend als Feindbild wahrgenommenen Islam und später auch gegenüber dem Hinduismus, während ein anderer Teil der Gemeinschaft weiterhin keinen Wert auf eine derartige Abgrenzung legte. Diese Prozesse – ersterer z.T. in einem prämodernen Umfeld – lassen sich als Wiederverankerungsversuche einer sich bedroht fühlenden sozialen Gruppe verstehen und waren jeweils mit einer Reinterpretation der eigenen Identität verbunden. Der spezifische Unterschied der Strategien zur Wiederverankerung unter prämodernen bzw. modernen Bedingungen lag in der Art und Weise der Identitätsgenerierung. Erstere bezog sich auf die Gründung einer “Krieger- und Schicksalsgemeinschaft” als Reaktion auf die zunehmende Feindseligkeit, die den Sikhs von seiten der islamischen Moghul-Herrscher entgegenschlug, und führte zu einem neuen Selbstverständnis, das sich vom anfänglichen Selbstverständnis der Sikh-Gemeinschaft erheblich unterschied. Letztere war charakterisiert durch die Projektion der eigenen Identität in den Raum, um so die von der britischen Kolonialmacht aus Eigeninteresse zusätzlich geförderte

Abgrenzung der Khalsa gegenüber Hinduismus und Islam aufrechtzuerhalten und so den Anspruch auf Eigenständigkeit zu untermauern. Die räumliche Beziehung war dabei nicht traditional gefasst, sondern auf der Basis traditionaler Komponenten als Gegenentwurf zur Moderne gedacht. Diese Entwicklung war geprägt durch die sich abzeichnende Teilung Britisch-Indiens in zwei territorial definierte Nationalstaaten. Als Angst vor Verlust kam durch die Stilisierung des Panjab zur Heimat der Sikhs unter Berufung auf die Geschichte zu einem Versuch der kollektiven Wiederverankerung. Doch die Realität erwies sich als zu komplex, um ihr mit der Beschwörung eines einheitlichen Zusammengehörigkeitsgefühls der Sikhs einen neuen Stempel aufdrücken zu können. Die bereits unter vormodernen Bedingungen heterogene Sikh-Bewegung wurde durch den Einfluss der Moderne in sozial-kultureller Hinsicht noch komplexer und fragmentierter, sodass die Verbindung von Religion und Raumbezug diese Strukturen nicht zu überdecken vermochte.

Nachdem sich die Phase der Anarchie und des Chaos im Panjab seit Beginn der 90er Jahre wieder gelegt hat, wäre es von grossem Interesse, die Strategien zur Normalisierung und Befriedung der Lage, ihre Folgen für die betroffenen Akteure und die Veränderungen im sozial-kulturellen Kontext einer genaueren Analyse zu unterziehen, um so Rückschlüsse auf die Stabilität des Panjab ziehen zu können. Bezüglich der Identitätsthematik stellt sich zudem die Frage, ob das Verharren in den althergebrachten Identitätsmustern und ihrer Verbindung mit dem Raum unter den Bedingungen der Moderne eine erfolgversprechende Strategie darstellt oder ob der damit verbundene Mangel an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an den sozial-kulturellen Kontext eine produktive Auseinandersetzung der Sikhs und natürlich insbesondere der Angehörigen der Khalsa mit den Herausforderungen der Gegenwart verhindert. Aufgrund der bisherigen Beobachtungen ist eher von letzterem auszugehen.

Literatur

- AKBAR, M.J.
1988 *India: The Siege Within—Challenges to a Nation's Unity*. UBS Publishers' Distributors, New Delhi.
- AUFHAUER, E.; GIFFINGER, Rudolf; HATZ, Gerhard
1989 *Regionalwissenschaftliche Forschung: Fragestellungen einer empirischen Disziplin*. Mitteilungen des Arbeitskreises für Regionalforschung Vol 19. Eigenverlag Arbeitskreis Regionalforschung, Wien.
- BERDING, Helmut (Hrsg.)
1994 *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität – Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit 2*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.
- BÖCK Monika; RAO Aparna
1995 Aspekte der Gesellschaftskultur Indiens: Kasten und Stämme. In: ROTHERMUND 1995: pp. 112-133.
- BOHLE, Hans-Georg
1989 20 Jahre 'Grüne Revolution' in Indien. In: *Geographische Rundschau*, Februar 2/1989: pp. 91-98.
- BOYD, Andrew
1991 *An Atlas of World Affairs*. Routledge, London.
- BRONGER, Dirk
1996 *Indien – Grösste Demokratie der Welt zwischen Kastenwesen und Armut*. Perthes Länderprofile, Perthes Verlag, Gotha.
- DALMIA, Vasudha; STIETENCRON, Heinrich von (Hrsg.)
1995 *Representing Hinduism – The Construction of Religious Traditions and National Identity*. Delhi/ London.
- DESCHAMPS, Jean-Claude; DEVOS, Thierry
1998 Regarding the Relationship between Social Identity and Personal Identity. In: WORCHEL; MORALES; PAEZ; DESCHAMPS: pp. 1-12.
- EFFENBERG, Christine
1984 *Die politische Stellung der Sikhs innerhalb der indischen Nationalbewegung 1935-1947*. Steiner Verlag, Stuttgart.
- GIDDENS, Anthony
1991 *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press, Cambridge.
- 1995a *Konstitution der Gesellschaft*. 3.Auflage. Campus Verlag, Frankfurt a.M.
- 1995b *Konsequenzen der Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.

- GREWAL, Jagtar Singh
 1990 The Sikhs of the Punjab. *The New Cambridge History of India*, Bd.II-3. Cambridge University Press, Cambridge.
- HARD, Gerhard
 1996 Zur Theorie und Empirie des 'Regionalbewusstseins' – Anmerkungen zur Habilitationsschrift von Jürgen Pohl. In: *Geographische Zeitschrift* 84. Jg, Heft 1 1996: pp. 55-61.
- JONES, Kenneth.W.
 1989 *Socio-religious Reform Movements in British India*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KAUR, Rajinder
 1998 Of Identities, Integration and Nationality Question. In: SINGH, Gopal 1998: pp. 3-56.
- KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dietmar (Hrsg.)
 1985 *Regionale Tradition in Südasiens*. Steiner Verlag, Stuttgart.
- KULKE, Hermann; ROTHERMUND, Dieter
 1998 *Geschichte Indiens von der Induskultur bis heute*. Beck, München.
- LALLI, M.
 1989 Ortsbezogene Identität als Forschungsproblem der Psychologie. In: AUFHAUER, E.; GIFFINGER, Rudolf; HATZ, Gerhard 1989: *Regionalwissenschaftliche Forschung: Fragestellungen einer empirischen Disziplin*. pp. 426-438.
- LEGGEWIE, Claus
 1994 Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle Gesellschaft. In: BERDING 1994: pp. 46-65.
- MEUSBURGER, Peter (Hrsg.)
 1999 *Handlungszentrierte Sozialgeographie – Benno Werlens Entwurf in kritischer Diskussion*. Erdkundliches Wissen, Band 130. Steiner Verlag, Stuttgart.
- MICHAELS, Axel
 1998 *Der Hinduismus – Geschichte und Gegenwart*. Beck, München.
- MIKOS, Lothar
 1998 Erinnerung, Populärkultur und Lebensentwurf – Identität in der multimedialen Gesellschaft. In: *Medien Praktisch*, Heft 1, 1998: pp. 4-8 (vergriffen); siehe auch <http://www.gep.de/medienpraktisch/amedienp/mp1-99/1-99miko.htm> (entnommen 17.7.2000, 19.25).
- MCLEOD, William Hewat
 1989 *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*. Claredon Press, Oxford.

- MOSER, Rupert (Hrsg.)
2000 *Die Bedeutung des Ethnischen im Zeitalter der Globalisierung*. Verlag Paul Haupt, Bern, Stuttgart, Wien.
- RENNER, Erich (Hrsg.)
1996 *Regionalismus*. Tagungsbericht zum ASG-Symposium, 8. September 1995, anlässlich der SANW-Jahresversammlung 1995. St.Gallen.
- REUBER, Paul
1993 *Heimat in der Grossstadt – Eine sozialgeographische Studie zu Raumbezug und Entstehung von Ortsbindung am Beispiel Kölns und seiner Stadtviertel*. Kölner Geographische Arbeiten Band 58, Köln.
- ROTHERMUND, Dietmar (Hrsg.)
1995 *Indien – Kultur, Geschichte, Politik, Wirtschaft, Umwelt – Ein Handbuch*. Beck, München.
- SCHERRER, Christian P.
2000 Ethno-Nationalismus als globales Phänomen”. In: MOSER 2000: pp. 17-90.
- SEDLACEK, Peter; WERLEN, Benno
1998 *Texte zur handlungstheoretischen Geographie*. Band 18/1998, Selbstverlag, Universität Jena.
- SHARMA, Satish K.
1998 Social Structure, Religious Pluralism and Violence in Punjab (Historical Roots). In: SINGH, Gopal 1998: pp. 321-355.
- SINGH, Gopal (Hrsg.)
1994 *Punjab—Past, Present and Future*. Ajarta Press, Delhi.
- SINGH, Harjinder
1977 *Caste among Non-Hindus in India*. National Publishing House, Delhi.
- STUKENBERG, Marla
1995a *Die Sikhs – Religion, Geschichte, Politik*. Beck, München.
1995b Die Sikhs. In: ROTHERMUND 1995: 199-210.
- WÄLTJ, Samuel; WERLEN, Benno (Hrsg.)
1995 *Kulturen und Raum – Theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien*. Rüegger Verlag, Zürich.
- WEICHHART, Peter
1990 *Raumbezogene Identität*. Erdkundliches Wissen, Heft 102. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
1995 Das Forschungsfeld ‘Raumbezogene Identität’: Koexistenz rivalisierender Paradigmen? In: RENNER 1996: pp. 53-70.

- 1999 Die Räume zwischen den Welten und die Welt der Räume. In: MEUSBURGER, Peter 1999: pp. 67-94.
- WERLEN, Benno
- 1993a Identität und Raum. Regionalismus und Nationalismus. In: *Soziographie – Blätter des Forschungskomitees 'Soziographie' der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie* Nr. 7: pp. 39-73.
- 1993b Handlungs- und Raummodelle in sozialgeographischer Forschung und Praxis. In: *Geographica Helvetica*, 45. Heft 12: pp. 724-729.
- 1995a *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen Band 1: Zur Ontologie von Gesellschaft und Raum*. Erdkundliches Wissen, Heft 116. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- 1995b Von der Regionalgeographie zur Sozial-/Kulturgeographie alltäglicher Regionalisierung. In: WÄLTJ; WERLEN 1995: pp. 65-87.
- 1997 *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen Band 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung*. Erdkundliches Wissen, Heft 119. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.
- 2000 *Sozialgeographie – Eine Einführung*. Verlag Haupt, Bern.
- WORCHEL, S.; MORALES, J.F.; PAEZ, D.; DESCHAMPS, J-C.
- 1998 *Social Identity - International Perspectives*. Sage Publications, London.