3. Zwischen kultureller Identität und religiöser Segregation

Dass früher das Zusammenleben der Menschen in Ladakh nicht zuletzt auch über die gegenwärtig erfahrbaren religiösen Unterschiede hinweg ein harmonisches gewesen sei – darin scheinen sich alle Ladakhi einig zu sein. Und dieses ›Früher‹ fällt noch in den Erfahrungsraum der Interviewten: Es handelt sich um eine biographisch wahrgenommene Realität, die vor den Ende der 1980er Jahre einsetzenden Bemühungen der Ladakh Buddhist Association (LBA) lag, in denen diese die religiöse Auseinandersetzung im Kampf um eine erweiterte Unabhängigkeit Ladakhs instrumentalisierte. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen bestand nicht nur in der Einrichtung des bereits erwähnten Hill Councils, des ›Ladakh Autonomous Hill Development Council‹ (LAHDC), durch die Regierung des Bundesstaates Jammu und Kashmir; etabliert wurde auch ein System der Abgrenzung der buddhistischen und muslimischen Religionsgemeinschaften gegeneinander. Diese Segregation äußert sich nicht nur darin, dass im Leh-District, dem ›oberen Ladakh‹, den Repräsentanten der Muslime im Rahmen der Wahl des Hill Councils wahlunabhängige Minderheitensitze zugestanden werden, womit politisch dokumentiert wird, dass eine Benachteiligung berücksichtigt werden muss, deren Grund in der Religionszugehörigkeit liegt. Die Segregation von Buddhisten und Muslimen äußert sich darüber hinaus auch und für jeden nachvollziehbar in Alltagspraktiken. So spielte in nahezu allen Interviews und Gesprächen der Sachverhalt der interreligiösen Heirat eine Rolle. Während früher Heiraten zwischen Muslimen und Buddhisten für die beteiligten Familien problemlos möglich gewesen seien, gilt es heute als nahezu unmöglich, Ehen über die Religionsgrenzen hinweg einzugehen. Zumindest gilt dies für das Territorium Ladakhs: Die Möglichkeit solcher in Ladakh nicht akzeptierter Ehen ist an die Flucht der künftigen Eheleute gebunden, die dann außerhalb Ladakhs heiraten.

Die interreligiöse Heirat ist dabei als Indikator für die erfahrbare Tiefe der religiösen Spaltung deshalb besonders bedeutsam, weil sie diese noch auf der Ebene (familial eingebundener, aber doch auch) individueller Beziehungen deutlich macht. Man befürchtet die Konversion Einzelner (besonders der Ehefrauen) und einen personellen Zuwachs der anderen Religionsgemeinschaft durch die in dieser Ehe geborenen Kinder. Die religiöse Segregation stellt sich hier nicht als eine der Glaubensunterschiede oder eines gesellschaftlichen Einflusses dar, sondern als eine messbare Größe, für die jedes Individuum bedeutsam erscheint. Jede Heirat und jede religiöse Konversion wird damit zu einem Ereignis, an dem die politischen Fronten zwischen Buddhisten und Muslimen aufbrechen können.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Umgekehrt formuliert: Nur dort, wo auf eine strikte Trennung der Religionsgemeinschaften geachtet wird, erscheint eine Vermeidung von immer möglichen Auseinandersetzungen – und damit die Vorstellung einer Gemeinsamkeit der Ladakhi – möglich.

Es ergibt sich das Bild einer zumindest potentiell immer bedrohten Einheit der Ladakhi. Wenn die religiöse Segregation, die möglichst ohne Überschneidung stattfindende Abgrenzung der Religionsgemeinschaften voneinander, die Voraussetzung dafür sein soll, dass weiterhin von einer Einheit Ladakhs gesprochen werden kann, dann wird man sich fragen können, worin denn diese Einheit des Getrennten bestehen soll. Wenn an dieser Stelle auf den Kulturbegriff, die Einheit der ladakhischen Kultur, zurückgegriffen wird, dann muss diese Einheit unabhängig von den Religionszugehörigkeiten und zugleich als deren Segregation umfassend, dargestellt werden. Die gemeinsame ›Kultur‹ Ladakhs muss also diskursiv als etwas dargestellt werden, das von religiösen Unterschieden nicht tangiert wird. Zugleich ist aber nicht zu übersehen, dass die religiöse Segregation nicht auf einen freiwilligen und harmonischen Konsens der Religionsgemeinschaften zurückgeführt werden kann: Sie stellt vielmehr das Ergebnis hegemonialer Bestrebungen der LBA dar. Als Repräsentationsorgan der Buddhisten in Ladakh erhob sie – in den erwähnten Auseinandersetzungen durchaus auch gewaltsam – den Anspruch, alle Ladakhi zu repräsentieren. Dieser Anspruch mag vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzungen als widersinnig erscheinen: Denn immerhin zielten diese auf die Zurückweisung des Einflusses der Muslime, der als solcher als für die Buddhisten gefährlich dargestellt wurde. Die Strategie der LBA zielte auf den Ausschluss dieses Einflusses. Und man kann das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen durchaus so bestimmen, dass die Muslime nur als Ausgeschlossene in die Einheit Ladakhs einbezogen werden.

Wenn also von der kulturellen Einheit der Ladakhi gesprochen werden soll, dann geht es nicht nur um die Frage des Verhältnisses von ›Kultur‹ und religiöser Segregation. Ebenso bedeutsam erscheinen die Machtimplikationen in der diskursiven Bearbeitung dieses Verhältnisses. Die religiöse Segregation bezeichnet nicht nur die Bedingung einer darüber ermöglichten kulturellen Einheit. Sie wird zugleich als Ergebnis einer hegemonialen Durchsetzung gesehen werden müssen, mit der die LBA ihren Alleinvertretungsanspruch einer einheitlichen ladakhischen Kultur durchsetzen will. Genau dieser Machtaspekt muss aber diskursiv so bearbeitet werden, dass er nicht selbst wiederum zum Sprengsatz für die Rede von einer kulturellen Einheit wird. Deren Möglichkeit darf also nicht selbst als erzwungene erscheinen. Die religiöse Segregation muss – soll die Rede von einer kulturellen Einheit überhaupt einen Sinn machen – also als Bedingung einer gemeinsamen Identität erscheinen. Sie muss akzeptiert werden; sie darf nicht selbst wiederum als

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Herrschaftsinstrument, als hegemoniale Strategie der LBA, als Repräsentantin der Buddhisten gesehen werden. Dass die diskursive Bearbeitung dieses Problems dabei jeweils unterschiedlich erfolgen dürfte, liegt nahe. Von buddhistischer Seite wird es darauf ankommen, die eigene hegemoniale Strategie dadurch zu relativieren, dass die Einheit von Buddhismus und ladakhischer Kultur betont wird – einer Kultur, in der auch andere Religionen toleriert werden, die aber nicht den Anspruch erheben können, das Ganze dieser Kultur zu repräsentieren. Zugleich wird man diesen politischen Repräsentationsanspruch mit einer buddhistischen Spiritualität vereinbaren müssen, für die die Einrichtung der sozialen Dinge gerade nicht im Zentrum steht. Von muslimischer Seite dürften diskursive Relativierungen dieses hegemonialen Anspruchs zu erwarten sein, die eine alleinige buddhistische Identität Ladakhs in Frage stellen. Andererseits wird man – aufgrund der hegemonialen Situation – davon ausgehen können, dass kaum ein Anspruch auf Gleichrangigkeit erhoben werden dürfte. Denn das würde bedeuten, die angestrebte und betonte Einheit der Kultur dem dann drohenden Streit unterschiedlicher Religionsgemeinschaften um einen alleinigen Vertretungsanspruch zu opfern. Es würde dann unabweisbar die Frage der ›wirklichen‹ Einheit gestellt; und dies würde angesichts der gegebenen Umstände aus einer unterlegenen Situation, der des nur über den Ausschluss in die Kultur Eingeschlossenen, erfolgen.

Wenn die bisherige Behauptung einer hegemonialen Situation und die Vermutung zutreffen, dass von beiden Seiten deren Aufrechterhaltung letztlich an diskursiven Strategien hängt, die Hegemonie dadurch zu bestätigen, dass man sie – über die religiöse Segregation und eine davon unabhängig erscheinende Einheit – affirmiert, wenn sich also kulturelle, religiöse und politische Diskursstrategien kreuzen, dann dürften die Vertreter der jeweiligen religiösen Fraktionen prominente Adressen bilden, an denen sich die entsprechenden Strategien beobachten lassen. Dass die entsprechenden Strategien und damit eine performative Erzeugung der differentiellen Einheit von Hegemonie und kultureller Einheit notwendig sind, impliziert dabei zugleich, dass auch die diskursiven Artikulationen der jeweiligen Repräsentanten gerade nicht einfach auf eine vorgängige Position bzw. soziale Funktion zurückgerechnet werden können. Die performative Bearbeitung einer zugleich notwendigen wie unmöglich aufzulösenden diskursiven Matrix wird dabei immer schon die Vorstellung der bloßen Verlautbarung einer vorab durch die jeweilige religiöse Zugehörigkeit festgelegten Position durchkreuzen.

Die diskursanalytisch bearbeiteten Leitfadeninterviews, auf die sich die folgende Darstellung stützt, wurden geführt mit Tondup Tsewang, dem Präsidenten der LBA, mit Ashraf Ali Barchapa, dem Vorsitzenden der Anjuman al Imamiya (Shia) und Saif Du-Din, Vorsitzender der Anjuman Moin-ul-Islam (Sunni) sowie mit Shafi Lassu, einem ehemaligen

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vorsitzenden der Sunni-Anjuman und Abgeordneten im Hill Council, und Abdul Ghani Sheikh, einem lokalen muslimischen Historiker, auf dessen Initiative der Bau des Central Asian Museum in Leh (CAML) zurückgeht.

Für die Darstellung des diskursiven Feldes selbst, in dem die Frage des Verhältnisses von kultureller Einheit und religiöser Segregation, von hegemonialer Repräsentation und partikularer Randständigkeit verhandelt wird, bietet es sich an, mit Figuren der Gegenstandskonstitution und Positionierung zu beginnen, in denen sich der hegemoniale Anspruch der LBA artikuliert, alle Ladakhi zu repräsentieren. Ein solcher Anspruch wird immer auch den anderen einen partikularen Ort zuweisen, dessen Inklusion in das Allgemeine an bestimmte Bedingungen gebunden ist (3.1). Im Anschluss daran werden jene diskursiven Strategien thematisiert, über die sich Sunni und Shia zu diesem hegemonialen Anspruch positionieren und auf ihre Weise das Verhältnis von Kultur und Religion, von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit, von Ein- und Ausschluss artikulieren (3.2). Während diese Strategien bemüht erscheinen, die Bedeutsamkeit der eigenen Religion für die kulturelle Einheit Ladakhs zu relativieren und damit die Segregation letztlich zu affirmieren, zeigen sich etwa mit dem Projekt des CAML kulturell situierte Einsätze, die – vermittelt über die historische Vergewisserung – die Bedeutsamkeit aller Religionen für die kulturelle Identität Ladakhs anzugeben versuchen. Dabei zeigt sich, dass genau dieser kulturpolitische Einsatz, der nicht zuletzt die Position muslimischer Religionen zu stärken beabsichtigt, auf innere Widerstände in der Muslim-Gemeinde stößt, die die Bedeutsamkeit der eigenen religiösen Vorschriften gegen eine ›moderne‹ Identitätspolitik setzen (3.3). Abschließend soll dann zu zeigen versucht werden, wie sich die diskursive Bearbeitung der Hegemonieproblematik noch in den Bereich der politischen Repräsentation im Hill Council hinein verlängert – also jenen Bereich, in dem die hegemonialen Konflikte zwischen den Religionen in einer anderen ›Logik‹, jener von Wahlen und politischem Mandat, aufgehoben werden sollten. Die politische Repräsentation scheint einerseits die buddhistischen Hegemonieansprüche zu reproduzieren, andererseits wirft sie die Frage nach einer adäquaten Repräsentation unterschiedlicher muslimischer Minderheiten auf (3.4).[1]

1 Methodisch ist mit Blick auf die folgende Darstellung selbstverständlich zu berücksichtigen, dass eine Diskursanalyse von Artikulationen formal herausgehobener Repräsentanten beteiligter Organisationen selbst keinen repräsentativen Anspruch erheben kann. Selbstverständlich ist dies schon vor dem Hintergrund des methodischen Zugriffs, dessen Vorannahme darin besteht, dass Gegenstände und Positionen nicht vorab gegeben sind, sondern in einem problematischen Feld und jenseits der logischen Persistenz eines

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.1 Die partikulare Repräsentation des Ganzen: Der Hegemonieanspruch der LBA[2]

»The Ladakh Buddhist Association, it represented the people of Ladakh, especially the buddhist community of Ladakh«. Zwar repräsentiert die LBA seit ihrer Gründung die Buddhisten in Ladakh: Sie beansprucht damit, im Namen einer religiös definierten Gemeinschaft zu sprechen. Gleichzeitig wird dieser Repräsentationsanspruch aber auch auf alle Ladakhi ausgedehnt – also auch auf Ladakhi, die keine Buddhisten sind. Die LBA spricht im Namen aller Ladakhi und dies betrifft nicht nur eine religiöse Gruppierung unter anderen, die als partikulare einen übergreifenden kulturellen Anspruch erhebt. Mit Blick auf den Leh-Distrikt ließe sich ein solcher Anspruch vielleicht noch mit den zahlenmäßigen Mehrheitsverhältnissen rechtfertigen: Hier rechnet man mit etwa 80 % Buddhisten und 20 % Muslimen. Doch selbst eine solche Rechtfertigung über ein Mehrheitsverhältnis bliebe ein bloßer Anspruch: Ihr Problem bestünde darin, dass die postulierte Alleinvertretung dann immer noch – qua Verhältnis – deutlich machen würde, dass es sich um ein Machtverhältnis der Mehrheit gegenüber der Minderheit handelt. Der allgemeine Vertretungsanspruch der LBA geht jedoch über das obere Ladakh hinaus: Er umgreift auch noch das untere Ladakh, den Kargil-District, in dem die Mehrheitsverhältnisse fast spiegelbildlich verkehrt liegen. Obwohl zum Kargil-District die (dünn besiedelte) buddhistische Region Zanskar gehört, rechnet man für diesen District mit einer muslimischen Mehrheit von etwa 80 %. Der Alleinvertretungsanspruch, den

vorgängigen rationalen Subjekts performativ erzeugt werden müssen. Kritisch könnte man an dieser Stelle auch betonen, dass der Mythos repräsentativer Ergebnisse in den Sozialwissenschaften davon lebt, dass die Problematizität des Gegenstandes und die Verschiebung von Sprecherpositionen im Diskurs zugunsten einer unterstellten Eindeutigkeit und einer selbsttransparenten und vorgängigen Subjektivität abgeblendet werden müssen. Die erwähnte Vorannahme der Diskursanalyse berücksichtigt demgegenüber die Fluidität, die Fragilität und Verschiebung hervorgebrachter Bedeutungen und der damit einhergehenden Positionierungen, die auch den Anspruch angeht, als Repräsentant im Namen von anderen, den Repräsentierten, zu sprechen. Auch dieser Anspruch ist nur als eine diskursive Artikulation zu betrachten und nicht etwa als ›direkter‹ Ausdruck der repräsentierten Institutionen oder Organisationen zu verstehen.

2 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Diskursanalyse des Leitfadeninterviews mit Tondup Tsewang, das im Sommer 2014 geführt wurde. Anzumerken ist, dass alle in diesem Band aufgerufenen Interview-Zitate der Transkription folgen. Dies bedeutet, dass auch grammatikalische Fehler oder semantische Uneindeutigkeiten ebenso wie unvollständige Sätze o.Ä. beibehalten wurden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die LBA für Ladakh und dessen kulturelle Identität erhebt, schreibt damit nicht nur den Muslimen (und somit einer anderen religiösen Gruppierung) einen nur partikularen Status zu; er kümmert sich auch nicht um zahlenmäßige Bevölkerungsanteile. Obwohl selbst nur eine religiöse Gruppierung, sollen die Religionszugehörigkeit der anderen wie auch Bevölkerungsanteile (und damit die eigene Minderheitenposition in verschiedenen Regionen) keine Bedeutung für den eigenen Anspruch auf die Repräsentation der Einheit Ladakhs und der ladakhischen Identität haben.

Um einen solchen (unmöglichen) universalen Repräsentationsanspruch diskursiv als möglich und einsehbar hervorzubringen, kann man einerseits auf die Präsenz der LBA in allen Orten Ladakhs verweisen: Eine solche Strategie zielt darauf, die organisatorische Präsenz in den Vordergrund zu rücken und damit gleichzeitig die jeweiligen Mehrheitsverhältnisse zwischen den Religionsgruppen in den Hintergrund treten zu lassen. Dennoch wird man gleichzeitig versuchen müssen, diesen Gruppen doch einen Ort zuzuweisen, von dem her sie (mit Blick auf das Allgemeine) ihre Stimme erheben können. Der Hegemonieanspruch der LBA richtet sich dann darauf, noch die Bedingungen dieser Mitsprache zu regulieren, was wiederum nur möglich ist, wenn man für sich selbst die Position eines wahren Repräsentanten Ladakhs reklamiert. Eine solche Positionierung impliziert letztlich auch die Beanspruchung einer Autorisierung, in deren Namen politische Entwicklungen und Entscheidungen geprüft und beurteilt werden können. In diesem Sinne stünde die LBA als Vertreterin des wahren Ladakh nicht nur (als Religion) über den anderen Religionen, sondern auch (als politischer Akteur) über den politischen Auseinandersetzungen. Den entsprechenden diskursiven Einsätzen und Strategien soll nun nachgegangen werden.

3.1.1 Die Vermessung des identitätspolitischen Raums

Die Satzung der LBA sieht vor, dass alle männlichen und weiblichen Buddhisten, die das 18. Lebensjahr erreicht haben, die Mitgliedschaft der LBA erwerben: »*And as per the constitution of Ladakh Buddhist Association every Buddhist over 18 years is deemed to be with the members of LBA. As per the constitution, you know*«. Qua Satzung ist die Mitgliedschaft in der LBA kein Akt freier Entscheidung, sondern folgt einer bestimmten Automatik, in der formale Mitgliedsanträge sich erübrigen. Die LBA kann damit den Anspruch erheben, für alle Buddhisten in Ladakh zu sprechen. Und dieser Anspruch übergreift auch die Klöster: Mönche und Nonnen, aber auch höhere Würdenträger in den Klöstern bilden einen Teil der von der LBA vertretenen Buddhisten – soweit sie ladakhischer Herkunft sind. »*And that includes the Sangha also. Sangha*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

means the monks because they are Buddhists and locals, see the Rinpoches, you see«. Zwar wird man beide Bereiche, den der Laien und den der Klöster, trennen müssen, da für beide unterschiedliche Regeln und Bindungen gelten. Und man kann in diesem Zusammenhang die Ladakh Gonpa Association (LGA) als eine »separate unit« der LBA betrachten, der aufgrund der Besonderheit des Klosterlebens eine relative Eigenständigkeit zukommt. *»So you know, issues related to the Sangha, so we don't normally intervene to all this Sangha. So we let them decide«*.

Die satzungsmäßig verbürgte und quasi natürliche Mitgliedschaft aller Buddhisten in der LBA mag einerseits den allgemeinen Anspruch, alle Buddhisten Ladakhs zu repräsentieren, plausibel machen. Diese Form der Mitgliedschaft erlaubt zudem eine Bestimmtheit des Auftretens der Repräsentanten, die sich nicht noch einmal der Meinung der Basis stellen müssen. Andererseits erklärt aber auch diese Form der Mitgliedschaft aller buddhistischen Ladakhi in der LBA noch nicht, warum diese den Anspruch auf eine Repräsentation der Gesamtbevölkerung erheben kann: »All members? You know the whole population is involved in it«. Die quasi natürliche Mitgliederrekrutierung reicht hier nicht aus, um diesen Anspruch zu belegen. Und an dieser Stelle greift nun der Verweis auf die Organisationsform der LBA, die nicht mehr nur auf die buddhistische Identität, sondern auf einen Repräsentationsanspruch setzt, dessen unterste Ebene in der Vertretung dörflicher Angelegenheiten besteht. Ein solcher Repräsentationsanspruch steht dabei allerdings vor dem Problem der jeweiligen Mehrheitsverhältnisse im Dorf. Wenn es dort nur wenige Buddhisten gibt, mit welchem Anspruch können sie dann das gesamte Dorf repräsentieren und damit die zahlenmäßige Mehrheit etwa der Muslime übergehen?

Die organisatorische Basis der LBA wird durch 400 auf Dorfebene bestimmten ›general council members‹ (GMC) geschaffen, die jeweils 345 Mitglieder repräsentieren sollen. Aus diesen 400 gewählten Mitgliedern wird wiederum ein ›central working executive commitee‹ von 60 Personen gebildet. Dieses Komitee wählt den (ehrenamtlich arbeitenden) Führungsstab der LBA und bestimmt über die Besetzung von Verwaltungspositionen. Im vorliegenden Zusammenhang – der Frage nach der Möglichkeit eines allgemeinen Vertretungsanspruchs – erscheint die lokale Ebene bedeutsam: die Bestimmung von 400 Repräsentanten, die für jeweils 345 Mitglieder stehen sollen. Zugleich sollen sie damit auch die gesamte erwachsene Dorfbevölkerung im oberen und unteren Ladakh repräsentieren, deren Zahl im Interview mit ca. 200.000 angegeben wird. Eine einfache Gegenrechnung zeigt nun aber, dass in der angegebenen Vertretungsrelation 400 Vertreter allenfalls 138.000 Personen vertreten können. Der Anspruch einer allgemeinen Vertretung könnte schon auf dieser banalen Ebene in Frage gestellt werden. Sicher könnte man an dieser Stelle darauf verweisen, dass sich der Schlüssel von 1:345 für die

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dörfer nicht genau umsetzen lässt, aber dass sich immer ein Ausgleich finden dürfte, der allzu starke Verzerrungen verhindert. Es mag Dörfer geben, die, wenn sie denn mehr als 1000 buddhistische Einwohner haben, drei Delegierte entsenden. »*Supposing we have then one thousand population in a village where we can very easily have three members*«. In solchen Fällen werden neben dem ›head of the village‹ auch noch andere Delegierte benannt. Es kann aber auch Dörfer geben, in denen das Quorum von 345 Buddhisten nicht erreicht wird. Damit nun auch diese Dörfer in der LBA repräsentiert werden, stellen sie ebenfalls ein ›council member‹. »*That could be a small, let's say a village where the population could be more or less than 300, but then we have to have a general council member out of that school, I mean the village*«. Es wird angedeutet, dass die Bestimmung von Repräsentanten auch in Dörfern stattfindet, in denen nur ganz wenige (vielleicht auch gar keine) Buddhisten leben. Ein Vertreter steht dann vielleicht für mehrere Dörfer, in denen kaum Buddhisten leben, aber sein Anspruch besteht schon darin, auch diese Dörfer zu repräsentieren.

Der Repräsentationsanspruch löst sich auf diese Weise von den Mehrheitsverhältnissen zwischen den Religionen in den jeweiligen Dörfern. Die buddhistischen Repräsentanten repräsentieren auch dann die Dorfbevölkerung, wenn diese Dörfer nahezu ausschließlich aus Muslimen bestehen: Sie fallen in den Zuständigkeitsbereich der LBA, die damit beanspruchen kann, auch in ihrem Namen zu sprechen. Ein solcher Anspruch lebt dabei nicht zuletzt auch davon, dass die Muslime nicht über eine derartige Organisation und die ihr entsprechende identitätspolitische Vermessung des Territoriums Ladakhs verfügen. Zugleich aber bleibt dieser Anspruch prekär, weil gerade auf Ortsebene sichtbar wird, dass die Vertreter der LBA sich anmaßen, auch dort im Namen aller Dorfmitglieder zu sprechen, wo deren muslimische Mehrheit sie gerade nicht gewählt hat. Es stellt sich dann das Problem ihrer politischen Exklusion und damit – aus der Perspektive der LBA – die Frage, auf welche Weise Vertreter der Muslime mit einer eigenen Stimme sprechen können. Die diskursive Bearbeitung dieses Problems verlangt einerseits, den Muslimen und ihren Vertretern einen Ort zu geben, an dem sie gehört werden können; andererseits aber darf dieser Ort nicht so beschaffen sein, dass der allgemeine und überlegene Vertretungsanspruch der LBA in Frage gestellt wird, dass also gleichrangige Parteien aufeinandertreffen. Im analysierten Interview besteht die diskursive Strategie darin, die LBA als eine Plattform zu figurieren, auf der allgemeine, die Einheit Ladakhs betreffende Probleme auch von muslimischen Repräsentanten eingebracht und diskutiert werden können. Ausgeschlossen sollen dabei religiös motivierte Problemstellungen sein.

Die Vorstellung, dass die LBA eine Plattform oder einen Ort bereitstellt, an dem über allgemeine Probleme Ladakhs verhandelt werden

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kann, impliziert einen anderen Begriff der zu repräsentierenden Ganzheit Ladakhs. Die Allgemeinheit ist hier eine der zu verhandelnden Probleme: Diese müssen alle Ladakhi berühren oder das Ganze Ladakhs betreffen. In diesem Fall geht es weniger um eine direkte Repräsentation Ladakhs durch eine Organisation. Es scheint eher die Allgemeinheit der verhandelten Problemstellungen zu sein, in der die Einheit Ladakhs repräsentiert wird. Und diese Probleme und entsprechende Lösungsperspektiven können von den unterschiedlichen Gruppierungen in Ladakh: also auch Muslimen vorgebracht werden. Als Plattform, auf der die Angelegenheiten Ladakhs verhandelt werden können, wird die LBA als öffentlicher Raum konzipiert – als die Sicherstellung einer Öffentlichkeit, in der ganz unterschiedliche (politische, ökonomische, soziale) Probleme aufgeworfen und diskutiert werden können. *»It is a public domain – representing the people of Ladakh, especially the Buddhist community. So we have challenges as well. Threads, challenges, risks, you know. Sometimes politically, sometimes social economically, sometimes in all, you know. Because this is a platform for all. In respect of even not only this Buddhist community. Even other communities could come just – if they have a problem relating to Ladakh. And all they could come and just see that our resentments could be redressed«*. Auch kulturelle Fragen (etwa der Sprache oder nach dem Stellenwert der Tradition) können hier diskutiert werden.

Entscheidend ist dabei allerdings nicht nur, dass die Probleme allgemeiner Natur sind und das Leben aller Ladakhi betreffen. Bedeutsam erscheint ebenso, dass die LBA hier in einer doppelten Rolle adressiert wird. Auf der einen Seite übernimmt sie als die Organisation, die den entsprechenden öffentlichen Raum konstituiert, eine überlegene Rolle insofern, als sie letztlich darüber befindet, welche Probleme in ihrer Öffentlichkeit verhandelt werden. Und es sind dies immer Fragestellungen, denen sie – als Repräsentant des Allgemeinen – attestiert, dass sie das allgemeine Wohl Ladakhs betreffen. Spezialprobleme, wie sie sich im Rahmen des Zusammenlebens von Religionsgemeinschaften ergeben, gehören nicht hierher: Dies ist der Ort, an dem die Ausgrenzung des Religiösen mit Blick auf andere exekutiert wird und an dem zugleich die Differenz von Religion und kulturellem Allgemeinen für die eigene Position negiert wird. Zugleich aber werden – auf der anderen Seite – die exkludierten Religionsgemeinschaften im Rahmen der so definierten Öffentlichkeit wieder inkludiert: als etwas, das nicht mit religiöser Identität auftreten darf. Inklusion bedeutet für die Positionierung der LBA dann, dass sie (im Rahmen der von ihr definierten Öffentlichkeit) als ein ›Mitspieler‹ agiert, dem es wie den anderen auch um die Lösung gemeinsamer und alle betreffender Probleme geht.

Die Doppelpositionierung der LBA konstituiert Ladakh als einen öffentlichen Raum, innerhalb dessen die gemeinsamen Probleme bearbeitet

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

werden können. Und sie tut dies zugleich auf eine Weise, in der diese Öffentlichkeit als eine von der LBA gewährte und kontrollierte erscheint. Das öffentliche Forum, das seinen Ort im Rahmen einer von der LBA definierten Allgemeinheit hat, rückt so zwar die Allgemeinheit der Probleme und Fragestellungen ohne Ansehen der Akteure in den Mittelpunkt. Zugleich aber bildet dieses Forum eine indirekte Möglichkeit, den universalen Vertretungsanspruch der LBA erneut zu bekräftigen – durch die Inklusion der gerade von diesem Anspruch Ausgeschlossenen.

Die Doppelpositionierung der LBA als überlegene Urteilsinstanz über das, was als allgemein-ladakhisches Problem gelten soll, und als Partei unter anderen, die um dessen richtige Einschätzung und Lösung ringen, hält aber zugleich die Frage virulent, mit welchem Recht die LBA eine überlegene und verbindliche Urteilsinstanz über das für Ladakh allgemein Wichtige sein kann. Diese Frage ist nicht einfach mit dem Verweis auf den organisatorisch legitimierten Repräsentationsanspruch und auch nicht durch eine vorauszusetzende Autorität für die Bestimmung des Relevanten beantwortet. Mit Blick auf eine allgemeine Relevanz verhandelter Themen lässt sich fragen, wer mit welchem Recht in der Lage sein soll, allgemeine Probleme von speziellen zu unterscheiden und letztere als für die Öffentlichkeit Ladakhs unerheblich zu bestimmen sowie auszuschließen.

Diese Frage stellt sich nicht nur vor dem Hintergrund des Dominanzanspruchs der LBA hinsichtlich der Bestimmung dessen, was in einer interessierten und betroffenen Öffentlichkeit als von allgemeiner Bedeutung eingeschätzt wird. Es stellt sich nicht nur im Hinblick auf die Ausgrenzung religiöser Themen, die als solche nicht buddhistisch rekodierbar sind. Es stellt sich auch vor dem Hintergrund, dass es in Ladakh andere Instanzen wie etwa den Hill Council oder auf Ortsebene das traditionelle Goba-System oder das indische Panchayat gibt. Der Goba ist dabei eine traditionelle, vom Dorf bestimmte Führerfigur, während das Panchayat-System auf einer Wahl beruht, in der zumindest der Idee nach politische Parteien keine Rolle spielen sollen. Der Repräsentationsanspruch der LBA grenzt sich von diesen überkommenen wie aktuellen Formen der politisch definierten Repräsentation ab. Auf Dorfebene werden ihre Mitglieder auf drei Jahre gewählt, wobei die zentrale Figur vor Ort als ›head of the village‹ bezeichnet wird. Aber die Dorfebene kann selbst nicht entscheidend sein für einen allgemeinen Vertretungsanspruch der Ladakhi: Sie wird dies erst durch Gremien, in denen ihre Partikularität aufgehoben ist. Auf dieser Ebene trifft der Alleinvertretungsanspruch der Ladakhi durch die LBA auf eine politische Struktur und Verwaltung, die beansprucht, ebenfalls eine (gewählte) Vertretung Ladakhs zu sein. Auch wenn sich die LBA selbst historisch wie aktuell als politischen Akteur begreift, der etwa die Durchsetzung des Union Territory Status und damit eine politische Autonomisierung Ladakhs anstrebte,

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

so wird doch ein entscheidender Unterschied zur politischen Vertretung Ladakhs etwa durch den Hill Council betont. Dieser Unterschied besteht in der politischen Überparteilichkeit der LBA, während der politische Raum in Ladakh durch die Konkurrenz von Parteien bestimmt ist, die jeweils unterschiedliche Auffassungen über das anzustrebende Wohl Ladakhs haben. Die Überparteilichkeit der LBA zeigt sich darin, dass diese unterschiedlichen Parteien, Strömungen und Administrationen in ihr ein gemeinsames Dach finden. *»But then the LBA is a conglomeration of all the political, the administrative, all you know after all«*. Wie gegenüber den anderen Religionsgemeinschaften wird auch gegenüber politischen Parteien eine herausgehobene Position beansprucht, ein Ort, der über partikularen Bestrebungen steht und diese als solche kenntlich macht. *»But in the LBA we just say, the LBA shouldn't suffer at the cost of any political party. So we come into politics. So we come into confrontation, enter into confrontation with the political party at the government so far as our religion is concerned«*. Es ist die Unabhängigkeit von politischen Parteien und der Sachverhalt, dass erwachsene ladakhische Parteipolitiker, sofern sie Buddhisten sind, automatisch von der LBA repräsentiert werden, die beide der LBA auch Einflussmöglichkeiten im politischen Bereich sichern. Die LBA verfügt über eine breitere, noch die politisch gewählten Vertreter einschließende Machtbasis: über umfassende »human ressources«. Zentral dafür bleibt, dass die LBA ihre parteipolitische Unabhängigkeit wahrt und sich nicht politisch instrumentalisieren lässt. *»But that is different. But as a political party – and all they shouldn't come with the hope of their own political mind being fused in LBA«*. Kooperation mit und Einflussnahme auf den politischen Bereich hängen so an einer politischen Überparteilichkeit, die sich letztlich wiederum aus dem Vertretungsanspruch aller Ladakhi speist.

Die parteipolitische Unabhängigkeit und der Anspruch auf die Repräsentation aller (vor allem buddhistischer) Ladakhi bildet dabei nicht nur ein Insistieren auf einer formal bestimmten Überlegenheitsposition, die auf der Abgrenzung zu partikularen Artikulationen (hier von politischen Parteien) beruht. *»Any party, any party I would say, the whole people won't come under a single political party. Since LBA is representing – they represent the whole people of Ladakh. So whole parties would come under this«*. Wie im Rahmen des Öffentlichkeitsforums wird auch hier der inhaltliche Anspruch auf ein überlegenes Wissen um die allgemeinen Belange Ladakhs erhoben. Nur von der LBA kann ein Wissen um das für Ladakh und die Ladakhi wirklich Wichtige erwartet werden. Die Wahrheit dieses Wissens muss auch hier gegenüber denen vertreten und behauptet werden, die aufgrund ihrer nur partikularen (parteipolitischen) Sichtweise nicht mehr über die Kriterien verfügen, das Wahre vom Falschen, das Allgemeine vom nur Partikularen zu unterscheiden und die damit zu einer Gefahr für das Ganze werden. Damit taucht

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die schon mit Blick auf die Doppelpositionierung der LBA im Rahmen eines öffentlichen Forums, auf dem die Probleme Ladakhs verhandelt werden sollen, aufgeworfene Frage wieder auf: Was begründet den Anspruch auf einen überparteilichen (allgemeinen) und zugleich überlegenen Status der LBA, die sich doch zugleich auch als Akteur auf der politischen Bühne versteht?

Parteien, aber auch etwa NGOs vertreten nicht nur konkret angebbare Bevölkerungsgruppen, sondern eben auch inhaltlich bestimmte Interessen, die unterschiedlich und damit partikular sind. Sie haben nicht das Ganze im Blick, sondern nur bestimmte Interessensgebiete und Projekte. Damit laufen sie Gefahr, falsche Gewichtungen zu setzen oder Entscheidungen über Entwicklungen zu treffen, die für das Ganze schädlich sein könnten. Als Vertretung der gesamten Bevölkerung das Ganze im Blick zu haben und seine Entwicklungen und Gefährdungen aus dieser Position heraus adäquat beurteilen zu können, darin besteht der Anspruch der LBA. Dazu benötigt die LBA selbst keine politische Programmatik oder einen definierten Kriterienkatalog: Es reicht, wenn keine weitreichenden Entscheidungen getroffen werden, ohne dass die LBA als beratende Instanz angerufen wird, gegen deren Empfehlung oder Bedenken nicht gehandelt werden kann. Mag dies im Bereich politischer Entscheidungen eher ein Anspruch auf legitime Interventionen sein, so wird die Rolle einer letzten Instanz im kulturellen Bereich als Tatsache reklamiert. NGOs, hinter deren Projekten immerhin häufig wissenschaftliche Expertisen und internationale Geldgeber stecken, müssen bei der LBA vorstellig werden. *»So, we just intervene. We search and than we advice them, all this. Especially certain issues like the artefact, certain like the religious, you know surveys, objects and all. So that an NGO cannot do it unless the intervention of the LBA. See, we are the deciding factors«*.

Der Anspruch gegenüber partikular verstandenen Akteuren im politischen wie kulturellen Bereich das wahre Interesse des ganzen ladakhischen Volkes zu vertreten, ist nun jedoch nicht nur an die reklamierte Unparteilichkeit gebunden. Ein solcher Anspruch kann zugleich nur erhoben werden, wenn die LBA als Instanz der Repräsentation des ganzen Volkes auch mit dem von ihr Repräsentierten übereinstimmt. Zwischen der LBA und dem von ihr repräsentierten Volk darf es keinen Unterschied geben. Die LBA darf sich nicht gegenüber der Bevölkerung verselbständigen und ihre eigenen Interessen verfolgen; sie darf sich nicht korrumpieren lassen. Anders formuliert: Die LBA kann nur dann als legitime Repräsentantin des gesamten Volkes gelten, wenn sie selbst gegenüber diesem Volk wahrhaftig bleibt. Nur ihre Wahrhaftigkeit als Repräsentantin verbürgt dann die Wahrheit des von ihr Empfohlenen – eine Wahrheit, die an der unterstellten Übereinstimmung mit dem Willen der Repräsentierten hängt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Und es ist diese Problematik einer problematisch bleibenden Übereinstimmung von Repräsentanten und Repräsentierten, die Problematik einer Verselbständigung und eines möglichen Machtmissbrauchs durch die Repräsentanten, mit der diskursiv umgegangen wird. Verwiesen wird darauf, dass eine mögliche Korruption der Repräsentanten durch die Ehrenamtlichkeit ihrer Tätigkeit verhindert wird, dass es keine Mitgliedsbeiträge gibt, die zweckentfremdet werden könnten. Dennoch wird in der LBA mit Geld umgegangen, das etwa aus dem Grund- und Immobilienbesitz stammt. Man kann daher nicht ausschließen, dass einzelne Fälle des Missbrauchs vorkommen können, aber die LBA als ganze, als Organisation und Interessenvertretung des ganzen Volkes kann dies nicht treffen. *»I will say, LBA cannot misuse our power for it's own means ... There could be some elements, that we don't say. I don't say. There could be some elements but as a whole? No, I can say no«*. Zu den Sicherungsmaßnahmen, über die die eigene Wahrhaftigkeit dokumentiert wird, zählt die Sicherung der Transparenz der Geldflüsse innerhalb der Organisation. *»The money flow in, the money flow out, the balance. And that should be audited internally. So, I have constituted an audit committee, internally, of course internally«*. Auch wenn der persönliche Missbrauch von Geldern niemals ganz auszuschließen sein dürfte, so soll dem mit Transparenz und Kontrolle begegnet werden. Zugleich wird eine Kultur der Selbstkritik für den Führungsstab und die Repräsentanten der LBA angeraten: Auch sie können Fehler machen, aber dann sollen diese eingestanden werden.

Transparenz der Organisation und Aufrichtigkeit ihrer Repräsentanten – das sind die Mittel, um die Verselbständigung der LBA gegenüber dem von ihr repräsentierten Volk zu vermeiden. Dabei geht es nicht nur um eine mögliche Entfremdung und Legitimationslücke zwischen Repräsentanten und Repräsentierten um die Abwehr der Vermutung, dass die LBA gar nicht für die von ihr Repräsentierten spricht. Es geht auch und nicht zuletzt darum, dass die Transparenz organisatorischer Prozesse und die Aufrichtigkeit der Repräsentanten ebenfalls den Anspruch legitimieren sollen, dass die LBA auch inhaltlich den Willen und das Interesse des ladakhischen Volkes vertritt. Transparenz und Wahrhaftigkeit sollen die Einheit von Volk und LBA garantieren – und damit zugleich den Anspruch der LBA absichern, im Interesse der von ihr Repräsentierten über wahre Kriterien zu verfügen. Die Vertretung der wahren Interessen und des wahren Wohls des ladakhischen Volkes sowie damit auch der Überlegenheitsanspruch gegenüber anderen, als partikular dargestellten Organisationen und Gruppierungen hängt so letztlich daran, dass Transparenz und Wahrhaftigkeit die immer drohende Legitimations- und Autorisierungslücke zwischen der LBA und dem von ihr vertretenen Volk schließen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.1.2 Die Fallstricke einer religiösen Segregation

Selbst wenn dies möglich sein sollte und die unterstellte Übereinstimmung nicht bloßes Postulat bliebe, ergeben sich weitere Probleme für den proklamierten Überlegenheitsanspruch an einer anderen Front. Dieser Überlegenheitsanspruch beruht darauf, dass die LBA nicht nur als Vertretung der buddhistischen Bevölkerung – und damit als partikular agierender Akteur – angesehen wird. Sie will das ganze Volk repräsentieren, was wiederum nur dann gerechtfertigt erscheint, wenn den anderen Gruppen ihre bloße Partikularität zugeschrieben werden kann. Bisher erschien diese Möglichkeit dadurch gegeben, dass die LBA für sich durch die Organisation eines Repräsentationssystems, in dem andere Akteure auch auf dörflicher Ebene gar nicht vorkommen, ihren Anspruch auf eine allgemeine Vertretung des ganzen Volkes sichert. Durch die Bereitstellung und Kontrolle eines öffentlichen Raumes für die Verhandlung von Problemen, die nach ihren Kriterien die Allgemeinheit betreffen, sollten die als partikulare Interessengruppen ausgeschlossenen Religionsgemeinschaften wieder integriert werden.

Dieses harmonisierende Bild der Integration des Ausgeschlossenen in einen von der LBA kontrollierten Raum lebt nun allerdings davon, dass die Segregation der Religionsgemeinschaften von diesen auch akzeptiert und gelebt wird. Anders formuliert: Es muss einen Selbstausschluss anderer Religionsgemeinschaften von der Vertretung allgemeiner Ladakh-Interessen geben, damit die LBA als Organisation der Buddhisten diesen Raum besetzen kann. Alles scheint an der Aufrechterhaltung der Segregation zu hängen. Es ist demnach nicht einfach mit der Beanspruchung einer allgemeinen Repräsentation des ladakhischen Volkes durch die LBA getan; vielmehr muss zugleich darauf geachtet werden, dass andere religiöse Gruppierungen ihre partikulare Einfriedung nicht in Frage stellen. Diese Problematisierung der religiösen Segregation muss dabei nicht auf der Ebene politischer Auseinandersetzung um die wahre Vertretung der Ladakhi stattfinden; schon alltagspraktische Überschreitungen wie etwa das Eingehen interreligiöser Ehen stellen die Abgrenzung in Frage, auf der die hegemoniale Konstruktion durch die LBA beruht. Dies erklärt einerseits die Bedeutung, die diesen doch eher marginalen Heiraten zugewiesen wird; zum anderen aber – und das ist gerade im vorliegenden Zusammenhang bedeutsam – begibt sich die LBA in den Auseinandersetzungen um die Verhinderung solcher Heiraten selbst auf die Ebene singularisierter Partikularitäten: Hier steht die Aufrechterhaltung der Trennung von Religionsgemeinschaften auf dem Spiel, die Separierung von Buddhisten und Muslimen. Und hier argumentiert die LBA gerade nicht aus der Perspektive des ganzen Volkes, sondern als Religionsgemeinschaft unter anderen. Das Ziel besteht in solchen Fällen in deren Abgrenzung voneinander und nicht in der Demonstration der

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eigenen Überlegenheit als Vertreter eines umfassenden Ganzen. Zwar kann sich die LBA auch hier auf das Interesse des Ganzen berufen, dass gerade dadurch gewährleistet wird, dass Religionsgemeinschaften ihre internen Probleme selbst regeln und diese nicht als allgemeine Probleme Ladakhs bestimmen. Sollten sie dies aber nicht tun, dann müssen sie in ihre Schranken gewiesen und vom Allgemeinen ausgeschlossen werden. Interreligiöse Heiraten oder auch Konversionen betreffen dieses Allgemeine nur insofern, als das Prinzip der religiösen Segregation berührt wird. In diesen Fällen geht es um konkrete Grenzüberschreitungen zwischen den Religionen – und in deren Bearbeitung taucht die LBA immer auch und prominent als religiöser Akteur auf. Sie zeigt sich als Mitspieler in Auseinandersetzungen zwischen den Religionen um deren jeweilige Einflussbereiche.

Die durch das Wirken der LBA im Rahmen der Unruhen nach 1989 durchgesetzte hegemoniale Ordnung, die auf der Segregation der religiösen Gemeinschaften und dem LBA-Anspruch besteht, das Ganze zu repräsentieren, scheint dabei allgemein anerkannt. *»I think, now these days everything is being stabilized and everything, you know, everyone in the community are becoming more understandable«*. In Ladakh selbst scheint ein wechselseitiges Einvernehmen der Religionen zu bestehen; geregelt werden die jeweils eigenen Angelegenheiten, was gleichzeitig bedeutet, dass der Status der Religionen selbst keinen Anlass bildet, Machtfragen zu stellen. Die Muslime in Ladakh scheinen ihre politische Reduktion auf eine Religionsgemeinschaft akzeptiert zu haben, die im eigenen Namen keine allgemeinen Repräsentationsansprüche erhebt. Wenn man davon ausgeht, dann kann eine mit solchen Repräsentationsansprüchen verbundene Gefahr der politischen Spaltung des ›ganzheitlichen Ladakh‹ eigentlich nur von außen kommen: durch radikalisierte Muslime, die etwa aus Kashmir kommen und ihre ladakhischen Glaubensbrüder aufwiegeln. In solchen Fällen ist es wichtig – und die LBA weist die muslimischen Organisationen in Ladakh darauf hin, solche auswärtigen Interventionsmanöver nicht zu unterstützen. *»And we ask them even for us also, even kindly: Don't allow outsiders to indoctrinate their feeling in us and don't entertain it ... See, after all we are locals. We are all culturally linked, linguistically linked, even relation and all among the Buddhists and all communities«*. Es ist die Indoktrination von außen, durch radikale Muslime oder auch durch buddhistische Fundamentalisten, die die Einheit Ladakhs bedroht. Diese beruht auf der Trennung und Partikularisierung der Religionsgemeinschaften und dem Anspruch der LBA, das Ganze der Kultur zu repräsentieren.

Dabei können sich Religionsgemeinschaften durchaus für das allgemeine Wohl engagieren. Sie können Tätigkeiten im sozialen oder medizinischen Bereich initiieren; auch die Einrichtung von Schulen ist willkommen. Aber die Grenze für ein solches Engagement besteht darin, dass

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dieses nicht dafür instrumentalisiert werden darf, anderen Religionen ihre Mitglieder abzuwerben und zur Konversion zu bewegen. *»No, I just say an example, I say. The christian missionaries, they come. You see, the christian missionaries, they do a wonderful job. I mean that in the name of social service, in the name of education, medical services. They do a wonderful service«*. Entscheidend für eine solche positive Einschätzung bleibt aber, dass die gelobten Einsätze aus altruistischen Motiven erfolgen: Es soll sich um selbstlose Aktivitäten handeln, die das allgemeine Wohl befördern. Die christlichen Missionare aber sagen den Menschen, dass sie diese Dienste im Namen ihres Gottes vollbringen. *»So they do it that way. And then they start distributing pamphlets. On Jesus Christ. And then they went to the houses: ›If you have any difficulties, anything. We can send you to a good school‹. A christian school and all that. And this, our people you know, poor fellows and that – they get fascinated by their influence and all. And then sometimes, you know, they send their children ... And then finally they just become christian. That's happening. I say don't do that one. That's why there is no altruistic motto«*.

Arme Menschen scheinen besonders anfällig für solche Bemühungen zu sein, die ihnen Hilfestellungen gewähren – auch wenn diese Hilfestellungen auf eine religiöse Missionierung und sogar eine Konversion zielen. Es kommt sogar vor, dass sie eine jeweils andere Religionsgemeinschaft um Hilfe bitten und im Falle ihrer Gewährung selbst ihre Konversion anbieten. In einem solchen Fall wird von jeder Religionsgemeinschaft – auch von der eigenen – erwartet, dass man den Bittstellern soweit möglich hilft, aber das Konversionsangebot des Adressaten dieser Hilfe ablehnt, weil auch es nur strategisch ist und nicht auf einer religiösen Überzeugung beruht. *»I got phoned from someone: ›Oh, yes my wife is very serious. And I will like to become Buddhist. My wife needs medical cash, you know, financial assistance and all. And then at the same time I would be a Buddhist‹ ... He was a Hindu. I say, don't talk, don't talk. Don't convert yourself«*. Hilfe im möglichen Rahmen sollte gewährt werden, ohne dass man daraus Vorteile für die eigene Religionsgemeinschaft zieht. Auch Konversionsangebote, um eine interreligiöse Heirat zu ermöglichen, werden abgelehnt. Es gibt schlicht keinen akzeptablen Grund zu konvertieren: *»Stick to your religion, follow your religion ... What we are, that's it. What you are, that's it. Living that clear«*. Es ist die eigene religiöse Identität, die gelebt werden muss. Es kann dazu kaum eine legitime Perspektive geben: Ein Wechsel dieser Identität verweist eher auf eine missionarische Verführung oder auf strategische Gründe, die als solche von den Religionsgemeinschaften nicht akzeptiert werden dürfen.

Religiöse Grenzüberschreitungen, seien es Konversionen oder auch interreligiöse Heiraten, scheinen damit aus der Sicht aller Religionsgemeinschaften (der Muslime, Christen, Hindus, aber auch der Buddhisten)

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

etwas, das ihren Bestand und ihre Stärke zu bedrohen scheint. Die Trennung der Religionsgemeinschaften scheint im Interesse der Religionsgemeinschaften selbst zu liegen: Dass damit zugleich der allgemeine Repräsentationsanspruch der Ladakhi durch die LBA befestigt wird, die hier nur als ein Akteur unter anderen auftritt, rückt in den Hintergrund. Dass dieser Hintergrund, der Anspruch, im Namen der von der LBA repräsentierten Einheit Ladakhs zu sprechen, dennoch präsent bleibt, zeigt sich in Positionierungen, die Konversionen in einen direkten Zusammenhang mit einer Zerstörung der ladakhischen Einheit bringen. 2012 sind in der zum Kargil-District gehörenden und buddhistisch dominierten Region Zanskar fünf buddhistische Familien zum Islam konvertiert, von denen eine auf öffentlichen Druck hin zum Buddhismus zurückgekehrt ist. Aber vier Familien mit *»about 22 family members«* bleiben in der muslimischen Gemeinde. Auch in diesem Fall wird der Grund in einer Intervention von außen gesehen: Es sind Muslime aus Kashmir, eine NGO, die in die Nähe von Terroristen gerückt wird (*»They are terrorists that NGO«*), die hinter der Konversion der buddhistischen Familien stehen. Das eigentliche Problem sind aber nicht diese Gruppierungen, die nur das tun, was man von ihnen erwarten kann. Der Schuldvorwurf richtet sich an die muslimische Sunni-Gemeinde in Zanskar, die das zugelassen hat. *»Yeah, that's why I say, we don't blame the Muslims of Kargil. We just blame the Sunni Muslims of Zanskar. So we are in nexus with them: ›And you are just taking support of this? What does it mean? Does it mean that Ladakh should be also a terrorist area like, affected area like the valley, Kargil?‹«*. Mag schon der Bereich um Kargil nicht immun gegen eine muslimisch radikalisierte Intervention aus Kashmir sein, so hätte die muslimische Minderheit in Zanskar doch wissen müssen, dass die Konversion von vier buddhistischen Familien die Gefahr einer terroristischen Eskalation birgt. Es ist auch – wie die Muslime in Zanskar sagen – keine akzeptable Rechtfertigung, darauf hinzuweisen, dass diese Familien selbst um Aufnahme in die muslimische Gemeinde gebeten haben. Sie hätten diese Aufnahme verweigern müssen, weil damit die Grundlagen des gemeinsamen Zusammenlebens in Ladakh gefährdet werden. Es gibt einfach keinen Grund, Menschen aus anderen Religionsgemeinschaften aufzunehmen: *»Your intention is not good. That means you are disturbing our society. You are disturbing our environment. That's all«*.

Deutlich wird die Verbindung der Aufrechterhaltung religiöser Grenzziehungen mit der Möglichkeit eines harmonischen Zusammenlebens in Ladakh. Und gerade auch mit Blick auf den Buddhismus lässt sich gar kein Grund angeben, warum Menschen eine Konversion anstreben könnten: *»There is no social discrimination in the buddhist community«*. Es gibt hier kein Kastensystem – auch wenn es noch benachteiligte Gruppen (wie Schmiede oder Musiker) geben mag. Aber das sind allenfalls noch bestehende soziale und gerade keine religiösen Probleme. Der

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Buddhismus steht für die Gleichheit aller Menschen (»*We are all equal*«) und erhebt damit auch als Religion einen Anspruch, der sich mit dem politischen Selbstverständnis eines Repräsentanten aller Ladakhi vereinbaren lässt.

Jede religiöse Konversion bedroht nicht nur die Stabilität eines austarierten Kräfteverhältnisses, sondern zugleich auch den Zusammenhalt, die Einheit Ladakhs, für die wiederum gerade die LBA steht. Und gerade ihr gegenüber lässt sich die Konversion buddhistischer Menschen zu anderen Religionen nicht vertreten, weil in der buddhistischen Religion keine Diskriminierung oder Benachteiligung herrschen. Die von der LBA im Namen des Buddhismus vertretene Gleichheit aller Menschen betont nicht zuletzt eine inhaltliche Seite des Buddhismus, die diesen einerseits als Religion aufruft und andererseits geradezu als Vertreter aller Ladakhi prädestiniert. Neben der Organisationsstruktur der LBA, ihrer postulierten Präsenz in allen Orten Ladakhs scheinen es also auch buddhistische Werte zu sein, die die LBA in die Rolle eines Repräsentanten des Ganzen rücken.

3.1.3 Spiritualität und soziale Ordnung

»*You know, I would say our buddhist culture and all this should be rooted in wisdom and compassion. Right? So if you, if we are rooted, I'm just using ›rooted in wisdom and compassion‹, then culture should be like that*«. Weisheit und Mitgefühl bzw. Barmherzigkeit bilden nicht nur die zentralen Orientierungspunkte des je individuellen Strebens im Buddhismus; sie geben auch die Prinzipien an, auf denen eine Kultur wie die Ladakhs aufbauen sollte. Die buddhistischen Werte und die Prinzipien der sozialen Organisation scheinen damit zumindest weitgehend identisch zu sein – eine Identität, die erneut den allgemeinen Repräsentationsanspruch der LBA abzustützen erlaubt.

Dass die Vorstellung einer solchen Identität aber nicht ganz unproblematisch ist, zeigt sich, wenn man bedenkt, dass jene Spiritualität, die durch Weisheit und Mitgefühl gekennzeichnet ist, vom Individuum nur durch die Abkehr von weltlichen Verstrickungen erreicht werden kann. In diesen herrscht ein System von Rechten und Verpflichtungen, von Abhängigkeiten, die ein strategisches Handeln nahelegen und letztlich doch nur Leiden schaffen. Das in Weisheit gründende Mitgefühl ist dann eines, das den Menschen zu gewähren ist, die in ihre sozialen Abhängigkeiten und ihre Leidenschaften verstrickt sind. Für diese Weisheit und dieses Mitgefühl sind solche Abhängigkeiten und Leidenschaften zwar nachvollziehbar, weil sie mit dem sozialen Leben und seiner Organisation verbunden sind. Gleichzeitig aber stehen Weisheit und Mitgefühl auch für eine in religiösen Übungen zu erlangende Geisteshaltung, für

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die *jede* soziale Organisation mit Leiden verbunden ist. Von hierher betrachtet, scheint es gar nicht so einfach zu sein, Weisheit und Mitgefühl nicht nur als spirituelle Haltung gegenüber dem gesellschaftlich bedingten Leiden zu begreifen, sondern ihnen auch eine kulturstiftende, für die Organisationsform einer bestimmten Sozialität konstitutive Bedeutung zuzuschreiben. In der Tendenz müsste dies eine Sozialform sein, in der Abhängigkeiten harmonisch aufgelöst wären, in der leidenschaftliche Verstrickungen keine Rolle mehr spielen – in der ein Mitgefühl für das Leiden anderer überflüssig wäre, weil es sich um eine Gemeinschaft von Weisen handeln würde. Wenn man diesen Traum nicht teilt, ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen dem Mitgefühl für das Leiden der gesellschaftlich organisierten Individuen und der Vorstellung von einer Gesellschaft, die aufgrund ihrer harmonischen Verfasstheit ein solches Mitgefühl überflüssig machen würde. Der diskursiven Bearbeitung dieses Spannungsverhältnisses soll nun nachgegangen werden.

Das Streben nach Weisheit und nach der Möglichkeit eines selbst interesselosen Mitleids verlangt, dass man sich von seinen sozialen Bindungen, seiner sozialen Verwurzelung löst. Diese ist immer gegeben, da man in eine bestimmte Sozialform hineingeboren wird. Mit dieser sind nicht nur positionale Abhängigkeiten gegeben, sondern auch solche, die an den Bedingungen der Anerkennung hängen. Sich von seiner Herkunft, seinen sozialen Verstrickungen zu lösen, bedeutet nicht zuletzt auch, sich von den geltenden Anerkennungsbedingungen zu lösen, davon dass das eigene Glück von einer gelingenden Anerkennung, das eigene Scheitern von einer Zurückweisung abhängt. *»And then, you know, reflect it in a true sense. In true sense – not that ›oh you have to be biased‹. That is worse. If you are unbiased, if you can, you stand somewhere. Otherwise you are governed by that. And then, you know, it becomes conditional of how you are«*. Die so geforderte Distanzierung von sozialen Abhängigkeiten, von gesellschaftlichen Standards und ihrer je persönlichen Verbindlichkeit, scheint nur möglich zu sein über deren Relativierung. Und diese Relativierung erfolgt nicht darüber, dass bestimmte gesellschaftliche Regeln im Namen anderer Regeln in Frage gestellt würden. Zielführend erscheint eine solche Relativierung nur dann, wenn sie grundsätzlich erfolgt. Und dies geschieht darüber, dass jede soziale Verbindlichkeit als etwas aufgerufen wird, das einer steten Veränderung unterliegt. Das eigene Leiden resultiert dann nicht zuletzt daraus, dass man die Fragilität und die Veränderungen von sozialen Verbindlichkeiten nicht sieht und diese für unabänderliche Bedingungen des eigenen Daseins nimmt. *»Yeah, certain things which are not conducive, which are not having relevance to the person, I mean situation, remove it. Don't stick to it. Why? Because this all is impermanent. Why? Everything is changing. Why? There is no static«*. Aber nicht einfach nur die Welt ist veränderlich: Entscheidend ist, dass auch die eigenen Erfahrungen mit der Welt

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ständigen Veränderungen und Verschiebungen unterliegen. Das zu bestreiten, würde einen Dogmatismus bedeuten, der nur eine andere Form der Selbstfixierung auf eine vermeintlich gültige (Identitäts-)Norm wäre. *»Absolutely not on dogmatism. Absolutely. So it is so dynamic, I can say. Dynamic in the sense all application of all my mind. And the mind – you have experiences, you are experiences, vary with my experiences«*. Erfahrungen in und über die Welt bleiben subjektiv und sie variieren, ohne dass man sich auf einen festen Grund berufen könnte. Dies zu erkennen und sich diese Erkenntnis anzueignen, ist notwendig, wenn man zur Weisheit und zu einer Haltung des Mitgefühls gelangen will.

Die Erkenntnis dieser Relativität der eigenen Perspektiven und Erfahrungen sowie die Realisierung ihrer existentiellen Bedeutung ist dabei weder durch eine bloße theoretische Reflexion oder ein Studium der buddhistischen Schriften möglich noch in einem kommunikativen Prozess, in dem die unterschiedlichen Perspektiven abgeschätzt und bewertet werden. Verlangt ist eine meditative Arbeit an sich selbst – an einem Selbst, das jenseits jeder sozialen Vermittlung steht, das allein ist und sich nicht dogmatisch an einer eigenen Perspektive festklammern kann. Die Meditation bringt als praktische Übung eine Einsicht in die existentielle Vereinzelung hervor, die jede soziale Bindung relativiert. *»If you are – otherwise I say I'm a married person, say I have my wife. I have my children. I'm bound with my familiy. That's why I become more attached with my family. If I practice and after all I was born alone ... And I have to die alone«*. Es ist nicht nur die Lösung von negativen sozialen Leidenschaften wie Hass und Gier, die in den Praktiken der Meditation angestrebt wird, sondern auch die Einsicht in die Relativität der positiven Bindungen. Erst mit der Einsicht in die existentielle Vereinzelung und Selbstverantwortung ergibt sich die Perspektive auf eine Arbeit an sich selbst: In ihr geht es um eine Haltung gegenüber den eigenen Verstrickungen, den eigenen Leidenschaften, dem eigenen Tun, das einerseits nie jenseits des Sozialen stattfindet, dem gegenüber aber andererseits eine Haltung zu entwickeln ist, die durch Weisheit und Mitleid gekennzeichnet ist. *»So that's why whatever you do, even something wrong or some beating at this fact, inside you must develop wisdom and compassion«*. Die Einsicht in die eigene existentielle Vereinzelung ist nur die Voraussetzung für den nächsten Schritt. Ihr Ergebnis könnte immerhin auch in einem asozialen Egoismus bestehen. Die Entwicklung von Weisheit und einer Haltung des Mitleids bzw. der Barmherzigkeit sich selbst gegenüber aber verlangt demgegenüber die Realisierung einer weiteren Einsicht: jener in die fehlende Substanz der eigenen Person. Diese ist als ein komplexes Konglomerat von Ursachen und Wirkungsgefügen zu verstehen, die zwar aufeinander verweisen, aber kein einheitliches Zentrum haben: *»See, I am a doctor. Doktor Tondup does not exist by himself. Doktor Tondup is the combination of all interrelated, interdependent and these*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

all«. Das Verhältnis von Glück und Leiden hat damit keinen objektiven Gegenhalt: weder in einer sich ständig ändernden Welt noch in einer festen persönlichen Struktur, die sich in der Wahrheit bestimmter Erfahrungen ausdrücken würde. Alles hängt von der eigenen Wahrnehmung und Perspektive ab, aber diese findet weder einen festen Grund in einer von ihr unabhängigen und stabilen Wirklichkeit noch in der vermeintlichen Gewissheit, die auf einer stabilen eigenen Identität beruhen würde. Es ist die – nur durch meditative Übungen zu erreichende – Einsicht in die nur scheinbare Stabilität von Wirklichkeit wie eigenen Perspektiven (*»There is nothing that is not changing«*), die den Zustand der Erleuchtung, der Einsicht in eine absolute Wahrheit bedeutet. Dieser Zustand ist nur in immer neuen Anläufen anzustreben und wohl nur annähernd zu gewinnen. *»So we are heading for that. And for that I don't know how many countless reverses I have to take as a Buddhist«*.

Die Einsicht in eine nur scheinbar gegebene Objektivität oder Gewissheit der weltlichen Bedingungen wie der eigenen Perspektiven führt – qua Weisheit und Mitgefühl – nicht zur Beliebigkeit, sondern zur Möglichkeit, mit Blick auf die jeweiligen Situationen und Verstrickungen und unter Berücksichtigung der Wandlungsfähigkeit der eigenen Perspektiven das Verhältnis von Leid und Glück zu relativieren und (immer nur vorläufig) neu zu justieren. Für diese Möglichkeit kann wissenschaftlich erzeugtes (als selbst hypothetisches) Wissen eine unterschiedliche Rolle spielen. Solange es die pragmatische Bewältigung und Verbesserung von Situationen verspricht (wie etwa die Elektrizität oder auch das Wissen über die Diagnose und Behandlung von Krankheiten), bleibt es unproblematisch. Bedeutsam ist jedoch die Haltung zu diesem Wissen und die damit verbundene Gefahr, dass das Vertrauen auf dieses Wissen neue Hoffnungen und Enttäuschungen schafft. *»So that way too much knowledge, unless it is a pragmatic or realistic, is very dangerous, I think ... Why? Because it is dangerous on our psychology«*. Die Hoffnung, dass wissenschaftlich erzeugtes Wissen existentielle Probleme lösen könnte, ist nicht nur unrealistisch, weil sich entlang seiner Ergebnisse nur neue Hoffnungen und Enttäuschungen bilden; es lenkt somit von jener Suche nach Weisheit und Mitgefühl ab, die aus der Relativierung jeder Sicherheit und Gewissheit die Möglichkeit gewinnen will, mit sich selbst unter wechselnden Bedingungen und Erfahrungen in einem Gleichgewicht zu bleiben.

Weisheit und Mitgefühl gegenüber der eigenen Situation und den eigenen Perspektiven verlangen die grundsätzliche Relativierung von deren Objektivität und Verbindlichkeit und eröffnen darüber die Möglichkeit, eine formale (nicht eine inhaltlich-substantielle) Übereinstimmung mit sich selbst zu erreichen. Die Konstellation von Weisheit und Mitgefühl verändert sich, wenn es um die Mitmenschen geht. Dies liegt daran, dass zur Weisheit gehört, nicht nur die unaufhebbare Relativität und

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Veränderbarkeit der eigenen Perspektive zu bedenken, sondern auch den Sachverhalt, dass die eigene Perspektive auf die Perspektiven der anderen immer eine eigene bleibt und damit den Inhalt und die jeweilige Motiviertheit jener Perspektiven nicht erreichen kann. Man kann sie daher auch nicht beurteilen und damit einen überlegenen Standpunkt für sich reklamieren. Man mag zwar mit einem sozialen und daher konventionellen Verständnis Handlungen einen Sinn zuzuweisen, aber man hat keine Einsicht in den Grund, die Motiviertheit der Handlung der anderen. Das Mitgefühl und die Barmherzigkeit können hier nicht dazu führen, dem anderen die Relativität seiner eigenen Betroffenheit vor Augen zu führen und ihn entsprechend zu belehren. Dieses Mitgefühl und dieses Mitleid(en) mit dem anderen basiert hier darauf, dass man darum weiß, dass dessen Handlungsweisen und Gründe unabweisbare Konsequenzen für ihn selbst haben werden. Er wird vielleicht sein Leiden nur vergrößern oder einem vorübergehenden Glück nachjagen, solange er sich nicht selbst auf den Weg zur eigenen Weisheit gemacht hat. Diesen Weg aber kann man ihm weder empfehlen noch verordnen. Was der andere tun wird, mag schicksalhaft vorbestimmt sein, den sozialen Konventionen folgen oder auch von einer spirituellen Entwicklung abhängig sein, aber es gibt keine unabhängige und überlegene Urteilsinstanz. Weder andere Menschen noch ein Schöpfergott, der die Handlungen belohnt oder bestraft und damit als disziplinierende Drohkulisse fungiert, spielen hier eine Rolle. Es ist der Handelnde selbst, der die Konsequenzen seiner Handlungen tragen wird – im guten wie im schlechten Sinne. *»If I am believing in God or his creator, what of my doing is good or bad? After I'm in the hands of God and they will just take me to heaven and hell ... You see the Buddhism doesn't teach like that. Buddhism says it's your creation whether you suffer or whether you become more happy«*.

Man kann sich nun vor dem Hintergrund einer solchen diskursiven Verortung des Buddhismus fragen, inwiefern die zu Beginn dieses Abschnitts postulierte Harmonie des Buddhismus mit einer sozialen Ordnung vorgestellt werden kann. Wenn Weisheit und Mitgefühl gegenüber sich selbst auf der Relativierung einer scheinbar beständigen Welt wie auch der eigenen Perspektiven auf diese Welt beruhen, und wenn Weisheit und Mitgefühl gegenüber anderen verlangen, keine Regeln und Urteilskriterien ihnen gegenüber zur Anwendung zu bringen, dann könnte die Annahme naheliegen, dass buddhistische Gemeinwesen kaum verbindliche Konventionen und Regeln aufstellen können. Für sie müsste ja immerhin eine Beständigkeit und keine permanente Veränderung postuliert werden; und zugleich scheint es so, als würde eine Verbindlichkeit solcher Regeln jene Spiritualität einschränken, aus der jene Weisheit und das Mitgefühl erwachsen sollen, die doch gerade die Grundlage eines buddhistischen Gemeinwesens abgeben sollen, das durch Harmonie, Frieden und Glück gekennzeichnet sein müsste. Man könnte also fragen,

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ob sich die Regeln eines solchen buddhistischen Gemeinwesens von jenen unterscheiden, die für andere soziale Ordnungen bedeutsam sind.

Auf den ersten Blick ist dies nicht der Fall. Wenn postuliert wird, dass Regeln wie jene, die Mord, Diebstahl, das Lügen, die Einnahme von Drogen oder sexuellen Missbrauch verbieten, als konstitutiv für eine buddhistische Kultur anzusehen sind, dann scheint es sich doch eher um Regeln zu handeln, die auch in anderen Gesellschaften gelten und dort nicht mit dem Buddhismus begründet werden. Selbst dann, wenn die Geltung dieser Regeln nicht nur auf einer bloßen Setzung beruht, sondern wenn man eine ›tiefere‹, eine moralische Begründung postuliert, scheint dies nicht ausschließlich auf den Buddhismus, sondern auf religiöse Begründungen im Allgemeinen zu verweisen. *»Religion needs to, to calm down the hatred, to calm down the hatred and all this. And it's just living in harmony and all this. That's why, you know, the society shouldn't become the worse or the bad. So that's why the religion come in the picture, otherwise no need I see for religion. You know, if we practice humanism, if we practice the compassion and wisdom, that is what Buddhism teaches«*.

Wie andere religiöse Begründungen haben auch die buddhistischen eher eine soziale Ausgleichsfunktion. Sie erscheinen also nicht als Grundlage für die jeweilige Gesetzgebung, sondern eher als Garant für adäquate Umgangsformen im Rahmen solcher Gesetze. Es ist daher wichtig, die jeweils eigenen Mitglieder einer Religionsgemeinschaft auf diese Umgangsformen zu verpflichten. Die LBA bietet daher etwa *»awareness camps«*, Dialogforen in den Dörfern und andere Konferenzen und Lehrgänge an.

Mit Blick auf die bisher erwähnten Regeln könnte man allerdings sagen, dass eine solche Funktion eben durchaus von unterschiedlichen Religionen erfüllt werden kann und daher keinen Überlegenheitsanspruch des Buddhismus begründet. Es ist daher durchaus konsequent, wenn für den friedlichen und harmonieorientierten Umgang mit gegebenen Normen, der ja ein Anliegen aller Religionen ist, niemand eine privilegierte Position beanspruchen kann. *»In many times we went when we are required: Don't do that. That's all. So it's not that you are all the time – that Buddhists are right. No, Buddhists could also be wrong. You see: the community. It's not that you all the time, we are the sense, we are the dedicated. No, it's not that«*. Eine solche Positionierung relativiert nicht nur den buddhistischen Anspruch, allein für die gelingende Einheit der Gesellschaft zuständig zu sein; sie stimmt zugleich mit der buddhistischen Haltung überein, andere, deren Beweggründe man eigentlich nicht verstehen kann, nicht mit Ratschlägen unter Druck setzen zu wollen. Genau die darin implizierte Einsicht in die Relativität des eigenen Wissens und der eigenen Perspektive führt hier dazu, dass kein politischer, sogar nicht einmal ein moralischer Überlegenheitsanspruch erhoben wird.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dies ändert sich, wenn man die eigene, die buddhistische Gemeinschaft und deren angestrebte Harmonie betrachtet. Hier fungiert die LBA – wie andere Religionsgemeinschaften auch – als Schlichtungsinstanz beispielsweise in Familienkonflikten. Sollten jedoch Straftaten und damit Gesetzesverstöße vorliegen, wird sie diese Fälle dem Gericht übergeben. Geschlichtet werden Konflikte zwischen Familien, aber auch solche, in denen sich Heranwachsende den Weisungen der Eltern zu entziehen versuchen. Im letzten Fall bemüht man sich um eine Schlichtung, die meist darin besteht, die familiale Ordnung und damit die Ordnungsmacht der älteren Generation wiederherzustellen. Sollten sich die Adressaten der Vermittlung, also etwa Heranwachsende, die ihren Eltern Schwierigkeiten machen, weigern, den Ratschlägen der LBA (oder Vertretern ihres Youth Wing) zu folgen, kann dies dazu führen, dass diese verprügelt oder aus der Gemeinschaft der Buddhisten in Ladakh ausgeschlossen werden (fire at). *»And we do the best to resolve it. If it is beyond law we refer the case to the court. If they are so arrogant, if they don't understand, if they ... Court is there ... And sometimes we even bang them, you see. Even sometimes we fire at them«*.

Nun erscheinen Prügel und Ausschluss gerade das zu sein, was der Rücksichtnahme auf andere widerspricht: Diese beruhte ja nicht zuletzt darauf, dass man die Gründe der Handlungen bei diesen nicht einsehen kann und dass diese selbst von deren Konsequenzen eingeholt werden. Nun aber setzt man soziale Regeln notfalls mit Gewalt durch. Die Begründung für diese Möglichkeit erfolgt dabei durch eine diskursive Verschiebung: Sie wird nicht durch die Bearbeitung des Spannungsverhältnisses zwischen Weisheit und Mitgefühl einerseits und der Durchsetzung einer harmonischen Ordnung andererseits bearbeitet. Vielmehr erfolgt diese Bearbeitung durch eine Abgrenzung von einem individualistischen und liberalen Verständnis, das der westlichen Lebensweise zugeschrieben wird. *»You say: ›We are very liberal and don't just fire at anyone, don't indulge at anyone. People have the right to do all this‹ ... And my question is: Do you have more tension inspired of all this or do you have less tension, less tension than we«*. In dieser Gegenüberstellung wird die Aufrechterhaltung einer konfliktfreien und harmonischen Gemeinschaft zu einem Kriterium, von dem her die Unterdrückung individueller Lebensentwürfe gerechtfertigt werden kann, falls diese zu Konflikten führen. Die harmonische Gemeinschaftsordnung der Buddhisten, die Vermeidung von Spannungen und Konflikten bildet hier einen Maßstab, der ein Eingreifen erlaubt, das über die Ebene der Beratung, die dem anderen die Entscheidung überlässt (Don't do that), hinausgeht.

Genau an dieser Stelle wird der eigene Ordnungsentwurf darüber stabilisiert, dass er von einer in seinem Namen kritisierten westlichen Lebensweise abgegrenzt wird. In dieser scheint den Individuen einfach alles erlaubt zu sein. Zugleich bedeutet deren individualistisches

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Freiheitsversprechen eine (durch westliche Besucher und Medien verkörperte) Herausforderung und Bedrohung der ladakhischen Lebensweise und der diese kennzeichnende soziale Harmonie. Die LBA versteht sich als Vertreterin einer buddhistischen Kultur, auf der letztlich die soziale und politische Ordnung Ladakhs beruht. *»You know, I would say our buddhist culture and all this should be rooted in wisdom and compassion ... It's not that the westernized what you have and all this. Now you know in the world community we say everyone to choose your religion, to marry anyone, all this is okay but the problem is if Ladakh is concerned. Because we are a fragile society, I can say as compared to the western society. And we are not much developed economically or socially or educationally. So just to keep intact these things is important for us«*. Die freie Religions- oder Partnerwahl würde das zugleich buddhistische und in unterschiedlichen Hinsichten zurückgebliebene Ladakh einfach überfordern. Und diese Überforderung besteht in nichts anderem als der drohenden Auflösung der bisherigen Gemeinschaft – in der Individualisierung mit ihren Freiheitsspielräumen: *»then our society gets fragmented and the society gets distracted because of that and the communal harmony doesn't develop on it«*. Obwohl zunächst die Zurückgebliebenheit Ladakhs als Grund für die Schutzbedürftigkeit Ladakhs gegenüber westlichen Einflüssen angeführt wird, zeigt sich hier, dass das (buddhistische) Kriterium der harmonischen Gemeinschaft das entscheidende Kriterium ist, nach dem mögliche Entwicklungen in positive und gefährliche unterschieden werden können. Das aber bedeutet wiederum, dass jede individuelle Freiheit zumindest tendenziell die harmonische Ordnung Ladakhs bedroht – auch eine individuelle Freiheit, die sich anmaßt, zwischen den Religionen zu wählen oder einfach zu heiraten, wen man will. Von hierher erscheint es auch einsichtig, dass die Bedrohungen der Gemeinschaft durch die westlichen Einflüsse dramatisiert werden. *»Now you as a modern man or woman say: ›Oh these are the best things, okay, we have sex and all, steal is good, you steal it or give it to someone and that fellow gets benefitted‹. You know it's all like, you can make a number of justifications, you are misdoing of all this. Kill someone, okay, you feel about that, kill and all this«*. In den westlichen Gesellschaften scheint einfach alles erlaubt zu sein, weil sich für alles eine Rechtfertigung finden lässt.

Dass die harmonische Gemeinschaft Ladakhs durch westliche Einflüsse nicht korrumpiert wird, verlangt Wachsamkeit. Diese richtet sich ebenso auf technologische Verbesserungen. Diese werden nicht einfach als neutral eingeschätzt, weil sich mit ihrem Einsatz zugleich die Einstellungen und Ansprüche der Menschen in Ladakh verändern können. Die Einführung neuer Technologien sollte daher an traditionelle Verfahren anknüpfen: *»So that's where, you know, you have to compromise with the modern technology. You see? Where it is required, where it is*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

not required«. Die Rationalität und Effektivität moderner Technologien kann Einflüsse auf die Kultur Ladakhs haben. Ihre Bestandserhaltung und langsame Veränderung (*gradual change*) bilden das Kriterium für die Akzeptanz dieser Technologien: Die durch diese Technologien mögliche Verbesserung der Lebensverhältnisse in Ladakh findet so ihre Grenze an deren Bewahrung. Man muss entscheiden, welchen Wandel mit welcher Geschwindigkeit man will, um die Aussicht auf die Bewahrung der eigenen Kultur nicht zu verlieren.

Eine solche Perspektive geht davon aus, dass die buddhistisch grundierte Kultur in Ladakh weiterhin in Takt ist – trotz des Tourismus und der mit ihm einhergehenden Veränderung der ökonomischen Infrastruktur, trotz der Durchsetzung eines Schulwesens, das eine individuelle Karriereorientierung nahelegt. Im Namen dieser bestehenden kulturellen Tradition werden dann Individualisierungsbestrebungen ebenso zurückgewiesen wie das Eindringen einer technologischen Rationalität bewertet. Zugleich aber ist nicht zu übersehen, dass diese Bewertung von Veränderungen im Namen einer zu bewahrenden Tradition in einem Spannungsverhältnis zur spirituell angezeigten Fundierung dieser Kultur in Weisheit und Mitgefühl stehen. Denn der Weg zu dieser Spiritualität führte über die Einsicht in die ständige Änderung aller Dinge wie auch der eigenen Perspektiven und Erfahrungen. Erneut tritt hier die Frage auf, in welchem Verhältnis der spirituelle Weg der Individuen mit einer sozialen Organisationsform verbunden werden kann. Diese Frage lässt sich auch dann nicht abweisen, wenn man – wie im hier analysierten Interview – auf eine kulturelle Grundierung der sozialen Organisation Ladakhs abhebt. Auch dann geht man letztlich davon aus, dass die sozialen Strukturen mit eben dieser buddhistischen Kultur übereinstimmen müssen, für die sich weiterhin die Frage nach ihrem Verhältnis zur individuellen Spiritualität stellt.

3.2 Die Integration des Ausgeschlossenen: Zur muslimischen Akzeptanz der religiösen Segregation

Der Hegemonieanspruch der LBA, allein die ladakhische Kultur und die ladakhische Sozialordnung zu repräsentieren, zugleich für die Buddhisten und alle Bewohner Ladakhs sprechen zu können, hängt nicht zuletzt daran, dass die in Ladakh vertretenen Religionsgemeinschaften von diesem Anspruch ausgeschlossen werden. Religionen sollen sich um ihre je eigenen Probleme bemühen und keinen Anspruch auf die Repräsentation des Ganzen erheben. Schon Grenzüberschreitungen zwischen den Religionen (wie Konversionen oder interreligiöse Heiraten) werden von hierher als systematische Bedrohung wahrgenommen, weil

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Religionen ihren Einfluss über den eigenen Bereich hinaus ausweiten könnten. Bisher wurden diskursive Strategien aus der LBA-Perspektive verfolgt, ihren Hegemonieanspruch als zugleich religiösen und allgemeinen auszuweisen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, dass dieser Anspruch der LBA, die Ganzheit der Kultur Ladakhs zu repräsentieren, sich im Leh-District auf eine buddhistische Mehrheit von etwa 80 % stützen kann, dass dieser Anspruch aber auch für das untere Ladakh (den Kargil-District) erhoben wird, in dem die Mehrheitsverhältnisse mit Blick auf die muslimische Bevölkerung genau umgekehrt sind. Eine solche Konstellation lässt es zumindest nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass muslimische Organisationen der Schiiten und Sunni den Alleinvertretungsanspruch der LBA in Frage stellen könnten. Eine solche Problematisierung würde fast zwangsläufig die Religionen als unterschiedliche Repräsentanten des Ganzen ins Spiel bringen. Nicht nur die Buddhisten, sondern auch die Muslime wären dann (in welchem Verhältnis auch immer) als Repräsentanten des Ganzen anzusehen. Umgekehrt gilt aber eben auch: Wenn sich die Vertreter der Muslime damit abfinden, dass Religionen als solche keinen allgemeinen Repräsentationsanspruch für die ladakhische Kultur und Identität erheben können, dass Religionen also nur auf ihren eigenen Bereich beschränkt sein müssen, dann hat man die strategische Begründung des Hegemonieanspruchs der LBA immer schon akzeptiert.

Dass diese Akzeptanz der religiösen Segregation und das Propagieren der eigenen Mitarbeit an einem nicht selbst definierten Allgemeinen eine prominente muslimische Position darstellt, wird im Folgenden in der Analyse von zwei Leitfadeninterviews deutlich, die mit den Vorsitzenden der Shia- und der Sunni-Anjuman geführt wurden. Dabei geht es nicht darum, eine Identität oder Einheit der beiden muslimischen Organisationen zu behaupten: Ebenso wenig besteht das Ziel der folgenden Analyse darin, über die Zurechnung unterschiedlicher Akzentuierungen in den diskursiven Artikulationen systematische Differenzen zwischen den beiden muslimischen Organisationen in diesen Punkten anzudeuten.[3] Dass hier durchaus Konkurrenzen bestehen, die sich dann gerade im Bereich der politischen Vertretung zeigen, wird noch deutlich werden

3 Hier gilt das in der Fußnote 62 Gesagte: Nicht nur die Bearbeitung nicht eindeutig lösbarer Probleme, sondern auch die Problematik der Repräsentation verhindern, dass die Stimmen offizieller Vertreter mit Positionen einer Organisation identifiziert werden können. Um die Problematik der Repräsentation nicht dadurch zu entproblematisieren, dass die diskursiven Strategien den Sprechern verschiedener Organisationen zugerechnet werden, werde ich im Folgenden auf eine solche Zurechnung verzichten. Dies scheint nicht zuletzt auch dadurch möglich, dass hier von einer gemeinsamen Grundentscheidung für die religiöse Segregation ausgegangen wird.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(3.3). Gezeigt werden soll hier, wie die Akzeptanz der religiösen Segregation durch Vertreter beider Organisationen ihren Diskurs auch noch über das Eigene strukturiert.

3.2.1 Religiöse Segregation und gemeinsame Kultur

Trotz der religiösen und sozialen Veränderungen in Ladakh soll gelten: *»We have a very harmonious relation with our buddhist brothers ... And we have a very close relation with buddhist associations and if some dispute arises unfortunately we settle through mutual interaction and this is also a very important aspect«*. Betont wird eine harmonische Gemeinschaft der Muslime mit den Buddhisten, die auf einer gemeinsamen Kultur, einer gemeinsamen Erbschaft beruht: *»Oh we promote the Ladakhi culture ... language, dresses, and we also eat the Ladakhi dishes: the same ... The faith is different, right. One heritage ... We are professing our own religion. I think religion does not come in the way of this mutual brotherhood«*.

Hinter der religiösen Differenz wird eine kulturelle Gemeinsamkeit aufgerufen, die ein harmonisches Zusammenleben dann gestattet, wenn keine Religion den Anspruch erhebt, diese Kultur zu verkörpern. Religion und Kultur müssen getrennt bleiben. Von daher erscheint es konsequent, wenn neben den Gefährdungen der ladakhischen Kultur von außen innere Gefährdungen der Einheit darin gesehen werden, dass die Grenzen zwischen den Religionen überschritten werden. *»Communal harmony we maintain ... To maintain the relation between different communities ... And we always avoid a confrontation with our religious groups ... We don't encourage that conversion of Buddhist to Muslim and Muslim to Buddhist. Because that will always become a sort of confrontation«*. Die kulturelle Gemeinsamkeit wird so von derjenigen einer Religion unterschieden, die für deren Weiterbestand keine Rolle spielen darf. Ihre Aufrechterhaltung hängt darüber hinaus daran, dass die Grenze zwischen den Religionen gewahrt wird: Konversionen und Zwangsheiraten bilden so gerade keinen Beleg für die Zweitrangigkeit der Religion gegenüber der kulturellen Gemeinsamkeit; deutlich wird eher umgekehrt die zentrale Bedeutung der religiösen Segregation für die Aufrechterhaltung der gemeinsamen Kultur.

Eine solche diskursive Positionierung verweist auf die Anerkennung jener religiösen Segregation, die entscheidend für den Hegemonieanspruch der LBA ist. Von den religiösen Gruppierungen darf kein Anspruch auf die Repräsentation der Einheit Ladakhs erhoben werden. Die Einheit Ladakhs, deren Harmonie, beruht darauf, dass der Unterschied der Religionen keine Rolle spielt – dass er eine solche Rolle (so der Hegemonieanspruch der buddhistischen Vertretung) nicht spielen *darf*. Jede

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grenzüberschreitung zwischen den Religionen wird dann als systematische Bedrohung der Einheit des Ganzen wahrgenommen. Wenn nun von muslimischer Seite genau dies affirmiert wird, so scheint dies auf eine unkritische Akzeptanz der hegemonialen Strategie der LBA hinauszulaufen.

In dieser affirmativen Positionierung zur religiösen Segregation lassen sich jedoch zwei Momente ausmachen, die den Hegemonieanspruch der LBA zugleich unterlaufen und subvertieren. Sie beziehen sich auf jene beiden problematischen Punkte, deren Bearbeitung für die geschilderten diskursiven Strategien entscheidend war: Es war dies zum einen der Anspruch der LBA, gleichzeitig für die Buddhisten und für alle Ladakhi sprechen zu wollen; zum anderen ergab sich die Frage, warum nur die LBA für alle Ladakhi sprechen kann, warum nur sie die doch heterogene Wirklichkeit Ladakhs repräsentieren soll. Auf diese beiden strategischen Punkte wird in den im Folgenden zitierten Äußerungen reagiert. Obwohl sie die religiöse Teilung als Grundlage für eine davon gerade unabhängig gesetzte einheitliche und harmonische Kultur Ladakhs affirmieren, gibt es doch (zumindest) zwei Ansatzpunkte, in denen die hegemoniale Konstruktion der LBA auf eine eher indirekte Weise in Frage gestellt wird. Der erste Ansatzpunkt besteht darin, dass die LBA als Vertretung einer Religion unter anderen aufgerufen wird, dass die behauptete Einheit von buddhistischer Religion und Vertretung des Ganzen nicht aufgenommen wird. Das hängt wiederum mit einer zweiten diskursiven Strategie zusammen. Diese besteht darin, die Unterscheidung von Kultur und Religionszugehörigkeit zu verstärken: Die Einheit der Kultur existiert unabhängig von den Religionen. Sie bestand – als kulturelles Erbe – schon vor der Auseinanderentwicklung und Segregation der Religionen und kann – so könnte man ergänzen – auch von keiner Gruppierung nachträglich angeeignet werden.

Die LBA taucht in den oben aufgerufenen Passagen nicht auf: Gesprochen wird von Buddhisten und Muslimen und deren Vertretungen. Wenn aber die Religion nur unter dem Signum unterschiedlicher Glaubensbekenntnisse aufgerufen wird, dann impliziert dies zugleich, dass für beide Seiten gilt, dass Glaube und die brüderliche Gemeinschaft getrennt werden müssen. *»The religious faith … They preach, propagate their religion, Buddhism, and we propagate our religion, Islam«*. Dass jeder sich zu seiner Religion bekennt und die anderen nicht zu missionieren versucht, bildet die Grundlage eines harmonischen Zusammenlebens. Die unterschiedlichen Glaubensbekenntnisse konstituieren unterschiedliche Religionsgemeinschaften, von denen keine ein Privileg für sich reklamieren kann. Hier können auch keine zahlenmäßigen Überlegenheiten geltend gemacht werden. *»If we take the entire population of entire Ladakh then, I think, Buddhists and Muslims are equal: In Kargil-District Muslims are in majority. In Leh-District Buddhists are in majority«*. Eine zahlenmäßige Überlegenheit kann nicht als Argument angeführt werden,

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das mit einem zentralen Gedanken der religiösen Segregation zu brechen erlaubt: demjenigen der Gleichrangigkeit der verschiedenen Religionen. Und es ist die so betonte Gleichrangigkeit, die die Grundlage für die Verhandlung von Problemen bildet, die entweder Aspekte des Zusammenlebens in Ladakh oder auch Konflikte zwischen den Religionen betreffen können. Diese werden in »*mutual interaction*« besprochen und zu lösen versucht. Es waren genau diese Beratungen, an denen im analysierten buddhistischen Diskurs die Überlegenheitsansprüche der LBA gegenüber anderen Religionen festgemacht wurden. Die LBA wurde dort zu jener Instanz stilisiert, deren Urteil darüber entschied, was überhaupt als ein die Allgemeinheit betreffendes Problem anerkannt oder als innerreligiöses Problem abzulehnen ist. Auch dokumentierte sich der (selbst nicht religiös definierte) Überlegenheitsanspruch der LBA darüber, dass sie den anderen Religionen eine Plattform für die Verhandlung allgemeiner Probleme bereitstellt. Demgegenüber verweist eine »*mutual interaction*« darauf, dass die Teilnehmer an diesen Verhandlungen nicht gleichrangig agieren und ihre verschiedenen Gesichtspunkte und Interessen vorbringen; keiner von ihnen vertritt dann von vorneherein den Standpunkt des Allgemeinen, sondern dieses Allgemeine (als harmonische Kultur Ladakhs) bildet die immer schon vorausgesetzte Grundlage für die Möglichkeit einer gemeinsamen Problemlösung.

Die Anerkennung der religiösen Segregation und deren Ausdehnung auch auf die Buddhisten unterläuft den Überlegenheitsanspruch der letzteren, der sich darauf gründet, zugleich mehr und anderes als eine bloße Religionsgemeinschaft zu sein. Es ist das gemeinsame kulturelle Erbe, die überkommene harmonische Gemeinschaft aller Ladakhi, die den Austausch, die Verhandlungen und die Perspektive auf einvernehmliche Konfliktlösungen zwischen den Religionen möglich erscheinen lässt. Dabei sind die Aufrechterhaltung dieses kulturellen Erbes und damit das Weiterbestehen der ladakhischen Gemeinschaft durchaus gefährdet. Dies hängt mit Modernisierungsprozessen, westlichen Einflüssen, vor allem aber auch mit dem Schulbesuch der nachwachsenden Generation zusammen, der häufig außerhalb Ladakhs stattfindet und zu einer individualistischen Karriereorientierung führen kann. Diese Entwicklungsprozesse werden jedoch nicht nur als Gefährdung, sondern zugleich als Herausforderung gesehen. »*Yeah, Yeah, it is very necessary that it should be preserved. You see that Ladakh is known for a very peaceful place. I think we should preserve that thing. You see in the entire world, in many parts of the world, there are very tensions and tumults and very conflicts and fightings, killing each other. Ladakh is still save from that point of time. ... Both Buddhists and Muslims together, we should not allow any person to harm our peace. We should work on that side. It has been principle for our elders. They have been living together, and why shouldn't we live together?*«. Eine solche Herausforderung hat verschiedene Referenzen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mit Blick auf die kriegerischen Auseinandersetzungen im benachbarten Kashmir kann das Übergreifen bürgerkriegsähnlicher Zustände auch auf Ladakh durchaus als eine reale Gefährdung gesehen werden, die zu vermeiden ist. Zugleich wird die Bewältigung dieser Herausforderung als eine gemeinsame Herausforderung für Buddhisten wie Muslime gesehen, deren Spaltung oder Konflikt nicht nur das Zerbrechen Ladakhs und die Zerstörung seiner Einheit bedeuten würde. Das Vermeiden dieser Gefahr kann durch die Besinnung auf ein kulturelles Erbe erreicht werden, in dem das friedliche Zusammenleben der Religionen als für alle verbindliches Prinzip galt. Dabei ist dieses Erbe noch nicht verloren. Man kann hier anschließen, aber das erscheint nur sinnvoll, wenn beide Religionsgemeinschaften daran arbeiten und keine für sich Vorteile zu gewinnen trachtet. Dies gilt auch noch für Versuche, sich als Walter des gemeinsamen Erbes zu stilisieren. Das kulturelle Erbe ist ein gemeinsames, was auch immer einschließt, dass es als Geteiltes Bestandteile der verschiedenen Religionen enthält. Daher muss Tendenzen entgegengewirkt werden, das gemeinsame kulturelle Erbe nur einer Religion zuzuschreiben. *»I think the heritage belongs either to Muslim or Buddhist heritage. Both have the heritage value. So we should preserve both sides. Heritage is the heritage either it is from Buddhist or the Muslim or Christian or something else. We should value the heritage not the community ... It is good if it is together, then it has more heritage value. If we separate them, then the value of the heritage will divide – in both sides«*. Die geforderte Berücksichtigung eines gemeinsamen, wenn auch religiös unterschiedlichen kulturellen Erbes gilt dabei nicht nur als eine Forderung, die nach innen, an die separierten Religionsgemeinschaften gerichtet wird, sondern die auch eine Gefahr aufruft, die durch die einseitige Bevorzugung buddhistischer Bauwerke durch internationale NGOs gegeben ist. Diese Bevorzugung impliziert immer auch eine Bevorzugung der buddhistischen Religion und damit eine Bestätigung jener Sicht auf Ladakh, die dieses als durch den tibetischen Buddhismus geprägte Kultur versteht.

Man wird aber an dieser Stelle auf eine Ambivalenz in der dargestellten diskursiven Situierung des kulturellen Erbes hinweisen müssen, die das Problem des Verhältnisses von religiöser Segregation und allgemeiner Kultur erneut aufwirft. Einerseits wird das kulturelle Erbe als Tradition eines harmonischen Zusammenlebens aufgerufen, für das religiöse Zugehörigkeiten keine Rolle spielten. Es war die Harmonie als Prinzip, an dem sich die Vorfahren orientierten, das jede religiöse Artikulation immer schon als Teil dieses Ganzen zu fassen erlaubte und damit jeden Hegemonieanspruch einer Religion ausschloss. Andererseits wird mit der Fassung eines kulturellen Erbes, das sich als gemeinsames zugleich aus den Beiträgen der verschiedenen Religionen zusammensetzt, erneut die Frage aufgeworfen, worin denn – über die verschiedenen religiösen Erbbestandteile hinweg – das Gemeinsame dieses Erbes besteht. Kann das

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

jeweils auf die unterschiedlichen Religionsgemeinschaften zugerechnete Erbe nicht dazu führen, dass jede Religionsgemeinschaft ihr Erbe in den Vordergrund stellt, dass das vorgängige gemeinsame Erbe sich als nur fraktioniertes darstellt?

Man kann sich dieses Problem verdeutlichen, wenn man auf die Thematisierung der Bedeutung der Einrichtung des Central Asian Museums in Leh (CAML) blickt. Dieses Museum wurde und ist konzipiert als Dokumentation der unterschiedlichen Herkünfte der Menschen, die in Ladakh leben. Neben tibetischen Einflüssen, denen eine eigene Etage gewidmet ist, spielen Herkünfte aus dem zentralasiatischen Raum und Baltistan eine bedeutsame Rolle – Regionen, die heute vorwiegend als muslimisch gelten können. Das Museum wurde auf dem Boden der sunnitischen Muslimgemeinde in Leh unter Federführung des Leh Oldtown Conservation Projects (LOTI) errichtet. Nicht zuletzt Streitigkeiten, die auch mit dem vorliegenden Zusammenhang einer Bestimmung des kulturellen Erbes zu tun haben, verhindern bis heute eine Öffnung des Museums.[4]

Geht es in der Konzeption des Museums um die Demonstration eines gemeinsamen und zugleich differenten Erbes, so führt die erwähnte Tendenz, die Bewahrung eines je eigenen kulturellen Erbes den Religionsgemeinschaften zuzusprechen, dazu, dass die Sunni-Gemeinde das auf ihrem Grund errichtete Museum als Ausdruck eines »*muslim heritage*« versteht. Wie Klöster- oder Stuparenovierungen das buddhistische Erbe betonen, so bildet das CAML eine Dokumentation des muslimischen Erbes. Die Logik ist eine der Abgrenzung. Sie verläuft über eine postulierte Eigenverantwortung und Eigeninitiative, bei der andere Akteure nur als Unterstützer in den Blick kommen. »*We also renovate our mosques or something, we also ... Anjuman as well as we get assistance, financial assistance from different NGOs like from government side, especially from government side ... We are also doing our renovation work, Muslims*«. LOTI als NGO, die die Konstruktionspläne für den Bau entworfen und dessen Fertigstellung angeleitet hat, wird vor diesem Hintergrund zu einem »contractor«, zu einem von der Anjuman beauftragten Organ. Das Reklamieren des CAML als Dokumentation eines kulturellen Erbes, das Ladakh der Immigration von Muslimen verdankt, verschiebt den Wert dieses kulturellen Erbes. Von einem wichtigen (religiösen) Bestandteil eines gemeinsamen Erbes gerät das muslimische Erbe zum Moment in einem religiösen Konkurrenzverhältnis, in dem keiner

4 Andere Streitigkeiten, die innerhalb der Muslimgemeinde auftreten und um die religiös begründete oder nicht begründbare Möglichkeit einer musealen Repräsentation ringen, werden später (3.4) verhandelt. Diese Streitigkeiten konterkarieren noch den hier dargestellten Einsatz um ein muslimisches kulturelles Erbe.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

seine je eigene Bedeutung für das gemeinsame Erbe geschmälert sehen möchte. Auf diese Weise aber droht die Segregation noch jene kulturelle Gemeinsamkeit aufzuzehren, die ihr doch als unproblematische und harmonische Grundlage vorausliegen sollte.

3.2.2 Die muslimische Arbeit am gemeinsamen Wohl

Bisher wurde deutlich, dass jene Trennung von segregierten Religionen und ladakhischer Kultur, die für den buddhistischen Hegemonieanspruch wichtig erschien, aus muslimischer Sicht einerseits bejaht und andererseits unterlaufen wird. Dies geschieht, indem die religiöse Segregation affirmiert und auf die Buddhisten ausgedehnt wird; zugleich wird dies mit der Annahme einer vorausliegenden kulturellen Gemeinsamkeit verbunden, die allen Religionsgemeinschaften einen nachgeordneten und gleichrangigen Status zuweist. Eine weitere Veränderung des Stellenwerts der religiösen Segregation lässt sich beobachten, wenn man bedenkt, dass sich in buddhistischen Diskursstrategien eine Tendenz findet, die (anderen) Religionen eher als auf sich konzentrierte soziale Gebilde darzustellen, die nur in (von der LBA zu prüfenden) Einzelfällen Themen und Probleme berühren, die für die ganze Gemeinschaft wichtig sind. Die religiöse Segregation lässt sich von hier her als eine Strategie verstehen, die Rolle der (anderen) Religionen für das gemeinsame Wohl abzuwerten. Eine nun zu betrachtende Gegenstrategie besteht darin, eine Orientierung der eigenen Religion auf das Gemeinwohl der gesamten Bevölkerung Ladakhs zu betonen. Wenn auch die Muslime und ihre Organisationen eine wichtige Arbeit für das gemeinsame Wohl leisten, dann muss das die religiöse Segregation nicht in Frage stellen. Wohl aber wird damit die scharfe Trennung von Religion und Gemeinschaft durchlässig: Religiöse Segregation muss dann nicht mehr den Ausschluss aus der (nun) gemeinsamen Arbeit an der Aufrechterhaltung der Kultur Ladakhs bedeuten.

»*So, Anjuman al Imamiya represents the Shia Community of Ladakh. It was founded in 1937 by some of our elders. And I think at that point of time they had a great vision. They thought that we should do something for the society as well as to the community in a well organised way … And from that time till now the Anjuman is working on upliftment of the community and as well for the whole entire society*«. Gegründet drei Jahre nach der buddhistischen Organisation, beansprucht die Organisation der Schiiten ebenfalls sowohl für die eigene religiöse Gemeinschaft wie auch das gemeinsame Wohl Ladakhs zu arbeiten. Schulgründungen, Arbeiten im medizinischen Bereich, Hilfen für Arme wie etwa die Suche nach Paten oder Sponsoren, die eine Ausbildung der Kinder bezahlen, werden erwähnt. Auch für die Sunni-Gemeinschaft wird analog eine

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Arbeit für die gesamte Gesellschaft reklamiert: die Gründung der Imamiya School wird ebenso angeführt wie »*social reform work*«, die Förderung der Gemeinschaft oder der Kampf gegen soziale Übel wie etwa den Drogenmissbrauch.

Man kann diese Betonung der eigenen sozialen Aktivitäten, die sich auf eine Verbesserung der gesamten Gesellschaft richten, wenn auch mit besonderem Schwerpunkt auf der eigenen Religionsgemeinschaft, nun durchaus als Parallele zum Vertretungsanspruch der LBA lesen: Auch diese wollte als Repräsentantin besonders der Buddhisten, aber eben auch der Gesamtheit Ladakhs verstanden werden. Der gleiche Anspruch wird nun hier erhoben – mit den gleichen besonderen Beschränkungen: Selbstverständlich sind die eigenen Schulen für alle Kinder offen, zugleich aber werden sie fast ausschließlich von Kindern der eigenen Religionsgemeinschaft besucht. Für eine politische Diskursstrategie aber bleibt entscheidend, dass die muslimischen Organisationen den gleichen Anspruch wie die LBA erheben: auch das Ganze im Blick zu haben und dies zu einer Maßgabe für das eigene Handeln zu machen.

Zugleich aber birgt diese Positionierung die gleiche Ambivalenz, die schon im Hinblick auf das Verhältnis zum kulturellen Erbe zu sehen war. Die Betonung des Sachverhalts, dass man genau wie andere am kulturellen Erbe teilhat, verhindert nicht, dass man das Erbe dann wiederum nach Religionsgemeinschaften zerteilt und damit die vorgegebene Einheit in Frage stellt. Im vorliegenden Fall, dem gesamtgesellschaftlichen Engagement der unterschiedlichen religiösen Gruppierungen, stellt sich die Frage, wie sich dieses gleichgerichtete Engagement verstehen lässt: Ist das, worauf sich dieses Engagement richtet, immer schon ein Gemeinsames oder konstituiert das Engagement der unterschiedlichen Gruppierungen auch eine unterschiedliche Sicht auf das Gemeinsame – und damit Konkurrenz? Man kann diese Frage auch so formulieren und zuspitzen: Bilden die auf ein gesamtgesellschaftliches Wohl gerichteten Einsätze aller beteiligten Religionsgemeinschaften nicht immer schon machtpolitische Einsätze, in denen es darum geht, die eigene Position zu behaupten? Das problematische Moment in einem gesamtgesellschaftlichen Engagement der Religionsgemeinschaften wäre dann darin zu sehen, dass dieses selbst nur ein strategisches Mittel zur Behauptung der eigenen Konkurrenzfähigkeit wäre.

Nun ist die aufgeworfene Fragestellung allerdings im Fall eines übergreifenden Engagements der Religionsgemeinschaften für die Gemeinschaft schwieriger zu bearbeiten. Im Fall des Anspruchs auf einen Teil des kulturellen Erbes war die Betonung des Eigenen explizit Gegenstand der diskursiven Artikulation. Wenn man nicht immer schon – gegen die Grundannahmen der Diskursanalyse – ein strategisch denkendes Subjekt ›Religionsgemeinschaft‹ unterstellen will, so wird man kaum auf Artikulationen zurückgreifen können, die das Allgemeinwohl mit dem eigenen

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

religiösen Interesse engführen. Und das liegt – so die hier vertretene These – an der Zukunftsorientierung der diskursiven Positionierungen. In ihnen wird das zu bewahrende kulturelle Erbe immer schon im Kontext mit aktuellen Modernisierungsbedingungen gesehen, die neue Antworten verlangen. Eine – an zentraler Stelle immer wieder aufgerufene – Herausforderung, die mit diesen Modernisierungen verbunden ist, besteht in der Notwendigkeit einer formalen Ausbildung der nachwachsenden Generation. Wer hier aktiv wird und etwa Schulen gründet, die von der Religionsgemeinschaft (mit Hilfe nationaler und internationaler Sponsoren) getragen werden, der tut nicht nur etwas für eine Verbesserung der Zukunftsaussichten der Kinder aus der eigenen Religionsgemeinschaft, sondern er beteiligt sich konstruktiv an der Bewältigung einer Herausforderung, vor der Ladakh insgesamt steht. Die Engführung von religiösem und gesamtgesellschaftlichem Engagement ist also hier immer schon gegeben – und als solche unproblematisch. Dies ändert sich erst dann, wenn man das Verhältnis von formaler und anvisierter religiöser Bildung betrachtet. Hier kann das Problem auftauchen, dass jenes Allgemeine Ladakhs dann gar nicht mehr zu sehen ist, weil nicht es, sondern die religiöse Besonderheit als identitärer Gegenpol gegen die formale Bildung aufgerufen wird.

Das soziale Engagement im Bereich der Schulbildung ist notwendig aufgrund veränderter Lebensbedingungen. »*The change in the area is developing in a modern way and people are also changing their lifestyle too. Their standard of life is going up. And accordingly it is necessary for the younger generation to get them up to that level and prepare them for the future. As we see that developing is going very fast. And education is very very necessary for each and every child*«. Die verbesserten und modernen Lebensbedingungen, auf die die Kinder Ladakhs über eine formale Bildung vorbereitet werden, sind nicht abzulehnen. Aber diese modernen Lebensbedingungen bergen auch Gefahren, die etwa in einer Orientierung hin auf materiellen Verdienst und Erfolg gesehen werden. Ihnen scheinen die modernen Individuen dann ausgeliefert zu sein, wenn sie keine eigene, von Verdienst und Erfolg unabhängige Haltung entwickelt haben. Es ist dies der Punkt, an dem die notwendige Förderung einer formalen Bildung durch eine Pädagogik der Erinnerung kompensiert werden muss. Sie ruft die traditionelle Lebensweise in Ladakh als Weg auf, auf dem eine solche unabhängige (spirituelle) Haltung erreicht werden kann. »*The way of some ancient social values, like there – earlier we were living very happily even if we had not so much of money and facilities. But even then people were very happy. But the happiness is a state of mind. Not money. Money cannot make a person happy. So mentally we should be prepared for the worst thing also. Sometimes you may have some difficulties in your life. It is not necessary that you always be at the winning side. Sometimes you may be on the looser side. At that point*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

of time you should remember your past. How they were living. Even in those times with no facilities at all, they lived a very good life«. In einer solchen Pädagogik der Erinnerung gewinnt die Vergegenwärtigung des kulturellen Erbes, einer armen, aber glücklichen Lebensweise, eine kompensatorische Funktion. Die traditionelle Lebensweise bildet selbst keinen realistischen Lebensentwurf mehr, aber die Besinnung auf ihren Wert kann zu einer Haltung führen, die verhindert, dass die jungen Ladakhi einfach den modernen Lebensbedingungen ausgeliefert sind. Auch den eigenen Kindern ist – selbst dann, wenn sie in Delhi oder den USA studieren – der Wert der eigenen Kultur zu vermitteln: »*We are also rich at our place. We should not forget that«*. Gerade für die außerhalb Ladakhs Studierenden erscheint dies bedeutsam, damit sie das eigene Land nicht nur als ›unterentwickelt‹ wahrnehmen. Im Idealfall sollten sich Tradition und moderne Orientierung nahtlos zusammenfügen. »*But you should remember your past and go ahead with that in your mind. So that there should not be a rut, a gap between this«*.

Die erwähnte Ambivalenz in der sozialen Arbeit am allgemeinen Wohl der Ladakhi, die Förderung des Schulbesuchs der Kinder und die gleichzeitige Vergewisserung des Werts der eigenen überlieferten Identität, taucht auch dann auf, wenn diese überlieferte Identität als muslimische verstanden wird. In diesem Fall wird eine zu bewahrende partikulare religiöse Identität implizit mit dem zukünftigen Wohl Ladakhs in Verbindung gebracht. Dies bedeutet aber letztlich, dass das allgemeine Wohl nur noch in fragmentierter Form in den Blick gerät: Jede Religionsgemeinschaft proklamiert dann in der Konsequenz, dass die Bewahrung ihrer Identität und das allgemeine Wohl Ladakhs unter den gegenwärtigen Bedingungen eine Einheit bilden.

Deutlich wird eine solche Tendenz vor allem an den Schulgründungen durch die Religionsgemeinschaften.[5] Um als Privatschulen den öffentlichen Schulen gleichgestellt zu werden, ist es notwendig, auch diese Schulen für alle Kinder (gleich welcher Glaubensrichtung) zu öffnen. Man könnte also sagen, dass diesen für alle von den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften eingerichteten Schulen die Orientierung auf das allgemeine Wohl bereits gesetzlich vorgeschrieben ist. Zugleich werden alle diese Schulen (auch die buddhistischen) fast ausschließlich von Kindern der jeweiligen Religionsgemeinschaft besucht. Dies liegt daran, dass jener spezifische Teil, der über den staatlich vorgeschriebenen Lehrplan hinausgeht, in religiösen Unterweisungen besteht. »*Yeah, we teach children formal education as well as other schools, you know like government*

5 Die durch die Religionsgemeinschaften betriebenen Privatschulen werden später noch einmal gesondert betrachtet (5.). Hier interessiert nur der strategische Versuch, sie identitätspolitisch als Arbeit am gemeinsamen Wohl Ladakhs zu inszenieren.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schools or private schools. And side by side we are teaching children to the basics of religion«. Diese religiöse Unterweisung löst den früheren Unterricht in Koranschulen ab und reagiert gleichzeitig auf eine durch formale Bildungsprozesse geförderte andere Einstellung zur Religion. Früher hatte man die vermittelten Überzeugungen unbefragt hingenommen: »*Now the children want to know what is behind this thing, why I believe in one God. Now the children are educated and they want to know«*. Eine solche Haltung kann traditionelle religiöse Führer überfordern. Es ist der religiöse Unterricht in den Schulen, der diese Fragen aufnehmen und auf einer basalen Ebene bearbeiten und der auf diese Weise auch das Verhältnis von formaler Bildung und religiöser Unterweisung austarieren kann.

Selbst wenn man sich das Verhältnis von staatlich vorgeschriebenen Unterrichtsinhalten und dem entsprechenden Prüfungswesen zu den religiösen Unterweisungen als unproblematisch vorstellen mag, so ist doch deutlich, dass der Inhalt dieser religiösen Vermittlungsprozesse nicht mit der Arbeit an einer gemeinsamen Ladakhi-Identität, einem gemeinsamen kulturellen Erbe verbunden ist. Der Anspruch auf eine solche Bedeutung für das Gemeinsame wird hier nicht mehr – wie im Fall einer vorausliegenden gemeinsamen Kultur – aufgerufen. Eher scheint es so zu sein, dass unterschiedliche Religionsgemeinschaften sich mit ihren jeweiligen Schulgründungen zwar auf die allgemeine, für Ladakh bedeutsame Ausbildung der nachwachsenden Generation verpflichten, dass sie aber daneben diese allgemeine Orientierung mit einer je spezifischen religiösen Traditionspflege koppeln. »*Yeah, the majority of the children are Muslims. You know the people just see, that as you say go to the Lamdon you know, the Buddhists are thinking that they should send their children to the Lamdon School, so that they get some religious teachings there. Only that is the difference and nothing else«*. Die Einrichtung von Schulen durch die Religionsgemeinschaften mag zwar vereint dem gemeinsamen Wohl dienen, indem sie Möglichkeiten einer formalen Bildung bereitstellt; zugleich aber trägt deren Ergänzung durch die jeweilige Unterweisung nicht dazu bei, Segmente eines gemeinsamen Erbes weiterzugeben. Eher scheint man es mit einem Mittel der Aufrechterhaltung der religiösen Segregation zu tun zu haben, das selbst wohl nicht frei ist von einer Konkurrenz, die sich um die Förderung des je eigenen Nachwuchses bemüht.

3.2.3 Die Zurückweisung des religiösen Extremismus

Aus der hegemonialen Perspektive der LBA stehen die Muslime und deren Organisationen in Ladakh in einer zumindest doppelten Verantwortung. Sie müssen sich – so die erste Erwartung – mit der religiösen

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Segregation abfinden und sollten keinen Anspruch erheben, im Namen aller Ladakhi zu sprechen. Bisher wurden diskursive Strategien untersucht, in denen diese Verantwortungszuschreibung zugleich akzeptiert und unterlaufen wird. Die religiöse Segregation wird akzeptiert, aber zugleich auf die LBA ausgedehnt. Ebenso wird betont, dass hinter der religiösen Segregation eine kulturelle Gemeinsamkeit liegt, die nicht nur alle Religionen trotz ihrer Verschiedenheit verbindet, sondern die es auch nachvollziehbar macht, dass sich alle diese Religionsgemeinschaften zugleich für das allgemeine Wohl engagieren.

Die zweite Erwartung und Verantwortungszuschreibung zielt darauf, dass sich die Muslime Ladakhs nicht nur als eine segregierte Religionsgemeinschaft verstehen, sondern dass sich diese Segregation auch als eine versteht, die sich von muslimischen Bewegungen außerhalb Ladakhs abgrenzt. Die Muslime sollen also ihre Segregation innerhalb Ladakhs akzeptieren und sich zugleich als Religionsgemeinschaft von anderen muslimischen Strömungen abgrenzen, die von außen den Frieden in Ladakh zerstören wollen. Religiöser Unfrieden wird daher auch meist muslimischen Extremisten zugeschrieben, die etwa aus Kashmir kommen und den eigenen Bürgerkrieg exportieren möchten. Wie am Beispiel der Konversionen in Zanskar gezeigt, richtet sich die Erwartung der LBA darauf, dass die ladakhischen Muslime sich nicht für einen solchen Konflikt instrumentalisieren lassen. Als *ladakhische* Muslime sind sie als segregierter und doch in die Tradition eines harmonischen Miteinanders eingeschlossener Teil zu betrachten. Dies impliziert – mit Blick auf die eben betrachtete religiöse Unterweisung – auch, dass im Inneren der muslimischen Organisationen fundamentalistische oder extremistische Strömungen zurückgedrängt werden.

Solchen Erwartungen und Verantwortungszuschreibungen können sich die muslimischen Organisationen kaum entziehen. Selbst die aufgewiesenen diskursiven Strategien, die auf die Gleichrangigkeit segregierter Religionsgemeinschaften und die Unterstellung einer gemeinsamen Kultur hinauslaufen, verlangen die Abweisung extremistischer Orientierungen. Und auch noch die Annahme eines konfliktfreien Nebeneinanders von formaler Bildung und religiöser Unterweisung sowie der Verweis auf einen durch den Nachwuchs hinterfragten und reflektierten Glauben implizieren die Zurückweisung extremistischer oder fundamentalistischer Positionen. Selbst die eigenen diskursiven Strategien und das eigene Selbstverständnis machen also den Verdacht extremistischer Tendenzen überflüssig. Die hegemoniale Situation besteht auch nicht darin, dass den muslimischen Organisationen solche Tendenzen zugeschrieben würden, sondern darin, dass die ladakhischen Muslime wachsam gegenüber solchen (von außen drohenden) Entwicklungen sein müssen. Wenn sie in Konfliktkonstellationen etwa mit der LBA geraten, besteht immer die Möglichkeit, dass ihren Positionierungen extremistische Tendenzen unterstellt werden können.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In dieser strategischen Situation lässt sich einerseits darauf hinweisen, dass man aktiv am Gemeinwohl mitarbeitet, dass man drohende Konfliktfälle (etwa wegen Konversionen oder interreligiösen Heiraten) zu vermeiden trachtet und dass man – sollten sie doch eintreten – immer zu einem schlichtenden Gespräch auch mit den anderen Religionsgemeinschaften bereit ist. Man verzichtet zugunsten einer harmonischen und friedlichen Verständigung nicht nur auf jeden Missionierungsversuch der anderen, sondern auch auf religiös begründete Dogmatismen, die jede Verständigung und jeden Ausgleich gefährden. Neben diesen schon mehrfach angesprochenen Verweisen lässt sich andererseits im Hinblick auf die Muslime in Ladakh deutlich machen, dass ihre Religion selbst weder fundamentalistisch noch antimodern ist. Schon die Anjuman als Organisation der Muslime werden nicht von religiösen Führern oder Gelehrten dominiert, sondern ihre Zusammensetzung folgt – wie jene der LBA – dem Prinzip der lokalen Wahl von Repräsentanten. Die gewählten Repräsentanten stehen zugleich für die regionalen Probleme, für die Hoffnungen und Wünsche ihrer Wähler, die sich eher auf soziale Problemlagen beziehen dürften. Vor der Einrichtung der beiden Distrikte Leh und Kargil gab es eine Vertretung für das ganze Ladakh, nun hat man sich als religiöse Organisation entlang der politischen Verwaltungseinheiten reorganisiert. Es gibt also jeweils eine gewählte Vertretung für Schiiten und Sunniten in beiden Distrikten.

Betont wird eine Flexibilität in der muslimischen Lebensweise: »*Oh, we promote the Ladakhi culture ... language, dresses and we also eat the Ladakhi dishes*«. Es gibt also keine oder kaum religiöse Vorschriften, die die Muslime daran hindern würden, den ladakhischen Lebensstil zu teilen. Bezogen auf die gegenwärtige Situation und die in ihr so wichtige formale Bildung wird betont, dass man den gleichen Zugang von Mädchen und Jungen fördert. »*We also encourage the education of our girls, Muslim girls. We also embarace, we always say in our gatherings, in our religious communications, the Muslims. We always encourage to go for higher and higher education*«. Sicherlich müssten die Mädchen die islamischen Prinzipien (Beten, Fasten und Gutes tun) befolgen, aber das steht nicht im Zentrum, weil dies bedeuten würde, dass ihnen vielleicht wie in anderen muslimischen Ländern der Zugang zur Bildung verwehrt würde. »*You know in some other countries or some part of ... you see there are extreme types of Islam. We don't restrict our girls to go for higher studies*«. Auch wenn in Ladakh vielleicht für muslimische Mädchen stärkere Vorschriften als für Jungen gelten würden, dürfe auch das wiederum nicht in einem extremen Sinne verstanden werden. Die Abgrenzung vom Extremen eröffnet damit nicht nur einen Raum von Bildungsmöglichkeiten für muslimische Mädchen in Ladakh, den es in eher fundamentalistisch orientierten islamischen Regionen so nicht gibt; sie deutet zugleich an, dass die religiösen Regeln, die auch in Ladakh gelten,

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht strikt durchgesetzt werden, sondern mit einem Interpretationsspielraum versehen sein sollten.

Gerade der Gesichtspunkt der Gleichheit von Männern und Frauen bildet einen Markierungspunkt, um sich von radikalen islamistischen Perspektiven abzugrenzen. *»The right of both boys and girls should be equal in Islam. It's not mentioned anywhere, that it is different«*. Gegen Vorstellungen einer Ungleichheit von Männern und Frauen wird betont, dass diese sich nicht einmal aus den religiösen Schriften herleiten lasse. *»Right of women should be equal. But when we talk of the right of a woman, there are religious codes of conduct, how to live in Muslim ... how to live as a woman and how to live as a man. I think that should not be a problem and that should not be a quarrel between a man and a woman«*. Obwohl es verschiedene Verhaltensweisen für Männer und Frauen in ihrem Verhältnis zueinander gibt, die religiös vorgeschrieben sind, bestimmte Rollen und Verantwortlichkeiten, die beide zu erfüllen haben, soll das nicht so verstanden werden, als sei damit eine grundsätzliche Ungleichheit gegeben. Das gleiche Recht wird jedoch nicht nur durch geschlechtsspezifische religiöse Vorschriften ausbuchstabiert; auch die kulturellen Lebensweisen und die dort zu findenden Rollenverständnisse sind bedeutsam dafür, wie sich das Verhältnis der Geschlechter gestaltet. *»You should go and see what type and how the society you are living is, and what type of community and what is the understanding of the people. That should be respected«*. Die prinzipielle Gleichheit der Geschlechter wird also nicht nur religiös, sondern auch kulturell konkretisiert. Das kulturelle Beziehungsmuster zu respektieren, bedeutet dabei nicht zuletzt auch, dass religiöse Gesichtspunkte nur einen Maßstab für die Ausgestaltung der Geschlechtsrollen bilden.

Genau diese Bedeutung des Kulturellen für die Interpretation des Geschlechterverhältnisses zeigt sich an einem entscheidenden Punkt: der Offenheit für geschichtliche Entwicklungen, die dann keinen Platz hätte, wenn man sich nur auf religiöse Prinzipien berufen würde. So kann man – aus schiitisch-ladakhischer Perspektive – darauf hinweisen, dass selbst im Iran die Gleichstellung von Mann und Frau voranschreitet. *»If you are looking at the Iran, also at some point of time Iran was considered to be a very radical country. Now you see in Iran women are taking part in every sphere of life. They are represented even in parliament«*. Dass die Entwicklung der Lebensbedingungen durchaus bedeutsam ist für die Durchsetzung einer auch religiös fundierten Gleichheit der Geschlechter, dass diese möglicherweise auch eine Aufweichung starrer religiöser Rollenverteilungsmodelle bewirken kann, zeigt sich gerade in aktuellen Tendenzen. Im gegenwärtigen Ladakh scheint es notwendig zu sein, dass beide Ehepartner über ein Einkommen verfügen, um ihr Leben bestreiten zu können. *»Yeah of course ... In present, both men and women should earn. Otherwise you cannot make your life ... And they should work. So*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

that women and men also should take part in everything: in politics, in employment, in everywhere. Now I think most of our head of departments are women in Leh«.

Die Betonung der gleichen Rechte von Männern und Frauen dient so einerseits als eine Abgrenzung von einem religiösen Extremismus: Die Ungleichheit der Frauen wird zum Kennzeichen eines radikalen Islams, von dem man sich abgrenzt. Andererseits dient der Verweis auf die sozialen Rollenmuster der Geschlechter dazu, eine Entwicklungslinie zu entwerfen, die selbst für radikale muslimische Länder gilt und die auf eine unproblematische Weise in Ladakh dazu führt, dass die grundsätzliche Gleichheit der Rechte zur historischen Wirklichkeit wird. Dass es auch weiterhin religiöse Deutungsmuster gibt, die mit Blick auf eine solche Gleichheit der Geschlechter einschränkend wirken können, mag sein, aber auch diese werden (wie der Verweis auf den Iran andeutet) nicht unabhängig von kulturellen Entwicklungen sein.

3.3 Religionsgemeinschaften und politische Repräsentation

Schon im Abschnitt über die LBA (3.1) wurde deutlich, dass diese ihren allgemeinen Repräsentationsanspruch der Ladakhi nicht zuletzt auch gegenüber politischen Institutionen und Entscheidungen vertritt. Das von ihr vertretene Allgemeine erhebt also den Anspruch, die ›wahre Wirklichkeit‹ der Ladakhi und ihrer Kultur auch noch gegenüber den von den Ladakhi gewählten politischen Repräsentanten zu vertreten, die sich in der Vertretung des Allgemeinen täuschen können oder nur partikulare (partei-)politische Interessen vertreten mögen. Deutlich wird mit einer solchen Positionierung gegenüber politischen Instanzen und Entscheidungen aber auch, dass man sich selbst (ebenso wie wohl auch andere Religionsgemeinschaften) nicht innerhalb des politischen Systems verortet. Religionsgemeinschaften sollten also mit Blick auf das politische Repräsentationssystem als ›unpolitische Organisationen‹ verstanden werden. Sie vertreten – wie nun deutlich werden soll – eher die ladakhische ›Kultur‹, die als solche einerseits vom ›politischen System‹ unterschieden werden soll. Andererseits aber gibt es auch Überschneidungen mit dem politischen System: Nicht nur gibt es etwa Übergänge zwischen Funktionen der religiösen Repräsentation und der Wahrnehmung von politischen Ämtern; auch die Ernennung von Vertretern religiöser Minderheiten, die neben den gewählten Councillors in den Hill Council eintreten, macht diese Verbindung deutlich. Allerdings müssen beide Bereiche getrennt bleiben, wenn der Hill Council nicht selbst zum bloßen Ort religiöser Auseinandersetzungen werden soll. Es deuten sich damit

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Spannungsverhältnisse an, die nicht nur das Verhältnis von ›allgemeiner Kultur‹ und deren partikularer religiöser Repräsentation betreffen, sondern zugleich eben auch das Verhältnis von politischer und religiöser Repräsentation. Im Folgenden soll nun eine diskursive Bearbeitung dieser Spannungsverhältnisse nachgezeichnet werden.[6]

3.3.1 Religiöse Minderheiten: Die Verdopplung der politischen Repräsentation

Die Einrichtung des Hill Councils erfolgte 1995 in Leh als Effekt einer doppelten Politisierung. Einerseits ging es nach außen um die Durchsetzung einer größeren politischen Eigenständigkeit Ladakhs. Das war die Stoßrichtung der LBA und ihrer Agitation. Den Muslimen, auch jenen im unteren Ladakh (dem Kargil-District), die sich nicht für eine größere Unabhängigkeit eingesetzt hatten, fiel die größere Autonomie »*without any agitation*« zu. Dabei hatte sich die LBA zunächst durchaus um ein Einheitsbündnis bemüht. Alle politischen Parteien sollten zugunsten dieses Einheitsbündnisses zurückgedrängt werden: »*All the parties were dispensed by this LBA to just make it – bring all the activists on one platform. For just demand, the demand of this Union Territory*«. Als sich der Status eines solchen ›Union Territory‹ und damit eine weitreichende politische Selbständigkeit Ladakhs nicht durchsetzen ließ, löste sich das Bündnis langsam auf. Und nun setzt eine zweite Strategie der Politisierung der LBA ein, die sich nach innen wendet. Durch den Konflikt zwischen den Religionsgemeinschaften soll nun verdeutlicht werden, dass die Probleme Ladakhs einer regionalen Lösung bedürfen. »*Then the Budhists of this area, they imposed a social and economic boykott against the minority, the Muslims. And there was such a strange relation between the two communities, it was so difficult for both of them because the Muslims and the Buddhists have a blood-relationship. They are a very well knitted society. But all these things got cheated*«. Die interne Politisierung, die Muslime und Buddhisten einander gegenüberstellte, zielte nach außen und hatte Erfolg. Die Regierung von Jammu und Kashmir entschied sich für die Einrichtung einer Regionalregierung, des Hill Councils, damit die Probleme innerhalb Ladakhs auf einer nun politischen Ebene gelöst werden konnten. Die Wahl eines Regionalparlaments sollte mit der Etablierung einer politischen Ebene den religiösen Auseinandersetzungen ihre Schärfe nehmen.

6 Die folgende Analyse von spezifischen diskursiven Strategien stützt sich auf ein Leitfadeninterview mit Shafi Lassu, der sowohl Präsident der Sunni-Anjuman wie auch (als Vertreter einer politischen Partei) Mitglied des Hill Councils war. Auch hier gilt das zum Anspruch der Analyse in der Fußnote 62 Gesagte.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Obwohl der Konflikt im oberen Ladakh stattfand, in dem ca. 80 % Buddhisten leben, bestand der Anspruch der LBA von Beginn an darin, dass ein solches Parlament für das gesamte Ladakh eingerichtet werden sollte. »*And within Ladakh there should be one council, there is supposed one council for both of them, Leh and Kargil. Within Leh and Kargil there were huge differences. Kargil people said: ›No, we don't want anything which is separating Ladakh from Kashmir. We want to remain with the Kashmir‹*«. Daraufhin wurde entschieden, in Leh und Kargil jeweils einen Hill Council einzurichten. Im Leh-District nahm dieser seine Arbeit mit den Wahlen von 1995 auf; erst als die Muslime im unteren Ladakh die Vorteile sahen, etablierten auch sie für die nächste Wahlperiode ihren Hill Council.

Die Etablierung von zwei Hill Councils in Leh und Kargil hatte dabei bezogen auf das ursprüngliche Ziel, *eine* Regionalregierung für Ladakh zu erhalten, nicht nur die Konsequenz einer Aufteilung. In einem ›vereinten‹ Ladakh wären die Bevölkerungsanteile von Muslimen und Buddhisten etwa gleich gewesen. Nun gibt es zwei Regionalparlamente in Regionen, in denen jeweils eine Religionsgemeinschaft einen Bevölkerungsanteil von etwa 80 % stellt. Von hier aus ist es naheliegend, dass die Stimmabgabe bei politischen Wahlen eben nicht nur entlang der politischen Parteien, sondern unter Berücksichtigung der zur eigenen Religionsgemeinschaft gehörenden Kandidaten und Kandidatinnen verläuft. Zwar dürfen die Kandidierenden nicht als Vertreter von Religionsgemeinschaften auftreten. Eine religiöse Organisation wie etwa eine Anjuman bildet eine »*non-political organisation*«. Sie ist »*not affiliated with any political body*«. Ein Repräsentant einer Religionsgemeinschaft, der für den Hill Council gewählt wird, wird sein Amt in der entsprechenden Religionsgemeinschaft ruhen lassen; das gilt auch für den Fall, dass er nicht als Repräsentant der Religionsgemeinschaft, sondern als Mitglied einer politischen Partei antritt. Drei Repräsentationsverhältnisse lassen sich also unterscheiden, obwohl sie sich immer überkreuzen können: Vertreter einer politischen Partei, einer Religionsgemeinschaft und Mitglied eines Hill Councils, der für die allgemeinen Belange des jeweiligen Distrikts steht.

Diese unterschiedlichen Repräsentationsverhältnisse berühren aber noch nicht das Problem, das sich aus den ungleichen Bevölkerungsanteilen ergibt, die wiederum durch die Religionszugehörigkeit bestimmt sind. Diese ungleichen Bevölkerungsanteile der Religionsgemeinschaften drohen, sich auf der politischen Ebene fortzusetzen, wenn nur ein einfaches politisches Repräsentationsprinzip zählt, nach dem nur die Anzahl der Stimmen entscheidet. Die Logik einer einfachen politischen Mehrheitswahl birgt also die Gefahr, dass sie nur die religiösen Mehrheitsverhältnisse wiedergibt. Deshalb hat man sich dazu entschieden, von den 30 Sitzen eines Hill Councils nur 26 durch eine politische Wahl zu besetzen;

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

vier sollen demgegenüber den Minderheiten (also etwa auch den Buddhisten in Kargil und den Muslimen in Leh) vorbehalten sein und von diesen delegiert werden. Um also zu verhindern, dass die durch gleiche Wahlen konstituierte politische Ebene trotz ihrer postulierten Unabhängigkeit von Religionsgemeinschaften doch religiös besetzt wird, greift man auf ein anderes Repräsentationsprinzip (das der Delegation von – religiösen – Minderheitenvertretern) zurück. Dabei gilt ein delegierter Muslim in Leh und ein delegierter Buddhist in Kargil als Vertretung der »*principal minority*«. Dieser Vertretung steht auch einer der fünf Sitze als »*executive councillor*« zu: Die Delegation reicht also bis in die Spitzenfunktionen des Hill Councils hinein.

Die Doppelung der politischen Repräsentation, die für die meisten Mitglieder des Hill Councils per Wahl und für eine Minderheit qua Delegation erfolgt, wirft nun verschiedene Probleme auf. So kann es problematisch werden, ob alle Minderheiten hinreichend berücksichtigt wurden. Dies ist nicht nur eine Frage, die sich darauf richtet, ob denn die entsprechende Zahl der Minderheiten in den vier für sie vorgesehenen Sitzen hinreichend Berücksichtigung finden kann, ob man also nicht einfach mehr Sitze für die Delegation von Repräsentanten benötigt. Es ist dies zugleich auch die Frage, ob die Minderheiten in ihrem Verhältnis zueinander hinreichend berücksichtigt sind: Müssten nicht die einen stärker berücksichtigt werden als die anderen? Wem sollte wirklich der Status einer ›principal minority‹ zugestanden werden? Sollte dieser nicht eher rotieren? Diese Fragen deuten darauf hin, dass selbst dann, wenn man die Verschiebung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen auf eine durch allgemeine Wahlen geregelte politische Ebene und die daraus resultierenden Mehrheitsverhältnisse akzeptiert, sich immer noch Probleme unter den minoritären Gruppen ergeben. Diese Probleme werden zwar im Rahmen der politischen Logik verhandelt, aber in ihnen zeigen sich zugleich und erneut die Probleme der religiösen Segregation.

Wenn die Logik der politischen Repräsentation per Wahl von muslimischen Organisationen akzeptiert wird, dann bedeutet das zugleich, dass die Dominanz einer buddhistischen Mehrheit akzeptiert wird. Diese buddhistische Mehrheit zu akzeptieren, heißt dabei noch nicht, den Hegemonieanspruch der LBA zu akzeptieren, weil diese als a-politische Organisation nicht (oder zumindest nicht direkt) auf diesem politischen Feld agiert. Es bedeutet zunächst nur, den Willen einer Bevölkerungsmehrheit zu akzeptieren, die im oberen Ladakh eben buddhistisch ist. Zugleich soll man als muslimische und zugleich a-politische Organisation politische Delegierte entsenden, die dann wiederum als politische Delegierte nicht im Namen jener Organisationen parteiisch agieren sollen, die sie delegiert haben. Die Minderheitsdelegierten befinden sich daher in einem Dilemma, das die gewählten Repräsentanten so nicht haben. Für sie bleibt die Bindung an die delegierende Gemeinschaft von Bedeutung,

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch wenn sie sich um eine politische Neutralität als Abgeordnete des Hill Councils bemühen: Sie haben eben auch dort ihre Stimme als Repräsentanten der Minderheit. Wenn man nun bedenkt, dass für den Hill Council in Leh die Position einer privilegierten Minderheit den Muslimen zukommt, und wenn man gleichzeitig berücksichtigt, dass die muslimische Minderheit im oberen Ladakh die zwei (etwa gleich großen) Glaubensrichtungen der Sunniten und Schiiten aufweist, dann ist es gerade die erwähnte Bindung an die delegierende Minderheit, die Probleme aufwirft. Wenn die Schiiten die Delegation vornehmen, vertritt dann die delegierte Person auch die Sunniten und umgekehrt? Die Repräsentation als Delegation generiert also eigene Probleme und diese werden umso gravierender je geringer die Anzahl der Delegierten wird. Anders formuliert: Die Repräsentation durch Delegation produziert selbst interne Konflikte zwischen den Gruppen, die den Anspruch erheben, selbst Delegierte platzieren zu können.

Im oberen Ladakh gibt es nun eine Besonderheit. Im Dorf Chuchot wohnen fast ausschließlich Schiiten und dies heißt, dass hier im normalen Wahlverfahren ein Delegierter gewählt wird. Einer der 26 gewählten Delegierten in den Hill Council ist also ein Schiit. Dies würde bedeuten, dass es sinnvoll wäre, als Vertreter der ›privilegierten Minderheit‹ der Muslime einen Sunniten zu delegieren. Auf diese Weise wäre das Gleichgewicht zwischen den beiden muslimischen Glaubensrichtungen gewahrt. Das ist aber nun nicht regelmäßig gegeben und wenn Sunniten doch als Minderheitsdelegierte in den Hill Council kommen, ist damit noch nicht gesagt, dass sie die ihnen über diesen Weg gleichzeitig zustehende Funktion eines ›executive councillor‹ auch erhalten. Diese kann auch von den Schiiten beansprucht werden. Dies liegt daran, dass auch der regulär gewählte Vertreter der Schiiten ein Muslim ist und dass die Funktion der privilegierten Minderheit (unterschiedslos) den Muslimen zugeschrieben wird. Das heißt: Schiitische Abgeordnete bleiben auch dann, wenn sie regulär gewählte Abgeordnete sind, gleichzeitig Vertreter der privilegierten Minderheit. *»Actually there was a misunderstanding about the principal minorities. Since there was no Sunni, was there for the last 18 years«*. Es sind die Schiiten, die während dieser Zeit den Posten des ›executive councillor‹ beanspruchen. Während einerseits immer wieder darauf hingewiesen wird, dass die Vertretungen der Schiiten und Sunniten etwa bei der Lösung sozialer Probleme zusammenarbeiten, taucht nun hier – auf der Ebene der politischen Repräsentation – ein Interessenkonflikt auf. Es geht jetzt nicht mehr nur um die Frage, ob Sunniten oder Schiiten neben dem regulär gewählten schiitischen Mitglied des Hill Councils als Delegierte der muslimischen Minderheit entsandt werden. Neben diesem ersten möglichen Streitpunkt ergibt sich der nächste, wer dann als ›executive councillor‹ fungiert: der Minderheitsdelegierte oder etwa der gewählte Vertreter, die beide Muslime sind und

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

damit – trotz der unterschiedlichen Repräsentationsfunktion – Mitglieder der ›privilegierten Minderheit‹.

Ein Vorschlag an dieser Stelle könnte lauten, dass man die Zahl der delegierten Mandatsträger erhöht. Wenn man die Zahl der im Hill Council vertretenen Ratsmitglieder von 30 auf 33 erhöht (und dabei die Zahl der gewählten Mitglieder konstant hält), dann hätte man statt vier nun sieben Delegierte aus den Minderheiten und man könnte der privilegierten Minderheit zwei Sitze zugestehen: also zwei Sitze für die privilegierte Minderheit der Muslime in Leh und zwei Sitze für die delegierten Buddhisten in Kargil. In Leh wäre es damit möglich, die Delegation eines Sunni- und eines Shia-Vertreters zu vollziehen; in Kargil könnten die Buddhisten aus der Kargil-Region selbst und jene aus dem entlegenen Zanskar jeweils einen Vertreter entsenden. Eine solche Lösungsperspektive besteht also darin, den Anteil der durch Minderheiten benannten Vertreter gegenüber jenen zu erhöhen, die sich in direkter Wahl durchgesetzt haben. Der Grund dafür ist nicht, damit die Mehrheitsverhältnisse umzukehren; dieser Grund liegt vielmehr im Konflikt- und Konkurrenzverhältnis der Minderheiten selbst, die im Hill Council als solche repräsentiert sein wollen.

Doch damit wäre der Grund des oben genannten Konflikts noch nicht gebannt. Dieser bestand darin, dass selbst dann, wenn in Leh ein Sunni-Vertreter als Minderheitenvertreter delegiert wird, der (regulär gewählte) Vertreter der Shia darauf bestehen kann, den Posten eines ›executive councillors‹ einzunehmen, weil ja auch er Vertreter der muslimischen Minderheit ist. Man kann das kritisieren, weil damit der Sinn des Minderheitenschutzes pervertiert wird: Dieser sollte ja die zu Wort kommen lassen, die keine gewählten Vertreter haben. Aber durch eine solche Kritik könnte der Streit zwischen den Muslim-Fraktionen eskalieren. Der Vermittlungsvorschlag lautet daher, dass nicht nur die Zahl der delegierten Repräsentanten erhöht werden soll, sondern dass für die privilegierte Minderheit auch zwei ›executive councillor‹ benannt werden sollen. Deren Zahl soll daher von fünf auf sieben steigen. In Kargil soll es daher nicht nur einen Sitz mehr für die Buddhisten und in Leh einen Sitz mehr für die Muslime geben. »*And so, in the same pattern, we will just increase the number of executive councillors. Precisely we have five executive councillors in Leh and five executive councillors in Kargil. In Kargil you have one executive councillor from the buddhist community, rest are Muslims. In Leh you have one Muslim executive councillor, rest are Buddhists. We will make it like seven. Out of seven five Buddhists, two Muslims in Leh. In Kargil five Muslim, two Buddhist executive councillors*«. Eine solche Initiative bringt die Problematik der religiösen Segregation (nun aber: innerhalb der Religionsgemeinschaften) auf die politische Bühne: In ihrem Namen wird nun die Zusammensetzung der Exekutive befragt. Dabei scheint es sich bei diesem Problem

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und der entsprechenden Lösungsperspektive primär um eines der Muslime im oberen Ladakh zu handeln; denn das untere Ladakh mit seiner muslimischen Mehrheit sperrt sich bisher gegen die damit verbundene politische Aufwertung der religiösen Minderheiten (also hier: der Buddhisten). Um ihre differente Position in der politischen Repräsentation durchzusetzen, argumentiert zumindest die sunnitische Seite im oberen Ladakh für eine Stärkung der buddhistischen Repräsentanz im unteren Ladakh, deren Notwendigkeit dort von den Muslimen zurückgewiesen wird.

Eine andere Strategie, den hegemonialen Anspruch der Schiiten auf eine privilegierte Repräsentation der muslimischen Minderheit (executive councillor) zu problematisieren, besteht darin, die Differenz der muslimischen Glaubensrichtungen ins Feld zu führen. Hier wird nun – noch vor den Fragen einer politischen Präsenz im Hill Council und gegen die gegenüber den Buddhisten stark gemachte Einheit der Muslime – die Segregation der muslimischen Glaubensrichtungen zu einem Argument im Streit um die Repräsentation. *»The Shia people say: ›Okay since we remain. Shias always remain as an executive councillor, it was alright‹. The other argument from our side is ... It means for any Muslim, because we have Muslims in Leh district. We have three sects. One is Sunni, one is Shia, and one Noorbags. Noorbags is only in Ladakh. They are confined in the Nubra area. You will not find any in Leh«*. Die Schiiten definieren die Muslime als eine Einheit, um ihren Alleinvertretungsanspruch und die reklamierte Position eines ›executive councillor‹ zu rechtfertigen. Dagegen wird die Differenz dreier unterschiedlicher muslimischer Sekten stark gemacht, um Fragen der Repräsentation als Problem deutlich zu machen. Selbst wenn man zwei Sitze als ›executive councillor‹ erlangen würde, wäre dieses Repräsentationsproblem noch nicht gelöst und man müsste letztlich auf ein Rotationsprinzip zurückgreifen.

Letztlich aber deutet sich hinter den damit aufgeworfenen Schwierigkeiten ein systematisches Problem an, in dem die beiden Typen der Repräsentation (per Wahl oder per Delegation) in ein anderes Verhältnis gesetzt werden. Die Delegation von Minderheiten hatte eine Korrekturfunktion gegenüber den über eine Wahl hergestellten Mehrheitsverhältnissen, die als solche nur die religiösen Mehrheitsverhältnisse zu spiegeln drohen. Eine solche Sichtweise verändert sich, wenn man die Repräsentation qua Delegation stärker macht. Dies geschieht dann, wenn die gewählten Vertreter im Hill Council etwa nicht mehr gewählte Vertreter politischer Parteien sind, sondern wenn sie primär alle Bevölkerungsgruppen Ladakhs vertreten sollen. *»So, would you say that the Hill Council is like representing all types of communities? – Yes, this is correct«*. So haben die Christen, eine kleine, aber bedeutende Minderheit, bisher keinen Sitz im Hill Council. Das ist nicht vertretbar, weil sie wichtige Beiträge zum allgemeinen Wohl Ladakhs leisten.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine solche Argumentation für die Repräsentation aller Minderheiten mag nachvollziehbar sein, wenn man davon ausgeht, dass ein harmonisches Zusammenleben in Ladakh nur möglich ist, wenn alle segregierten Gruppen beteiligt sind. Aber es entspricht nicht jener politischen Logik, die der Einrichtung des Hill Councils zugrunde liegt. Hier sollten nicht Religions- oder andere Gemeinschaften abgebildet werden, sondern gerade dagegen ein Prinzip der Mehrheitswahl etabliert werden, in dem diese Zugehörigkeiten weitgehend neutralisiert sein sollten. Die Forderung danach, dass die Delegierten des Hill Councils alle Bevölkerungsgruppen repräsentieren sollten, entspricht zwar dem für Minderheiten reservierten Delegationsprinzip; sie zu universalisieren und das Regionalparlament zur Repräsentationsinstanz der vorpolitischen Bevölkerungsgruppen zu machen, bedeutet aber, dass damit jener Gewinn, der mit der Trennung der politischen Sphäre von den religiösen Auseinandersetzungen erzielt wurde, wieder aufs Spiel gesetzt wird.

3.3.2 Politik – Kultur – Religion

Neben der Entwicklung Ladakhs bildete die Bewahrung des kulturellen Erbes eine der zentralen Aufgabenstellungen des 1995 eingerichteten Hill Councils. *»Impose one of the ingredients at the initial stage why we wanted a council was to preserve, conserve and to safeguard the cultural heritage of Ladakh. We have a different culture apart from this Union of India, Kashmir. So in order to safeguard this culture, this was one of the main stay of the demand«*. Diese Bewahrung des kulturellen Erbes verlangt das Einwerben von Geldmitteln auch durch den Hill Council und die Legitimation ihrer Verwendung. Dabei können sich kulturbewahrende Perspektiven mit ökonomischen Perspektiven verbinden. Wenn die indische Regierung ein Finanzierungsprogramm für die Slum-Sanierung auflegt, so können Mittel für die Sanierung der Altstadt in Leh beantragt werden. Die Durchführung der Sanierung selbst kann dabei aber auch einer Restaurierung des kulturellen Erbes dienen. *»We get money for promotion, for the development of slum, it is almost like a slum but we want to conserve it in its original position. But we will keep the money through the slum development ... At first we will not touch the outer structures ... Internally we will just facilitate the people, make more comfortable«*. Eine restaurierte Altstadt wird dabei zugleich zu einer touristischen Attraktion werden und stellt somit eine lohnende Investition dar.

Die Initiativen des Hill Councils zur Kulturbewahrung stoßen allerdings auf eine systematische Grenze: Möglich ist die Förderung von Restaurationsarbeiten oder auch von Veranstaltungen, auf denen das kulturelle Erbe in Form von Tänzen, Liedern o.ä. gepflegt wird, aber in Frage steht, ob damit wirklich die *›inner culture‹*, traditionelle Haltungen und

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Stolz auf die eigene Kultur, gefördert werden können. Es ist aber vor allem diese innere Kultur, die gefährdet ist und die zugleich als entscheidend für die Bewahrung des kulturellen Erbes anzusehen ist. Die Gefährdung zeigt sich dabei auf zwei Ebenen: Deutlich erkennbar sind westliche oder indische Einflüsse etwa in der Kleidung, in der Sprache und der Abnahme des Wissens über die eigene Kultur. Neben diesen Einflüssen auf die ›*visible culture*‹ ist aber auch die Künstlichkeit in der Vergewisserung der eigenen Tradition zu bemerken, wie sich etwa in politisch organisierten Traditionsveranstaltungen zeigt. »*Because of the influence of other cultures, like Indian culture, Western culture and so many things. Visibly you now see no culture is there. If you go to the market you rarely see the Ladakhi who are fully dressed in Ladakhi dress. And if you talk to a Ladakhi you will see 50 percent mixed language. You know? They don't talk the pure. And you will rarely see Ladakhi people who know the culture. Okay? They just claim that we are Ladakhi, but now everything is becoming artificial*«. Eben diese Künstlichkeit zeigt sich gerade dort, wo man das Weiterleben der Tradition stärken will. Wenn etwa anlässlich eines Ministerbesuchs in Ladakh in verschiedenen Dörfern die Lebendigkeit der ladakhischen Tradition gezeigt werden soll, zeigt sich, dass man dabei auf ›professionelle Tanzgruppen‹ aus Leh zurückgreift und die Dorfbewohner zum bloßen Publikum degradiert. »*The cultural program was supposed to be given by the local people in Likir, eleven villages. People from the eleven villages were there ... But there was no need to get this professional dancers to that area. So delusion is going that way*«. Die Dorfbewohner kennen die Tänze, führen sie auch bei verschiedenen Gelegenheiten auf; aber ihnen wird nun durch die politisch inszenierte Veranstaltung deutlich gemacht, dass ihre Weise, die eigene Kultur zu leben, nicht die richtige, jedenfalls keine vorzeigbare ist. Wenn die politischen Veranstalter auf professionelle Folkloregruppen zurückgreifen, mögen sie bei den Zuschauern zwar den Eindruck einer attraktiven Kultur vermitteln, aber sie zerstören damit zugleich die Authentizität einer gelebten Kultur. »*But actually they are damaging the culture*«. Beschädigt wird die innere Kultur, die selbstverständliche Bejahung und der Stolz auf die eigenen kulturellen Praktiken.

Über die damit deutlich werdende Paradoxie der kulturpolitischen Förderungsprogramme hinaus lässt sich die systematische Grenze der Bewahrung des kulturellen Erbes durch den Hill Council aber auch noch auf einer grundsätzlicheren Ebene verorten. Diese hat mit der Etablierung des Hill Councils selbst zu tun. Diese lässt sich begreifen als eine Reaktion auf die Zerstörung einer überkommenen einheitlichen Kultur Ladakhs. Die Inszenierung eines Streits zwischen den religiösen Gruppierungen hat die kulturelle Einheit Ladakhs zugunsten einer politischen Autonomisierung geopfert. »*Tolerance, patience. These were the basic Ladakhi culture. But unfortunately it got deluded ... You never had*

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

violence on due to our religion«. Für die traditionelle Kultur Ladakhs spielte der religiöse Gegensatz keine Rolle: Verwandtschaftliche Beziehungen zwischen den Religionen etwa durch Heiraten, der Respekt vor den Frauen, der sich in dem Verzicht auf das außerhalb Ladakhs übliche System des Brautpreises (*»No dowry system«*) zeigte, waren selbstverständlich. Für die Einheit der Kultur Ladakhs ist die religiöse Differenz unerheblich. Das impliziert zugleich, dass Religion für die Konstitution der gemeinsamen Kultur keine Rolle spielt. *»It is not part of culture. Culture and religion are two separate things. You may have your faith, someone has his own faith. Culturally you are one. There cannot be different cultures for different religions«*. Der Versuch, eine kulturelle Identität auf der Grundlage der Religion zu konstruieren, muss scheitern. Und man könnte sagen, dass die Einrichtung des Hill Councils vor dem Hintergrund der von der LBA initiierten religiösen Streitigkeiten so etwas bildet wie eine Substitution der in Frage gestellten kulturellen Einheit. Die politische Institution des Hill Councils ist dann das Ergebnis der durch die religiöse Segregation bedrohten Ganzheit der Kultur Ladakhs; als politische Einrichtung (mit Parteien, dem System der doppelten politischen Repräsentation) kann er aber jene kulturelle Einheit nicht wiederherstellen, deren Verlust er letztlich seine Existenz verdankt. Wenn sich die kulturelle Spaltung in Religionen einmal vollzogen hat und sich in politischen Institutionen zeigt, dürften diese Schwierigkeiten haben, im Namen einer ganzheitlichen Kultur zu sprechen.

Eine Initiative zur Überwindung der kulturellen Spaltung lässt sich dann eher von Autoritäten erwarten, die die religiöse Segregation zu überwinden versuchen. So werden die Aktivitäten des Dalai Lama gelobt, der auf seinen jährlichen Ladakh-Aufenthalten eine Kultur der Toleranz und der Rücksichtnahme beschwört. Diese religiösen Werte mögen zwar aus der Sicht des tibetischen Buddhismus verkündet werden, aber sie treffen doch zugleich das, was die traditionelle (innere) Kultur Ladakhs über Religionsgrenzen hinweg ausmachte. *»He says. Inner, inner, through inners, internally we have to improve our culture. Your culture is coexistence. Your culture is harmony. Your culture is patience, tolerance. These are the basic – what do you call it – concept of Ladakhi culture«*.

Zugleich ist aber nicht zu übersehen, dass diese Arbeit an der Reetablierung einer gemeinsamen Kultur immer noch unter den Bedingungen der aktuellen religiösen Segregation in Ladakh stattfindet. Auch wenn die Ermahnungen des Dalai Lama auf fruchtbaren Boden fallen mögen, auch wenn es vom Hill Council gestützte Aufklärungsinstitutionen gibt, auch wenn in den verschiedenen Religionen durchaus wichtige Personen in dieselbe Richtung arbeiten und Aufklärungsveranstaltungen oder Konferenzen veranstalten, so finden doch alle diese Initiativen unter den Bedingungen der religiösen Spaltung statt. Das heißt: Man kann nicht

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mehr einfach von einer immer noch wirksamen kulturellen Harmonie ausgehen, in der Toleranz und Nachsicht konstitutive Merkmale bilden. Wenn man sie propagiert, dann als etwas, das nicht mehr selbstverständlich und auch nicht mehr einfach unproblematisch ist. Toleranz und Nachsicht sind positive Zielsetzungen, aber unter den Bedingungen der religiösen Spaltung haben diese Zielsetzungen immer auch einen strategischen Charakter: Man muss damit rechnen, dass die Vertreter anderer Religionsgemeinschaften die eigene Toleranz und die eigene Rücksichtnahme nicht in der gleichen Weise beantworten. Man muss daher vorsichtig sein. *»So we have to be more cautious about those segments of society ... Anybody can come, anybody can create problems from outside«*. Aber es sind nicht nur die christlichen Missionare oder Hindu-Aktivisten, die die fragile Einheit der Religionsgemeinschaft, eine fragile Kultur Ladakhs bedrohen. Auch gegenüber jenen aus den eigenen Reihen, die religiöse Auffassungen ohne Rücksicht auf die anderen Religionsgemeinschaften in Ladakh durchsetzen wollen, muss man vorsichtig sein. *»Because even the highest priest of the Christian community, Muslim community, Buddhist community, they do have already indoctrinate with certain ideas which they think ›this is correct‹ ... So far as if a Buddhist or Muslim priest, Mullah, he always says: ›Yes, only Islam is good, the rest of the religions is useless and so on‹, he is indoctrinating the people about the – towards the radicalization. So we should be cautious. Even the Mullah should talk sense«*.

Die Verbindung der positiven Zielsetzung einer harmonischen, auf Toleranz und Nachsicht gegründeten Kultur mit einer Vorsicht, die die eigenen Handlungen gegenüber anderen kontrolliert, führt in eine Paradoxie: Wer an der Wiederherstellung der kulturellen Einheit Ladakhs arbeiten will (seien dies politische Institutionen oder Kultur-Aktivisten), der muss gleichzeitig jener Trennung der Religionsgemeinschaften Rechnung tragen, die nicht zuletzt eine einheitliche Kultur Ladakhs schwierig, wenn nicht unmöglich erscheinen lässt. Die Trennung und Autonomisierung der Religionsgemeinschaften gegenüber der gemeinsamen Kultur muss immer schon berücksichtigt werden, wenn man an ihrer Überwindung orientiert ist. Die Beachtung und die Berücksichtigung der Grenzen zwischen den Religionsgemeinschaften sind entscheidend, wenn eine Verständigung ohne Konflikte möglich sein soll. Von hierher lässt sich eine Aufgabe an die jeweiligen Religionsgemeinschaften formulieren: Diese müssen in der Erziehung der eigenen Gemeinschaft dieser die Werte ihrer je eigenen Religion vermitteln – als eigene unter anderen. Entscheidend ist daher die Bindung an die eigenen religiösen Werte, aber verhindert werden muss, dass diese als universell, als auch für alle anderen gültig angesehen werden. Hier ist die Stelle, an der Toleranz und Nachsicht ihren Platz haben: in einem Verhältnis zu anderen, das aber immer schon aus der Perspektive der eigenen Religion heraus erfolgt

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

– und damit der religiösen Spaltung Ladakhs Rechnung trägt. »*And the area become tensions, these are the things, we have to understand it. Muslim as well as the Buddhist, they have to make aware, they have to propagate, they give lessons to their own people. This is the thing. If you go to this, this will create problems in the region, will create in the two communities, which will be very bad in the long run. So, don't do this. And educate them, teach them the value of their own religion. If you are not educating boys or girls on that line, so it will always remain a very sensitive issue, irating issue*«. Niemals dürfen Grenzüberschreitungen (wie etwa bei interreligiösen Heiraten) ermutigt werden, weil dies zwangsläufig zu Auseinandersetzungen führt, in denen die religiöse Spaltung zugleich als eine kulturelle deutlich wird.

Doch auch solche strategischen Grenzziehungen und Vorsichtsmaßnahmen, die Konflikte zwischen den Religionen verhindern sollen, können selbst noch einmal für eine grundsätzliche Abgrenzung der Religionen einander gegenüber instrumentalisiert werden. Das, was eigentlich nur dazu dient, an der Einheit der Kultur unter den aktuellen Bedingungen einer religiösen Spaltung festzuhalten, kann auch so interpretiert werden, als sei es ein Gebot der eigenen Religion. »*There is no systematic like that. But the Mullahs, the Moulvis, they always talk about this thing. Never go for an intercommunal marriage then this is bad because if it – it is an irating issue, it creates problems. It is against the concept of Islam*«. Eine Begründung darüber, dass der Islam die interreligiösen Heiraten verbiete, erscheint inakzeptabel, weil sie jede Perspektive auf eine harmonische kulturelle Einheit, in der die Religionsgemeinschaften wieder auf ihren sekundären Status zurückgeführt werden, aussichtslos erscheinen lässt. Gegen eine solche religiöse Bekräftigung der kulturellen Spaltung hilft nur eine Erziehung, die in der Vermittlung religiöser Werte auf die freiwillige Einsicht in den Sinn der religiösen Gebote und auf eine vernünftige Einschätzung der sozialen Situation in Ladakh setzt. Eine solche Erziehung beginnt in der Familie, die eine entsprechende Haltung befördern kann; aber gerade die Vermittlung schulischen Wissens kann hier dazu führen, eine entsprechende Urteilskraft auszubilden.

Blickt man von diesen Perspektiven auf das Verhältnis von Kultur und religiöser Segregation, auf die (paradoxalen) Versuche, die Gemeinsamkeit einer Kultur Ladakhs unter diesen Bedingungen wiederzubeleben, auf die Betonung einer inneren gegenüber einer sichtbaren Kultur auf die politischen Bemühungen um die Wahrung eines kulturellen Erbes zurück, so wird deren eingeschränkter Aktionsradius deutlich. Nicht nur überschneiden sich in ihren Initiativen immer schon Perspektiven der Kulturbewahrung mit den Notwendigkeiten einer ökonomischen Akquise und den Perspektiven einer touristischen Vermarktung. Sie treffen auch auf ein Feld, in dem die zu bewahrende kulturelle Einheit aufgrund der religiösen Spaltung nicht mehr vorausgesetzt werden kann, sondern

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

selbst zu einem Problem geworden ist. Während die einen an der Überwindung dieses Problems und damit an der Wiederbelebung einer harmonischen Einheitskultur arbeiten und doch letztlich die durch die religiöse Spaltung definierte Selbstbegrenzung der eigenen Möglichkeiten akzeptieren müssen, so ist doch niemals die Gefahr gebannt, dass andere gleichzeitig die religiöse Spaltung vertiefen. Eben solchen Strategien, die religiöse Spaltung zu bekräftigen oder zu vertiefen, soll nun nachgegangen werden.

3.4 Zentrifugale Tendenzen: Religiöse und politische Relativierungen einer einheitlichen Kultur Ladakhs

Die Kritik an der religiösen Aufspaltung einer vormals einheitlichen und gemeinsamen Kultur Ladakhs, für die die Religionszugehörigkeit keine Rolle gespielt habe, kann – wie gezeigt – damit in Verbindung gebracht werden, dass Religionen selbst aus sich heraus keine Kultur zu begründen vermögen. Die unterstellte Harmonie in der Kultur Ladakhs scheint gerade darauf zu beruhen, dass keine Religion einen determinierenden Einfluss beansprucht. Wo dies geschieht, scheint die kulturelle Einheit gefährdet. Unter den aktuellen Bedingungen der religiösen Spaltung kann diese harmonische Kultur nur dadurch noch als Perspektive beibehalten werden, dass man zum einen diese Spaltung selbst nicht in Frage stellt und zum anderen daran arbeitet, Gemeinsamkeiten herzustellen.

Eine Art und Weise, diese Balance von Trennung und Gemeinsamkeit zu bearbeiten, liegt auch der Idee des Central Asian Museum in Leh (CAML) zugrunde. Wie schon erwähnt wurde, sollen in diesem Museum die unterschiedlichen Herkünfte der Kultur Ladakhs betont werden, wobei der Schwerpunkt auf Zentralasien liegt. Aber auch die Bedeutung Kashmirs als Durchgangsstation des Buddhismus auf dem Weg nach Tibet oder die indische Region Himal Pradesh sollen Berücksichtigung finden, um deutlich zu machen, dass es sich bei Ladakh um eine »composite culture« handelt.[7] Dabei ist die Konzeption des Museums nicht einfach als eine Opposition oder ein Gegenentwurf gegen eine häufig unterstellte buddhistische Identität Ladakhs gedacht. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass dies in aktuellen Auseinandersetzungen, in denen die Sunniten nicht nur das auf ihrem Grund gebaute Museum für sich reklamieren, sondern es als Ausdruck der muslimischen Geschichte

7 Die Diskursanalyse des vorliegenden Abschnitts stützt sich auf ein Leitfadeninterview mit Abdul Ghani Sheikh, einem einheimischen Historiker, der nicht nur die Konzeption des Museums entworfen, sondern auch ihre Finanzierung mitermöglicht und seine bauliche Durchführung als Chairman eines Komitees der Sunni-Gemeinschaft betreut hat.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ladakhs verstanden wissen wollen, anders verstanden wird – letztlich als Bekräftigung der religiösen Spaltung zwischen Muslimen und Buddhisten. Es soll sich bei dem Museum um eine Dokumentation der eigenen Geschichte und Identität im Verhältnis zur buddhistischen Identität handeln. Neben dieser Betonung einer eigenen Geschichte soll nun hier ein weiterer Gesichtspunkt berücksichtigt werden. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Betonung der eigenen religiösen Identität gegenüber den Buddhisten. Vielmehr kann die religiöse Spaltung auch den Effekt haben, dass sie Kräfte freisetzt, die nun gerade in der eigenen Religion und unabhängig von einer gemeinsamen ladakhischen Kultur oder auch in der Betonung religiöser Unterschiede ein Fundament suchen. In solchen Perspektiven wird dann die Rückbesinnung auf die eigene Religion zum Ausgangspunkt, auf ihrer Basis eine Kultur zu entwerfen: Nun werden bestimmte Schriften oder deren Auslegung zum Gradmesser für alltägliche Lebensgewohnheiten und Umgangsformen. Religiöse Vorschriften beanspruchen dann eine Regulierung des Lebens und sie zielen damit letztlich darauf, jene religiöse Segregation Ladakhs zu einer kulturellen Spaltung zu vertiefen. In dieser führen dann Muslime einfach ein anders geregeltes Leben als Buddhisten. Solche Tendenzen bleiben von den zur eigenen Religion gehörenden Befürwortern einer ladakhischen Kultur nicht unbeantwortet: Sie wehren sich, aber diese Auseinandersetzung findet dann (obwohl als eine zwischen unterschiedlichen Kulturauffassungen) immer schon auf religiösem Terrain statt.

3.4.1 Eine Auseinandersetzung um die kulturelle Bedeutung der Religion

Dass das Central Asian Museum auf dem Grund der Sunni-Gemeinde mit öffentlichen Geldern und unter der denkmalschützerischen Perspektive der Tibet Heritage Foundation (THF) gebaut wurde, bedeutet, dass die Sunni-Gemeinde zugleich als Eigentümer des Museums verstanden werden kann. Genau diese Verantwortung als Eigentümer hat nun dazu geführt, dass in der Sunni-Gemeinde Lehs nicht nur Diskussionen über die Funktion und Zielsetzung des Museums entstanden sind, die hier nur noch einmal kurz nachgezeichnet werden sollen. Darüber hinaus ist eine weiterreichende Diskussion über die Frage entstanden, ob ein Museum überhaupt eine muslimische Einrichtung sein könne. In dieser Diskussion wird das Museum als Museum im Namen des Islam in Frage gestellt.

Von der Konzeption her fokussiert das Museum Regionen mit dem Schwerpunkt auf dem zentralasiatischen Raum. Diese Regionen treten zueinander in ein Verhältnis über Handelsrouten, aber auch über die Ausbreitung von Religionen. Dies bedeutet, dass, wenn man die wechselseitige Geschichte dieser Regionen in ihrem Verhältnis zu Ladakh erzählt, die Religionen nicht das definierende Merkmal dieser Länder oder

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Regionen sein können. Man kann also nicht die gegenwärtige Dominanz bestimmter Religionen in den heutigen Ländern zum Kriterium für ihre aktuelle Bedeutung machen. Wenn sich der Buddhismus von Kashmir über Ladakh nach Tibet ausbreitete, so kann man feststellen, dass Kashmir heute muslimisch ist. Regionen haben keine stabile religiöse Identität, sondern bilden Durchgangspunkte unterschiedlicher Missionierungen. »*So if we project these regions, we are not projecting Muslims. We are projecting history, so not Muslims*«. Wenn nun Mitglieder der sunnitischen Gemeinde darauf bestehen, dass das Museum die Geschichte der Muslime darstellen solle, so werden Regionen zu bloßen Funktionen einer religiösen Selbstvergewisserung, die zugleich politisch im Streit der Religionen in Ladakh instrumentalisiert wird. Die hinter dem Museumsprojekt stehende Vorstellung, Ladakh historisch als bedeutsamen Kreuzungspunkt unterschiedlicher regionaler Herkünfte, von Handlungsrouten und religiösen Ausbreitungsbewegungen darzustellen und damit die Frage einer ladakhischen Identität zu öffnen, stößt in solchen Diskussionen auf ihre Gegenposition. Dieser geht es um die Bekräftigung einer muslimischen Identität – notfalls gegen die von Historikern zusammengetragenen Erkenntnisse. Die Stilisierung einer immer schon gegebenen und abgrenzbaren muslimischen Identität folgt der politischen Logik einer Oppositionsbildung gegen den hegemonialen Anspruch einer buddhistischen Identität Ladakhs.

Man kann aber auch den Anspruch auf eine eigene muslimische Identität nicht nur historisch dokumentieren wollen. Man kann sie auch im Koran, in der traditionellen Lehre des Islam finden wollen. Für diese Perspektive sind dann schlicht alle anderen Identitätsbeweise überflüssig: Sie stellen vielleicht sogar etwas dar, das selbst – als historische Wissenschaft oder Veranschaulichung – im Konflikt mit der Lehre des Islam zu sehen ist. Solche Bedenken werden nun, da der Bau des Museums nahezu fertiggestellt ist und es um die Sammlung der Exponate geht, geäußert. »*So only one work is left for us. To collect the artefacts and to depict. But I – this is correct now. I, myself, I feel – some ... I mean some obstacles I encountered now. Our scholars ... our religious cleric, initially they told that it is unislamic, it is against the Sharia*«. Wenn das Museum selbst eine unislamische Angelegenheit darstellt, weil es nicht mit dem muslimischen Recht übereinstimmt, dann geht es nicht mehr nur um seine Sinnbestimmung, sondern darum, ob es überhaupt von der sunnitischen Gemeinde geöffnet werden kann. Um in dieser Situation für eine Öffnung des Museums zu plädieren, muss man den Vorwurf zurückweisen, dass Museen eine unislamische Angelegenheiten seien. Man muss sich also selbst auf religiöses Terrain begeben.

Auch wenn man vielleicht annimmt, dass diese Vertreter des religiösen Klerus selbst vielleicht den Islam falsch verstanden haben könnten (»*Maybe they not maybe know the Islam fully*«) oder dass sie persönlich

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

etwas gegen das Vorhaben haben, weil sie sich in die Konzeption und Planung nicht hinreichend einbezogen fühlen (»*One factor could be jealousy; one factor could be, we had to do, we should have thought of their opinion*«), so können dies keine Argumente sein, die den Konflikt beschwichtigen. Die Interpretation des Islam und der Sharia erfolgt immerhin über autorisierte Vertreter. Was bleibt, das sind empirische Gegenbelege. »*But fortunately ... I had visited – there are three museums ... in the most holy city of Islam: in Mekka. There are three museums. And I had deliberately visited those museums. So I explained to them: There are museums in Islam – in the holy cities of Mekka and Medina and Jeddah. And they contained different things: pre-islamic scripture, pre-islamic, even in Jeddah, pre-islamic statues ... So they all, they could not reject it. They couldn't hardly reject it*«. Auch wenn die religiösen Vertreter diese empirischen Belege der Existenz von Museen im Herzen der islamischen Welt nicht zurückweisen können, so bedeutet dies noch nicht, dass sie sich geschlagen geben. »*Now, they start saying that we should contain this thing, should contain – does and don'ts. That we accepted it. That even this, sometimes I came to know, only ten days back in the mosque ... in the mosque, someone raised this issue again. Orthodox Muslim and old man, elderly man, Moulvi Omar. That this is unislamic. But people didn't respond. To great extend I was able to convince the majority*«. Auch wenn Gebildete und wichtige Personen die Möglichkeit eines islamischen Museums eingesehen haben, gibt es immer noch Orthodoxe, die den Widerstand nicht aufgeben. Ihnen gegenüber hilft der Verweis darauf, dass selbst die orthodoxen Muslims in Saudi-Arabien Museen betreiben, nicht weiter. Den Rückzugspunkt ihres Widerstands gegen das Museum bildet die Einflussnahme auf die Exponate. Bei jedem Gegenstand erhebt sich dann erneut die Frage, ob dieser denn mit dem Islam in Übereinstimmung zu bringen sei. Diese Interventionsmöglichkeit wird auch beibehalten, obwohl der Zeitraum, in dem die von der Regierung bereitgestellten Gelder für den Ankauf von Exponaten zur Verfügung stehen, zu verstreichen droht und die Beschaffung von Exponaten aus den als wichtig eingeschätzten Regionen ohnehin schwierig ist. Wenn die Kritiker des Museums schon nicht verhindern können, dass für die angegliederte Forschungsbibliothek, für die Material über die im Museum dargestellten Regionen gesammelt wird, auch etwa buddhistische Schriften auftauchen, dann machen sie zur Bedingung, dass die gleiche Anzahl an muslimischen Schriften angeschafft wird.

Dabei kann das Insistieren der orthodoxen Religionsvertreter, der Moulvis, ihre Betonung einer starren und nicht zu befragenden Lehre des Islam, gegen die keine Rationalität und auch keine empirischen Belege helfen, durchaus als Anzeichen für einen Bedeutungszuwachs der religiösen Rückbesinnung verstanden werden. Diese besetzt gleichsam den Raum der Kultur, innerhalb dessen qua Toleranz und Nachsicht

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Religionen auf eine fundamentalistische Auslegung ihrer Schriften und deren verbindliche Einhaltung keinen Anspruch anmelden konnten. An anderer Stelle wurde bereits darauf hingewiesen, dass in der ladakhischen Kultur die Muslime nicht nur die gleiche Kleidung wie Buddhisten hatten, sondern auch die gleichen Essgewohnheiten. Ebenso wurde die Gleichstellung von Mann und Frau, der Respekt vor den Frauen betont als eine Besonderheit Ladakhs. Diese Verhältnisse sind auch heute noch zu beobachten. *»No, no but there have been not much changes. Relations between men and women have been always gone well by in large in Ladakh. And foreign observers have written that women are the true masters of the house ... And women are very cheerful, very happy and jolly, they laugh, they mix with foreigners, with the strangers, no restrictions ... So parents do not bother whether a male baby is born or a female baby is born. It's the same for them. The same education is imparted«*. Dennoch sind nun Veränderungen festzustellen dadurch, dass Muslimfrauen zunehmend religiösen Vorschriften unterliegen. *»Muslim women could dance in a wedding of it's own community or as well as Buddhist community. Now it's no longer there«*. Auch in anderen öffentlichen Räumen findet man, dass muslimische Frauen nun gedrückt (*›subdued‹*) erscheinen. Früher gingen auch muslimische Frauen unverschleiert. Es gab zwar unterschiedliche Moden für Männer und Frauen, die sich etwa auch in Kopfbedeckungen oder deren Fehlen ausdrückten. Nun aber wird zunehmend von Religionsvertretern eine Verschleierung der Frauen gefordert. *»Veiling was not here. Our Imam of ... Majid or other ... did not ask for veiling of the women. Now there are some Moulvis, they are asking for veiling. And many women did not use the scarf. And now they are laying emphasis for using scarf«*. Die öffentliche Erwartungshaltung innerhalb der Muslime gegenüber den Frauen hat sich verändert. Man erwartet von den Frauen das Tragen des Schleiers und rügt sie bei der Nichteinhaltung dieser Vorschrift. *»Yeah, Muslim women are bareheaded sometimes. Some men can point fingers. His brother, his father: ›Don't‹. There are families now, not all of them«*. Frauen mögen sich dagegen zu wehren versuchen. *»But if their husband is very old-fasioned, uneducated, that will be difficult«*. Und auch gegen diese Vorschriften und die Behauptung, dass die Religion des Islam dies verlange, lässt sich mit Argumenten nichts ausrichten. *»Some people misinterpreted religion, some others not. During prophet's time there was no veiling. Women could go to the prophet and talk to him. But this is gone unfortunately now. His descendents are quite against it ... Once I told to Moulvi Omar: during prophet's time freedom. ›No. no, no, there was no different outlook and interpretation‹«*. Das Festlegen der muslimischen Frauen Ladakhs auf jene traditionelle Frauenrolle, wie sie in anderen muslimischen Ländern schon lange üblich ist, und die mit ihr einhergehende Aufsichtsfunktion der Männer über die Frauen ihrer Familie

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verändern die Position der Frau in Ladakh. Dass diese Veränderungen sich letztlich vor allem in Familien mit geringer Bildung finden, dass sie also nicht auch (wie später zu sehen sein wird) zur Demonstration eines eigenen religiösen Bekenntnisses gebildeter Frauen werden können, die sich bewusst für den Schleier entscheiden, muss hier nicht weiter verfolgt werden. Bedeutsam erscheint an dieser Stelle aber, dass die religiöse Segregation offenbar auch dazu führt, dass die konservativen Elemente in der Religion soweit gestärkt sein können, dass sie den Anspruch erheben, eine Lebensweise zu fordern, die die gemeinsame ladakhische Kultur aufhebt. Die Festlegung der gleichberechtigten ladakhischen Frau auf eine restringierte Position, eine Position, die nicht mehr gleichberechtigt erscheint, die in der Öffentlichkeit Auflagen zu erfüllen hat, die wiederum durch Männer zu kontrollieren ist – eine solche diskursive Figurierung der aktuellen Situation verweist auch dann, wenn man sie zu marginalisieren versucht, auf eine bedenkliche Entwicklung. In ihr drohen religiöse Restriktionen moralische Grundwerte zu ersticken, die nicht nur für die ladakhische Kultur bedeutsam waren. »*But ethics are eternal things, good ethics, high moral culture: to show compassion, sympathy, to exert assistence, to help, to collaborate, to tell truth, to not cheat, to be honest. These are the, I think, the lasting values, human values. This should be preserved. But otherwise one can differ. Some Muslims put on the scarf and some do not. This is not very important for me*«. Die religiöse Orthodoxie rückt die falschen Dinge in den Vordergrund: Religiöse Dogmen, die keiner Belehrung und keiner Argumentation mehr zugänglich sind, erscheinen von hier aus selbst als Ausdruck einer Negation jener (zugleich die Kultur des traditionellen Ladakh kennzeichnenden) universellen Werte. Es ist nicht zuletzt das Central Asian Museum, das an diese Werte erinnern und von daher als Bildungseinrichtung fungieren soll. Das Museum als unislamisch abzulehnen, ist dann ebenfalls als Ausdruck dieser Negation zu verstehen.

3.4.2 Jenseits der kulturellen Gemeinsamkeit: Die Politisierung religiöser Konflikte

Zwar gibt es Konflikte auch zwischen den Religionsgemeinschaften. Aber man bemüht sich, diese im interreligiösen Dialog zu regeln. Der interreligiöse Dialog, in dem die alle betreffenden Probleme verhandelt werden, bildet eine ›kulturelle‹ Ebene insofern, als hier die Vertreter der Religionsgemeinschaften die eigene Religion gerade nicht zum Maßstab machen können. Um eine ›kulturelle Ebene‹ handelt es sich auch insofern, als die dort verhandelten Konflikte und Probleme gerade nicht politisiert, zum Gegenstand (partei-)politischer Auseinandersetzungen gemacht werden. Und umgekehrt – aus der Perspektive der politischen

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ebene – lässt sich auch sagen, dass diese nur deshalb produktiv agieren kann, weil kulturelle Konflikte, die aus der religiösen Segregation resultieren, nicht auf die politische Bühne gehoben, sondern auf kultureller Ebene bearbeitet werden.

Trotz dieser Unterscheidung der politischen Auseinandersetzung von einer kulturellen Ebene, auf der soziale Konflikte im Sinne einer gemeinsamen Lösung verhandelt werden, ist zu konstatieren, dass diese Trennung eher fragil ist. Das liegt zum einen daran, dass die Teilnehmer an solchen Verhandlungen religiöse Organisationen repräsentieren, die über eine unterschiedliche soziale Macht verfügen. *»Of course LBA is stronger than Muslims, being Buddhist majority. But in other country, in Kargil, Muslim organisations are stronger than the Buddist organisations«*. Generell ist aber festzuhalten, dass die LBA besser organisiert ist, dass sie über ein effektives Netzwerk verfügt, das ihr auch einen Einfluss auf politische Entscheidungsträger sichert. *»Very good network, in all villages. Through that network it functions, very efficiently it functions ... Political level also they can influence ... Social level also«*. Die LBA ist dabei in vielen Bereichen sozial engagiert. Sie ist selbst bereit, sich Initiativen der Muslime anzuschließen, wenn diese mit ihrem Selbstverständnis kompatibel sind. So haben Muslime entschieden, nach dem Freitagsgebet zum Ende des Ramadan eine Demonstration zu veranstalten, die sich für die Freiheit der Palästinenser einsetzt. Vertreter der LBA werden sich dieser Demonstration anschließen und bei der abschließenden Kundgebung ebenfalls reden.

Zugleich aber bleiben interreligiöse Verbindungen fragil: Es sind die verantwortlichen Personen in den jeweiligen Organisationen, die hier entscheidenden Einfluss haben. *»So, institutional level is ok. It depends up on the ... executive members. If they are good, the institution is good. If they are bad, then -«*. Aber es ist nicht nur die persönliche Haltung der jeweils Verantwortlichen, die zu Konflikten zwischen den Religionsgemeinschaften führen können. Es sind unter den Bedingungen der gegenwärtigen Urbanisierung und Marktorientierung auch ökonomische Interessen. In solchen Fällen geht es dann darum, die eigene Überlegenheit auch durch ökonomische Vorteile zu festigen. So hat die LBA entschieden, dass Buddhisten kein Land an Muslime verkaufen dürfen, obwohl es dafür keine gesetzliche Grundlage gibt. *»Economy is a great factor for dissension between different communities. That could be. That is why the institution has asked to all Buddhists not to sell land to a Muslim ... Yeah legally there is no restriction. But community can impose a restriction and it becomes law. And this is a problem ... Indirectly they can take action against that member of the community, if they violate ... Any kind of social boykott and other restrictions, many things. So they do not dare to«*. Die Macht der LBA reicht hin, auch solche Regeln im Sinne einer religiösen Segregation durchzusetzen, die diese Trennung nicht

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

– wie etwa Konversionen – direkt betreffen, sondern in denen es um die ökonomische Überlegenheit der Buddhisten geht. Ökonomische Vorteile für die eigene Seite werden mit ökonomischen Nachteilen für die andere Seite abgewogen.

Dabei ist die Schwäche der Muslime kein spezifisches Problem des oberen Ladakh. Die Stimmung in ganz Indien hat sich – unabhängig vom Verhältnis von Buddhisten und Muslimen – gegen die Muslime gewendet. *»This is through the whole India now. In the constitution this practice is an offence, a very criminal offence. But it is practiced throughout all India. Government has not any power now«*. Obwohl die indische Verfassung Religionsfreiheit gewährt und damit die Verfolgung religiöser Gruppierungen untersagt, ist genau diese Diskriminierung und Verfolgung der Muslime zu einer alltäglichen Wirklichkeit geworden, gegen die selbst die indische Regierung machtlos zu sein scheint. Das Verhältnis der Religionen zueinander ist zu einem politischen Verhältnis der Ausgrenzung und Verfolgung geworden. Dies wiederum ist genau das, was in Ladakh vermieden werden sollte: Hier sollte die religiöse Segregation gerade dazu führen, dass noch eine gemeinsame Ebene der respektvollen Verständigung möglich bleiben sollte, die (als ›kulturelle‹) den politischen Auseinandersetzungen entzogen sein sollte.

Es ist diese in Indien zu beobachtende Politisierung religiöser Gruppierungen, die – zunächst noch in beobachtbaren Einzelfällen – auf Ladakh überzugreifen scheint. Erneut scheint also die Gefährdung von außen zu kommen. So sind es vor allem Schüler und Studierende, die außerhalb Ladakhs in Indien leben, die anfällig für eine solche Politisierung des Verhältnisses zwischen den Religionen zu sein scheinen. *»The youth has an impressionable mind. This is my observation ... Because they have been misled by our politicians mainly and some fanatics too. They go to Delhi, they go to Jammu. And when there is a gathering of one community, they give such a preach which misguides the children«*. So hat eine junge Anthropologin von einer Versammlung junger Buddhisten in Delhi berichtet: *»She was telling me that the educated Buddhist youth has great hatred and bitterness against the Muslims. I was a bit surprised and shocked«*. Ein anderer Muslim hat berichtet, dass auf einer gemeinsamen Versammlung junger Buddhisten und Muslime anlässlich des Neujahrsfestes in Leh ein buddhistischer Teilnehmer eine Rede gehalten hat, in der die Notwendigkeit von gegenwärtig neun Moscheen in Leh in Frage gestellt wurde.

Mit der Politisierung des Verhältnisses zwischen den Religionen, die parteipolitischen Strategen oder religiösen Scharfmachern nutzen mag, entstehen Neid, Hass und die Gefahr direkter Auseinandersetzungen. Irritierend ist dabei, dass es vor allem gebildete Jugendliche zu sein scheinen, die – auch wenn sie außerhalb Ladakhs studieren – für eine solche Propaganda anfällig sind. Sie scheinen sich weit von jener ladakhischen

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kultur entfernt zu haben, für die Toleranz und Nachsicht sowie Harmonie zentrale Werte waren. Diese werden selbst noch unter den Bedingungen der religiösen Segregation am Leben erhalten: Hier gilt die Aufrechterhaltung der religiösen Trennung als Bedingung jenes wechselseitigen Respekts, der noch gemeinsame und einvernehmliche Verhandlungen über Probleme möglich erscheinen lässt, die alle angehen. Mit der Politisierung der religiösen Segregation wird die Perspektive auf eine zu bewahrende Gemeinsamkeit systematisch zugunsten einer Konfrontation und eines Machtkampfes aufgegeben.

Dabei ist eine solche Möglichkeit einer gelingenden Gemeinsamkeit Bestandteil der ladakhischen Kultur. Auf den Dörfern, bei ungebildeten Menschen, gilt sie nach wie vor als selbstverständlich. *»An old man, elderly person, uneducated, who cannot read newspapers, was telling that: ›I like the statements of these politicians, But when they say the provokers against other communities, we don't like‹. So no education but even this ... They have a common sense, yeah. They believe in values«*. Werte, die den wechselseitigen Respekt als Bedingung eines harmonischen Zusammenlebens beinhalten, bilden das Identitätsmerkmal der ladakhischen Kultur, das auch noch nach den politischen Auseinandersetzungen der 1990er Jahre mit Hilfe der religiösen Spaltung bewahrt werden konnte. Sie trotz der hegemonialen Position der LBA in der Form einer respektvollen Beziehung zu erhalten, sie aus jedem politischen Streit herauszuhalten, bildet dann eine Bedingung dafür, dass noch von einer gemeinsamen Kultur Ladakhs gesprochen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783748906520-69, am 12.10.2024, 08:09:34
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb