Alfred Schäfer

Das geteilte kulturelle Erbe

Identitätspolitische Diskurse und pädagogische Einsätze in Ladakh

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY - https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alfred Schäfer
Das geteilte kulturelle Erbe

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alfred Schäfer

Das geteilte kulturelle Erbe

Identitätspolitische Diskurse und pädagogische Einsätze in Ladakh

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erste Auflage 2019
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2019
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-182-3

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhalt

Vorwort 7

Einleitung 13

1. Das kulturelle Erbe: Zur Hervorbringung identitätspolitischer Auseinandersetzungen 28
   1.1 Kulturelles *Erbe*: Zwischen Kontingenz und Schicksal . 29
   1.2 Das *kulturelle* Erbe: Die ungewollte Relativierung des Eigenen 35
   1.3 Kulturelles Erbe: Identitätspolitische Vergewisserungen . . 42

2. Identitätspolitik und pädagogische Artikulation 50
   2.1 Das Pädagogische als Medium identitätspolitischer Auseinandersetzungen 52
   2.2 Identitätspolitische Einsätze: Eine Annäherung an die Repräsentation des kulturellen Erbes 57
3. Zwischen kultureller Identität und religiöser Segregation . . 69
   3.1 Die partikulare Repräsentation des Ganzen: Der Hegemonieanspruch der LBA 73
      3.1.1 Die Vermessung des identitätspolitischen Raums . . . 74
      3.1.2 Die Fallstricke einer religiösen Segregation 82
      3.1.3 Spiritualität und soziale Ordnung 86
   3.2 Die Integration des Ausgeschlossenen: Zur muslimischen Akzeptanz der religiösen Segregation . 94
      3.2.1 Religiöse Segregation und gemeinsame Kultur 96
      3.2.2 Die muslimische Arbeit am gemeinsamen Wohl . . . 101
      3.2.3 Die Zurückweisung des religiösen Extremismus . . . 105
   3.3 Religionsgemeinschaften und politische Repräsentation . . 109
      3.3.1 Religiöse Minderheiten: Die Verdopplung der politischen Repräsentation . . . 110
      3.3.2 Politik – Kultur – Religion 116
   3.4 Zentrifugale Tendenzen: Religiöse und politische Relativierungen einer einheitlichen Kultur Ladakhs . . 121
      3.4.1 Eine Auseinandersetzung um die kulturelle Bedeutung der Religion 122
      3.4.2 Jenseits der kulturellen Gemeinsamkeit: Die Politisierung religiöser Konflikte 126

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4. Selektive Bedeutungsverschiebungen im Zu-Bewahrenden . 130
4.1 ›Living Heritage‹ – zwischen Imagination und Wirklichkeit 134
4.2 Ökologie: Das Ziel einer bewahrenden Entwicklung . . 147
4.3 Zwischen Tradition und Empowerment: Frauenorganisationen in Ladakh 158
4.3.1 ›Die Women's Alliance of Ladakh‹ (WAL): Traditionelles Wissen als Ressource 159
4.3.2 ›Ladakh Women's Centre‹ (LWC): Die Nutzung gewährter Freiräume 165
4.3.3 Eine Selbsthilfegruppe in Basgo: Die veränderte Stellung der Frau 177
4.4 ›Himalayan Culture and Heritage Foundation‹ (HCHF): Initiativen gegen den dramatischen Verfall des kulturellen Erbes 182
4.5 Bewahrung als kreative Veränderung: Die ›Ladakh Arts and Media Organisation‹ (LAMO) und Jigmat Couture 191

5. Versuche einer schulischen Vermittlung der kulturellen Identität 200
5.1 SECMOL: Die Probleme der Vermittlung einer alternativen Lebensform 203
5.2 Die Druk Padma Karpo School: Die Orientierung an einer buddhistischen Identität Ladakhs 211
5.3 Die Imamiya School: Die Bewahrung einer schiitischen Tradition Ladakhs 221

6. Teilungen des geteilten Erbes 233

Literatur 245

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vorwort

Die Vergangenheit, die Tradition oder das kulturelle Erbe bilden keine einfachen Gegebenheiten. Was darunter zu verstehen ist, ergibt sich immer erst aus einer Interpretation, die sich in einer jeweiligen Gegenwart zur Vergangenheit in ein Verhältnis setzt – zu dem, was sie als Vergangenheit konzipiert. Diese allgemeine Aussage gilt auch für jene vermeintlich ›geschichtslosen Zeiten‹, in denen man die Tradition als Autorisierungs- und Legitimationsgrund für die gegenwärtigen Probleme aufrief. Wer sich angesichts gegenwärtiger Probleme und Unsicherheiten auf ›die‹ Tradition beruft, um hier eine Entscheidungsgrundlage zu finden, kann dies nur tun, indem er sich zur Tradition in ein Verhältnis setzt, das für sich nur behaupten kann, mit der interpretierten Tradition in Übereinstimmung zu stehen. Eine solche Berufung auf die Autorität der Tradition mag sich dabei darüber absichern, dass nur eine bestimmte Personengruppe autorisiert ist, die Tradition zu interpretieren: Das verhindert einen immer möglichen Streit darüber, was mit Blick auf die Tradition für gegenwärtige Entscheidungen und Problemlösungen wesentlich ist.

Nun hat die Ethnologie immer wieder darauf hingewiesen, dass auch in so genannten ›traditionellen Gesellschaften‹ die Autorisierung einer bestimmten Personengruppe, die als kompetent für die verbindliche Auslegung der Tradition gilt, nicht bedeutet, dass nicht doch über die jeweilige Interpretation gestritten werden könnte. Allerdings gilt auch für solche Auseinandersetzungen noch, dass sich konfligierende Perspektiven nur über die von ihnen interpretierte Tradition legitimieren können. Anders gesagt: Der mögliche Streit um die verbindliche Auslegung der Tradition findet seine Grenze und Rahmung darin, dass die gegenwärtige Problemlage als Grund für die Vergewisserung der Tradition nicht so verstanden werden kann, als ob sie diese Tradition als solche in Frage stellen könnte. Auch im Streitfall bildet die Gegenwart also kein Kriterium, die Verbindlichkeit der unterschiedlich interpretierten Tradition in Frage zu stellen. Eine im Lichte der Tradition verstandene Gegenwart hat demnach kein eigenes Gewicht.

Eben dies ändert sich mit jener Öffnung der Zukunft, die meist mit Entwicklungen im 18. Jahrhundert in Verbindung gebracht wird.[1] Die Offenheit der Zukunft ermöglicht die Perspektive auf eine Entwicklung

1 Reinhart Koselleck (1979) spricht von einer ›Sattelzeit‹, die er auf die letzten Jahrzehnte des 18. und die ersten des 19. Jahrhunderts datiert. In dieser Zeit findet seiner Auffassung nach die Öffnung eines (zukünftigen) Erwartungshorizonts statt, der die Autorität des (vergangenen) Erfahrungsraums sprengt und damit der Gegenwart ihren herausgehobenen und zugleich problematischen Stellenwert zuweist.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Veränderung, die mit der (wie auch immer interpretierten) Tradition bricht. Die Möglichkeit einer anderen und vielleicht besseren Zukunft bildet nun zunehmend ein Kriterium, das neben die Autorisierung über die Tradition tritt – und diese zunehmend ablöst. Die Rückversicherung über eine autorisierte Interpretation der Vergangenheit wird zunehmend ersetzt durch die Versprechungen einer besseren Zukunft. Aufgespannt zwischen diesen beiden Bezugspunkten gewinnt die Gegenwart einen zunehmend eigenständigen und zugleich prekären Status. Ihr fällt nun das ganze Gewicht der Vergangenheitsversicherung und Möglichkeitsbegründung zu – ohne dass es hier noch eine Perspektive geben könnte, einen festen Standpunkt zu gewinnen. Zunehmend geraten Begründungsperspektiven, gleichgültig ob sie sich an einer Interpretation der Tradition, die nun erst eigentlich zur Vergangenheit geworden ist, oder an einer Zukunft orientieren, über die man nur begrenzt etwas wissen kann, in Rechtfertigungsprobleme. Diese Rechtfertigungsprobleme haben dabei eine doppelte Dimension. Sie beziehen sich zum einen auf die Begründung der jeweiligen Perspektive selbst. Wer sich auf eine vergangene Tradition oder eine mögliche Zukunft bezieht, muss ausweisen, dass diese Perspektive überhaupt den behaupteten Sachverhalt trifft. Diese Begründung ist notwendig, da auch andere Perspektiven vertretbar erscheinen. Zum zweiten muss darüber hinaus die Bedeutsamkeit der jeweiligen Perspektive für die Lösung aktueller Problem- und Entscheidungslagen demonstriert werden. Es muss also gezeigt werden, warum es sinnvoll und geboten erscheint, der jeweils eigenen Sinnbestimmung zu folgen. Neben die Frage nach der Legitimität der jeweiligen Interpretation einer gegenwärtigen Situation und Problemlage im Spannungsfeld von Vergangenheitsversicherung und dem Möglichkeitsversprechen einer besseren Zukunft tritt also die Begründung des Anspruchs auf Verbindlichkeit für diese Interpretation. Und zu diesen beiden Dimensionen des Rechtfertigungsproblems von Gegenwartsanalysen im Spannungsfeld von Traditionsorientierung und Zukunftsversprechen tritt noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu, der damit immer schon verbunden ist. Dieser besteht in dem Verlust einer privilegierten und sozial akzeptierten Instanz, die mit autoritativer Geltung über die definitiv richtige Perspektive entscheidet. Die Bestimmungsansprüche gegenwärtiger Problemlagen im Spannungsfeld von Traditionsversicherung und Zukunftsversprechen sowie deren normativer Verbindlichkeitsanspruch befinden sich nun in einem Konfliktraum, in dem unterschiedliche Perspektiven mit gleichem Geltungsanspruch aufeinander stoßen, ohne dass noch auf eine Instanz zurückgegriffen werden könnte, die über objektive und von allen Streitparteien anerkannte Entscheidungskriterien verfügen würde.[2]

2 Der hier verhandelte Kontext ist ein praktischer oder auch identitätspolitischer: Es geht um Selbstverständnisse und Verbindlichkeiten, um praktisch

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wenn man von dieser Konstellation ausgeht, so gewinnen die Versicherung einer Vergangenheit und die Berufung auf die Verbindlichkeit einer Tradition einen anderen Akzent. Es geht dann nicht mehr nur darum, die Gegenwart im Lichte einer vorgestellten Tradition zu interpretieren, sondern gefordert ist nun, die Berufung auf die Tradition selbst noch mit Blick auf einen zukünftigen Möglichkeitsraum zu rechtfertigen. Die (wie auch immer interpretierte) Tradition bildet kein selbstverständliches Urteilskriterium mehr, von dem her sich die Gegenwart interpretieren lässt: Eher wird die Berufung auf sie zu einer bloßen Möglichkeit, deren Gefahr zudem darin besteht, sich andere Möglichkeiten zu verschließen. Eine Berufung auf die Selbstverständlichkeit einer Vergangenheit hat also nicht mehr nur mit dem Problem zu tun, dass diese Vergangenheit im Sinne einer verbindlichen Tradition ganz unterschiedlich interpretiert werden kann. Hinzu kommt, dass die Berufung auf eine solche Tradition im Sinne eines verbindlichen Kriteriums sich gegen die Offenheit von Möglichkeiten positioniert. Unter modernen Bedingungen scheint das wiederum selbst kaum vertretbar zu sein, weil damit der ambivalente Wert der Gegenwart selbst in Frage gestellt würde. Man wird eher davon ausgehen können, dass die Berufung auf eine (unterschiedlich verstandene) Tradition und Vergangenheit allenfalls als eine Strategie zu verstehen ist, die sich im Lichte offener Zukünfte auf bestimmte Aspekte der aufgerufenen Tradition bezieht. Die Offenheit der Zukunft wird also nicht systematisch negiert; zugleich aber verweist man darauf, dass bestimmte traditionelle Werte, Institutionen oder Praktiken weiterhin eine wichtige Rolle spielen sollten.

Zumindest zwei Konsequenzen, die aus dieser Situation folgen, lassen sich festhalten: Der Rückgriff auf ›die‹ Tradition, die Verbindlichkeit der Vergangenheit, kann nur selektiv erfolgen, wenn die Offenheit der Zukunft erhalten bleiben soll. Und für die Verbindlichkeit der so aufgerufenen Tradition muss angesichts offener Möglichkeiten geworben werden. Zum ersten Punkt, dem selektiven Rückgriff auf die Tradition, wird man zwar festhalten müssen, dass dieser Rückgriff auch in vormodernen Gesellschaften immer selektiv erfolgte: Man erinnerte

wirksame Begründungen in problematisch erscheinenden Situationen, die immer Verbindungen zum Selbstverständnis einer sozialen Gruppe haben. Dabei wird man davon ausgehen können, dass etwa historiographische Untersuchungen, wie sie dann im 19. Jahrhundert entwickelt werden, nicht die Rolle eines solchen Schiedsrichters übernehmen können. Dies mag einerseits daran liegen, dass sich diese selbst aufgrund ihres narrativen Charakters (vgl. Danto, 1974; White, 2008) nur schwer von Literatur und Rhetorik unterscheiden lassen. Andererseits spielen ihre Ergebnisse (auch wenn man ihren hermeneutischen Applikationscharakter betont – vgl. Gadamer, 1965) nur mittelbar eine Rolle für praktische und identitätspolitische Auseinandersetzungen, die sich ihrer auf eine immer schon ›interessierte Weise‹ bedienen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sich und verwies auf konkrete Regeln, Verhaltensweisen, Rituale oder soziale Strukturen anlässlich einer konkreten Problemlage. Es gerieten also immer nur selektive Aspekte der Tradition in den Blick, die als solche eine autorisierte Lösung des gegenwärtigen Problems gewährleisten sollten. Damit allerdings eine solche Problemlösung durch den Verweis auf konkrete Aspekte der Tradition akzeptabel erschien, war zugleich die Geltung und Verbindlichkeit der Tradition als ganzer vorausgesetzt. Die Selektivität des Rückgriffs auf die Tradition erfolgte immer schon unter der vorausgesetzten Geltung der ›ganzen‹ Tradition, die durch keine anderen Möglichkeiten in Frage gestellt wurde. Eben dies ändert sich nun. Der Rückgriff auf die Tradition im Horizont auch anderer und offener Möglichkeiten erfolgt weiterhin selektiv, aber nun wird deutlich, dass die Tradition als solche, als ganzheitlicher Lebensentwurf, keine Möglichkeit mehr bietet, die aktuellen Lebensverhältnisse zu verstehen und zu begründen. Was von wem und warum als Ausdruck der Tradition aufgerufen wird, was mit Blick auf die Tradition als bedeutsam oder vernachlässigenswert, als zu bewahren oder zu überwinden verstanden wird, erscheint nun nur noch als Artikulation einer subjektiven Perspektive. Und diese Perspektive kann sich nicht mehr darüber autorisieren, dass sie sich selbst als Ausdruck ›der‹ Tradition versteht, da sie ja nur selektive Aspekte herausgreift und damit zugleich dokumentiert, dass sie selbst schon außerhalb der Tradition (in der Gegenwart und damit zwischen Vergangenheit und offener Zukunft) steht. Die Berufung auf die Tradition bleibt so grundsätzlich problematisch, weil den selektiven Zugriffen kein selbstverständliches Ganzes mehr korrespondiert, das als solches die Selektivität entproblematisiert, und weil damit die subjektiv-strategische Qualität solcher Traditionsanrufungen deutlich wird.

Damit hängt nun der zweite oben erwähnte Punkt zusammen: die Notwendigkeit, für die Bedeutung und Verbindlichkeit des selektiven Rückgriffs auf die Tradition zu werben. Wenn die Geltung ›der‹ Tradition nicht mehr einfach unterstellt werden kann, wenn die Selektivität und auch Kontingenz des Rückgriffs auf bestimmte Aspekte dessen, was nun als Tradition aufgerufen wird, deutlich wird, wenn solche Rückgriffe von unterschiedlichen Individuen unterschiedlich getätigt und akzentuiert werden, dann stellt sich die Frage, warum gerade diese selektiven und unterschiedlich akzentuierten Rückgriffe auf das, was es als Ganzes nicht mehr gibt: die Tradition, eine Verbindlichkeit haben sollen. Neben die Frage, ob überhaupt und inwiefern der behauptete Rückgriff auf Aspekte der Tradition etwas mit deren ›Wahrheit‹ zu tun hat, sie also adäquat identifiziert, tritt nun die zweite Frage, warum ein solcher Rückgriff angesichts der gegenwärtigen Situation eine orientierende oder gar verbindliche Bedeutsamkeit haben soll. Und es ist diese Stelle, an der sich praktische Begründungen mit identitätspolitischen kreuzen: Die Zukunft soll dann mit der Bewahrung einer eigenen traditionell-kulturellen

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Identität kompatibel gemacht werden. Die Berufung auf die Tradition stellt sich dann als eine vermittelnde dar: Sie versucht, wie man mit Koselleck sagen könnte, die Einheit von traditionellem Erfahrungsraum und offenem Zukunftshorizont zu denken – und damit deren modernes Auseinandertreten zu relativieren.

Eben dies ist dann auch der Ort, an dem man die Diskussionen um die Bewahrung eines kulturellen Erbes ansiedeln kann. Auch diese Diskussionen arbeiten sich an der Frage ab, worin denn das (angesichts offener Möglichkeitsräume) zu bewahrende kulturelle Erbe bestehen soll; auch sie beschäftigen sich mit der Frage der Selektivität: Immer geht es darum, was vom kulturellen Erbe bewahrenswert ist, womit gleichzeitig das kulturelle Erbe als Ganzheitliches zur Disposition gestellt wird. Auch hier geht es neben Fragen der Identifikation des Bewahrenswerten, die von unterschiedlichen Akteuren mit ganz unterschiedlichen Argumenten beantwortet werden, immer um Fragen der Verbindlichkeit. Die In-Wert-Setzung eines unterschiedlich aufgerufenen und unterschiedlich akzentuierten kulturellen Erbes ist dabei nicht nur eine umstrittene; in ihr geht es immer auch um Fragen der Verbindlichkeit. Das zu Bewahrende muss identifiziert und als wertvoll für alle postuliert werden; und dies geschieht in einem Raum, in dem durchaus unterschiedliche Meinungen aufeinandertreffen. Die Einsätze in diesem Diskursraum haben immer einen partikularen Charakter: Ihr Geltungsanspruch aber lebt davon, dass sie einen doppelten Universalisierungsanspruch erheben. Das jeweils zu Bewahrende soll repräsentativ für ›die‹ Kultur sein und zugleich beansprucht die diesen Anspruch artikulierende Position, im Namen aller zu sprechen, die diese postulierte Herkunft haben.

Es ist nun dieser doppelte Repräsentationsanspruch, der als solcher unter modernen Bedingungen nicht einlösbar ist, der die Auseinandersetzungen um das kulturelle Erbe, um die Identifikation und Verbindlichkeit der Tradition angesichts offener Möglichkeitsräume, nicht nur inhaltlich (identitätspolitische Vergewisserung), sondern auch formal als ›politisch‹ zu bestimmen erlaubt. Unter modernen Bedingungen bilden praktische und identitätspolitisch orientierte Rückgriffe auf eine selektiv interpretierte Tradition und die Begründungsversuche ihrer weiterhin bestehenden Verbindlichkeit Momente einer politischen Rhetorik. Eine solche Rhetorik ist und bleibt notwendig selektiv und partikular, aber sie erhebt einen inhaltlichen wie zugleich verbindlichen Universalitätsanspruch. ›Politisch‹ ist sie dabei nicht zuletzt auch insofern, als sie um die Partikularität des eigenen Anspruchs und damit um die Möglichkeit anderer (pluraler) Ansprüche weiß. Im Falle der Berufung auf die Tradition, wie sie etwa in der Diskussion um das kulturelle Erbe eine Rolle spielt, ist dieser politische Charakter dadurch gewährleistet, dass die jeweiligen Berufungen auf Aspekte der Tradition immer schon durch die gleichlaufende Offenheit für andere (zukunftsorientierte) Möglichkeiten relativiert werden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine politische Rhetorik, die (unter modernen Bedingungen) als notwendig partikulare mit einem doppelten Universalitätsanspruch auftritt: eine richtige Identifikation ihres Gegenstandes zu leisten und dabei im Namen aller Adressaten zu sprechen, weist dabei – und das macht die Diskussion um das kulturelle Erbe auch erziehungswissenschaftlich interessant – Parallelen zur pädagogischen Rhetorik auf. Auch diese beansprucht für ihre Situations- und Kontextbestimmungen eine allgemeine Geltung, obwohl diese immer partikularen Perspektiven geschuldet bleiben. Und auch sie fordert für ihre Situationsbestimmungen eine Verbindlichkeit ein, die sich letztlich darauf gründet, im Namen derer zu sprechen, die letztlich nur ihre Adressaten bilden. Beide Ansprüche sind und bleiben – wie in der politisch-demokratischen Rhetorik auch – problematisch: Ob man ›wirklich‹ das Richtige und Wichtige festgestellt hat, ob diejenigen, für die man zu sprechen beansprucht, das auch so sehen oder den Sprecher als Repräsentanten ihrer Wünsche akzeptiert haben, diese Fragen bleiben letztlich theoretisch unbeantwortbar und praktisch eine bloße Frage der Wirksamkeit oder Durchsetzung.

Diese Vorbemerkungen mögen genügen, um den Rahmen abzustecken, innerhalb dessen hier die Bemühungen und Einsätze unterschiedlicher Akteure in Ladakh betrachtet werden, angesichts eines erst vor einigen Jahrzehnten und nicht zuletzt vor dem Hintergrund des Tourismus einsetzenden rapiden Modernisierungsprozesses sich auf die Vorteile einer kulturellen Tradition und Identität zu berufen. Es ist das doppelte Repräsentationsproblem, das Repräsentative der traditionellen Identität anzugeben und dies zugleich im Namen ›der‹ Ladakhi zu tun, dessen zugleich politische und pädagogische Rhetorik, welches den Rahmen für die folgende Analyse der unterschiedlichen diskursiven Einsätze bildet – einer Analyse, die zugleich die Grenze dieser Einsätze in ihrer Partikularität und Heterogenität aufzuweisen versucht.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einleitung

Wer von ›kulturellem Erbe‹ spricht, der redet meist von seiner Gefährdung und tritt für den Sinn seiner Bewahrung ein. Gefährdet ist dieses Erbe, weil es – etwa aufgrund von internen Entwicklungen oder externen Einflüssen – nicht mehr so recht in die Zeit passt. Es scheint unter den aktuell gegebenen Bedingungen keinen rechten Ort mehr zu geben, an dem überlieferte Praktiken, soziale Verhältnisse und Selbstverständnisse noch Sinn machen würden. Eine solche Sichtweise ist funktional. In ihr wird das Erbe vergessen, weil es keine Funktion mehr hat. In einer solchen Perspektive spricht zunächst nicht viel für die Bewahrung dieses Erbes. Warum soll man etwas bewahren, das für das alltägliche Leben, dessen Herausforderungen und Sinnbestimmungen, nicht mehr notwendig zu sein scheint?

In einer ersten Annäherung könnte man vielleicht sagen, dass sich eine Antwort auf diese Frage ergibt, wenn man die moderne Lebensweise, die für den drohenden Verlust verantwortlich ist, selbst zum Heilmittel macht. Den Sündenfall dieser modernen Lebensweise kann man im Kapitalismus sehen. Die entsprechende Kritik folgt durchaus romantischen Spuren, die das 19. und das beginnende 20. Jahrhundert bestimmen.[1] Danach löst die kapitalistische Lebensweise überkommene soziale Bindungen ebenso auf wie persönliche Abhängigkeitsverhältnisse und Verpflichtungen. Gefordert ist dann ein auf seinen Vorteil bedachtes Individuum, das seine sozialen Beziehungen rational zu kalkulieren versucht. Für ein solches Individuum sind emotionale Bindungen eher hinderlich: Es geht um eine letztlich ökonomisch bestimmte Karriereorientierung, die über ein erhöhtes Einkommen ein besseres Leben anstrebt. Für eine solche Orientierung ist die Konkurrenz um knappe Ressourcen bedeutsam. Die Welt und die natürliche Umgebung bilden dann das bloße Material, das einen Wert nur dann erhält, wenn mit ihm Geld verdient werden kann. Unter diesen Voraussetzungen ist die Verbindlichkeit eines zu bewahrenden kulturellen Erbes eher hinderlich – es sei denn, dass sich mit ihm und seiner Inszenierung eben Geld verdienen lässt.

Als ökonomisch sinnvolle Investition erscheint das, was man als kulturelles Erbe aufbereitet, dann, wenn jemand dafür zahlt.[2] Es muss

1 Juliane Spitta (2013) hat die Wirkungsgeschichte der Gemeinschaftsidee der politischen Romantik und deren politische Konsequenzen bis hin zum deutschen Faschismus untersucht (vgl. zu den Implikationen des Gemeinschaftskonzepts auch Schäfer/Thompson 2018).

2 In der Ethnologie und den Kulturwissenschaften ist das Thema der Kommodifizierung von Kultur im Zusammenhang mit touristischen Vermarktungsperspektiven seit langem Gegenstand der Betrachtung: vgl. etwa Urry, 1990;

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

attraktiv sein, um Kunden anzulocken, die für die praktisch zugängliche Konfrontation mit diesem Erbe Geld zahlen. Als Ware gewinnt das kulturelle Erbe seinen Reiz, wenn es sich von anderen Angeboten (auch solchen, in denen ein anderes kulturelles Erbe angeboten wird) unterscheidet, wenn es eine – im Falle des kulturellen Erbes – Authentizität und vormoderne Ursprünglichkeit verspricht, wenn es ein Gegenbild der (kapitalistisch strukturierten) Alltagswelt der Konsumenten verspricht. Den Prototyp solcher Konsumenten bilden Touristen, die die Konfrontation mit dem Fremden und Anderen suchen: Auf ihre Wünsche muss das Angebot ausgerichtet werden. Das kulturelle Erbe erfährt in entsprechenden Konfigurationen eine doppelte In-Wert-Setzung.[3] Zum einen erhält dieses beworbene und vermarktete Erbe einen ökonomischen Wert – einen (wie man mit Marx versucht sein könnte zu sagen) Tauschwert, der sich in Besucherzahlen und umgesetzten Erträgen für die entsprechende Region errechnen lässt. Zum anderen erhält es für die Kunden (um in der Diktion zu bleiben) einen Gebrauchswert: Sie haben die Möglichkeit, etwas authentisch Anderes zu erleben oder zu erfahren.

Auf die Dialektik dieser touristischen In-Wert-Setzung ist in der Forschung zum Tourismus häufig hingewiesen worden. Das Authentische bildet nur eine Inszenierung für die Touristen, die mit der vielleicht noch vorhandenen Authentizität nichts oder wenig zu tun hat – oder die es als solche gar nicht mehr gibt.[4] Zugleich unterliegt das touristische Geschäft selbst einer Marktlogik, die den Wert der eigenen Produkte dadurch in Frage stellt, dass ihr Konsum seine Außergewöhnlichkeit verliert. Wenn also viele Touristen das entsprechende kulturelle Erbe besuchen, schadet das nicht nur seinem ökonomischen Wert: Die Pauschalangebote werden billiger. Es verringert zugleich den Gebrauchs- bzw. Erlebniswert

Kirshenblatt-Gimblett, 1995; Comaroff/Comaroff, 2009. In diesen Diskussionen ist durchaus strittig, ob die Vermarktung der Kultur deren Wert in den Augen der Einheimischen befestigt oder in Frage stellt. Zu erwähnen sind an dieser Stelle auch Vermittlungsversuche, die die Einheimischen stärker in den Ethnotourismus integrieren sollen, wobei die Bewahrung ihrer kulturellen Eigenart und eine faire Bezahlung miteinander in Einklang gebracht werden sollen (vgl. etwa Neudorfer, 2007; Smith, 1989).

3 Die Perspektive, dass die Bestimmung eines kulturellen Erbes Praktiken der In-Wert-Setzung impliziert, die auf kulturelle Ressourcen zurückgreifen und diese transformieren, übernehme ich von Regina Bendix (vgl. dies. 2013 sowie Hemme/Tauschek/Bendix, 2007).

4 MacCannell (1973) geht davon aus, dass Touristen, die an fremden Kulturen interessiert sind, deren Authentizität suchen. Diese soll wiederum eine authentische Erfahrung der Besucher ermöglichen. Allerdings gewinnen diese Besucher – so MacCannell – eher den Eindruck, dass sie nur einer Inszenierung beiwohnen, während die ›wahre Kultur‹ ihnen verborgen bleibt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Besucher. Ihre Zahl zerstört den Wert dessen, wofür sie zu zahlen bereit sind.[5]

In der kapitalistischen Verwertungslogik kann der Ausweg dann nur heißen, neue Produkte anzubieten. Gesucht werden Orte, an denen ein kulturelles Erbe im Sinne einer touristisch attraktiven Fremdheit sich noch mit Aussicht auf Erfolg inszenieren und verkaufen lässt. Und an dieser Stelle kann eine Geschichte über das zugleich gefährdete und bewahrenswerte kulturelle Erbe Ladakhs einsetzen.[6] Als Ladakh von der indischen Regierung 1974 für touristische Besucher zugänglich gemacht wurde, ergab sich eine neue touristische Destination, deren Vermarktung zunächst aufgrund einer mangelnden touristischen Infrastruktur noch schwierig war. Zwar gab es eine zu Beginn der 1960er Jahre aus militärischen Gründen eingerichtete Verbindungsstraße, die von Kashmir zumindest in den Sommermonaten einen Zugang in das obere Industal ermöglichte. Militärische Grenzkonflikte mit Pakistan und China, das kurz vorher das angrenzende Tibet okkupiert hatte, ließen diese Straße als militärischen Nachschubweg sinnvoll erscheinen.[7]

Als sich die militärische Situation beruhigt hatte und 1974 die Straße für den Tourismus geöffnet wurde, gab es im oberen Ladakh keine nennenswerte touristische Infrastruktur: Es fehlten nicht nur Verbindungsstraßen in Ladakh, sondern auch Unterkünfte und Verpflegungsmöglichkeiten.

5 Zur These, dass die Suche der Individualtouristen nach einer authentischen Fremdheit zugleich eine Explorationsfunktion für die Tourismusindustrie und deren negative Auswirkungen darstellt, finden sich Beispiele und Beiträge in Euler (1989).

6 Die Entwicklung des Tourismus in Ladakh habe ich an anderer Stelle ausführlich dargestellt (vgl. Schäfer, 2014). Dort finden sich auch Analysen der touristischen Infrastruktur und der Auswirkungen auf die Lebensweise der Ladakhi. Die Analysen konzentrieren sich dabei auf das ›obere Ladakh‹, den Verwaltungsbezirk mit Leh als Hauptort. Das ›untere Ladakh‹ mit Kargil als Hauptort ist vom ›oberen Ladakh‹ durch einen im Winter unbefahrbaren Pass getrennt. Während im ›oberen Ladakh‹ etwa 80 % Buddhisten und 20 % Muslime leben, verhält sich das im ›unteren Ladakh‹ nahezu umgekehrt. Der Fokus der erwähnten ersten Untersuchung lag dann im analytischen Teil eher auf den wechselseitigen Wahrnehmungsprozessen und der Einschätzung der eigenen Erfahrungen durch Touristen wie Einheimische. In diesen tauchte das ›kulturelle Erbe‹ Ladakhs zwar ebenfalls – als Problem wie auch als Attraktion – auf beiden Seiten der Touristen wie Einheimischen auf: Aber die in der vorliegenden Untersuchung im Zentrum stehende Frage nach der Konstitution und der Profilierung eines möglichen Wertes des eigenen kulturellen Erbes wird dort nur am Rande berührt.

7 Auch ökonomisch hatte diese Straße Auswirkungen für die Ladakhi: Über sie kamen nicht nur Lebensmittel für das Militär, sondern auch subventionierte Lebensmittel für die Ladakhi selbst. Zugleich entwickelte sich die Möglichkeit für die Ladakhi, vor allem Gemüse an die Armee zu verkaufen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bis in die beginnenden 1980er Jahre hinein waren Reisen nach Ladakh kaum touristisch zu vermarkten: Sie hatten eher einen Expeditionscharakter. Ab 1980 stabilisierte sich die Zahl der jährlichen Besucher auf etwa 13.000 und verdreifachte sich dann nach der Jahrtausendwende. Die in den 1980er Jahren sich entwickelnde touristische Infrastruktur richtete sich vor allem an Trekkingtouristen und einen kulturellen Tourismus, der auf den Besuch der buddhistischen Klöster ausgerichtet war.

Die touristische In-Wert-Setzung Ladakhs ereignete sich dabei nicht zuletzt über die Stilisierung des Bildes einer ursprünglichen, von keinen modernen Einflüssen gestörten harmonischen Lebensweise. Schon im Gefolge des erfolgreichen Romans über die ›Lost Horizons‹ von James Hilton[8] erschien Reisenden in den 1930er Jahren das abgeschiedene und kaum zugängliche Ladakh als das dort beschriebene ›Shangri-La‹.[9] Unberührt von anderen als tibetischen Einflüssen – so schien es[10] – war Ladakh von einer Ursprünglichkeit, die sich mit Bildern einer spirituellen und harmonischen Lebensweise verband. Der Mythos eines tibetisch beeinflussten Shangri-La verfestigte sich noch nach der Besetzung Tibets durch China in den 1950er Jahren. Als ›Little Tibet‹, als ein Ort, an dem das authentische Tibet gleichsam in einer Exklave überlebt hatte, betrat Ladakh die Welt des touristischen Marketings.[11] Die bedrohte Kultur des tibetischen Buddhismus durch den chinesischen Kommunismus, die Faszination gerade dieser Spielart des Buddhismus in westlichen Ländern, die Personifikation dieser Gefährdung im geflohenen Dalai Lama – all dies floss in das Bild jenes ›Little Tibet‹ ein und verlieh ihm eine zusätzliche – eine tibetische – Authentizität, die die Verwüstungen der chinesischen Kulturrevolution überlebt hatte. Es befestigte sich das Bild einer intakten, von Außeneinflüssen nicht korrumpierten Kultur, die

8 Der Roman erschien 1933.

9 Vgl. Gillespie, 2006, S. 56ff. Das obere Ladakh, das nördlich des Himalaya-Hauptkamms im oberen Industal in einer Höhe von 3.500 bis 4.500 Metern gelegen ist, war zu jener Zeit nur zu Fuß und über Pässe, die zum Teil über 5.000 Meter hoch gelegen waren, erreichbar.

10 Die Untersuchungen von Janet Rizvi (1983; 1999) haben gegen solche Vorstellungen ein anderes Bild entworfen. Danach war Ladakh mit der südlichen Seidenstraße verbunden und ein Umschlagplatz für Waren, die von dort nach Indien geliefert wurden. Ladakhi verdingten sich in den vergangenen Jahrhunderten für die Karawanen und (meist muslimische) Händler akkumulierten Reichtum in Ladakh. Für Rizvi sind die Verbindungen der Ladakhi in den zentralasiatischen Raum bedeutsam. Dass diese Migrationsbewegungen und verwandtschaftliche Abstammungsverhältnisse implizieren, wird im noch nicht eröffneten ›Central Asian Museum of Ladakh‹ betont (vgl. auch die Beiträge in Bray, 2005 oder Abdul Ghani Sheikh, 2010).

11 Brauen (2000) hat die westliche Mythisierung Tibets einer eingehenden Analyse unterzogen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auf spirituellen Grundlagen ruhte und jene Menschlichkeit verkörperte, die der romantische Gemeinschaftsbegriff gegen den Kapitalismus stark machen wollte. Der – vor diesem Hintergrund wohl nicht zufällig 1987 mit dem Bundesfilmpreis bedachte – Film von Clemens Kuby über ›Das alte Ladakh‹[12] gab diesem Bild – auch gegen die Analysen zeitgenössischer Ethnologen[13] – Nahrung. Etwa zeitgleich erschien ein – bis heute immer wieder und in vielen Sprachen aufgelegtes – Buch von Elena Norberg-Hodge,[14] in dem (durchaus vor dem Hintergrund detaillierter Beobachtungen) die harmonische und ökologische Lebensweise Ladakhs zu einem – zwar anzupassenden, aber doch relevanten – Bezugspunkt für die Entwicklung der Menschheit hin zu einem harmonischen Miteinander ›im Einklang mit der Natur‹ gemacht wurde.

Solche Bilder sind nicht nur als attraktive Motivationsanreize für die Tourismusindustrie zu verstehen. Der Tourismus selbst bringt zunehmend eine entsprechende Infrastruktur hervor: Straßenverbindungen, Unterkünfte, Taxi- und Trekkingunternehmen, Reisebüros. Man kann die Macht dieser Bilder vielleicht am ehesten nachvollziehen, wenn man die Auswirkungen eines Bollywood-Films betrachtet, der nicht auf die Kultur, sondern auf die landschaftliche Kulisse Ladakhs Bezug nahm: Nach dem Filmerfolg von ›3 Idiots‹ zu Beginn der 2000er Jahre stieg die Zahl der indischen Touristen auf (mittlerweile konstant) etwa 100.000 pro Jahr. Diese reisen zu einem 5–7-tägigen Besuch an, in dessen Zentrum der Besuch jener Orte steht, die im Film gezeigt wurden.[15]

Solche Bilderwelten bilden jedoch nicht nur eine attraktive Stilisierung eines touristisch vermarktbaren kulturellen Erbes. Man wird sie

12 Der Film wurde 1986 fertiggestellt. Er zeichnet das Bild einer harmonischen und zugleich spirituell verankerten Kultur.

13 Vgl. etwa die zeitgleich erschienene Untersuchung von Mann (1986), die eine distanziert-analytische Perspektive einnimmt, in der Probleme nicht ausgespart werden. Für die Ethnographie Ladakhs wäre auch zu verweisen auf Dollfus, 1989; Pirie, 2007 oder Kaplanian, 2008.

14 Vgl. Norberg-Hodge 1991. Die Autorin war seit den 1970er Jahren regelmäßig in Ladakh, um zunächst die Sprache zu studieren. Das Buch selbst, in dem auch die Kennzeichnung Ladakhs als ›Little Tibet‹ vorkommt, richtet sich an ein breites Publikum und ist im Stil eines Erfahrungsberichts verfasst. Es wurde zur Grundlage einer Öffentlichkeitsarbeit in Ladakh, die sich an ein touristisches Publikum wendet. Noch heute ist es in jeder Buchhandlung Ladakhs zu finden und nicht selten kaufen es auch Ladakhi, um ihren Kindern die eigene Kultur näher zu bringen. Eine Übersetzung in Hindi soll den indischen Besuchern den Charakter Ladakhs nahebringen.

15 Nach 2000 hat sich die jährliche Zahl der Touristen, die in den Monaten Mai bis Oktober Ladakh besuchen, auf etwa 130–140.000 eingependelt. 30–40.000 sind dabei ausländische, d.h. nicht indische Besucher. Insgesamt korrespondiert die Anzahl der jährlichen Besucher etwa der Einwohnerzahl

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als symbolische Ordnungsentwürfe der ›eigentlichen‹ Realität verstehen müssen. In ihnen verdichten sich die komplexen, vielfältigen und vielleicht auch heterogenen Momente des Lebens in Ladakh zu einer umfassenden Einheitsvorstellung. Mit dieser wird letztlich beansprucht, das Gemeinsame und Identitätsstiftende dieser unterschiedlichen Momente zu erfassen. Es ist ihre Abstraktion von der Komplexität und Verschiedenheit der Praktiken und Verhältnisse, die ihnen dies ermöglicht und die sie zugleich als ›Wesensbestimmungen‹ gegen konkrete Abweichungen immunisiert. Im Gegenteil: Die symbolischen Ordnungsentwürfe bilden nicht nur Einheitsformeln, sondern auch Kriterien zur Beurteilung konkreter Vorkommnisse und Entwicklungen. Sie gewinnen gegenüber realen Konstellationen einen normativen Charakter. Im Lichte solcher symbolischer Wirklichkeitsentwürfe lassen sich im vorliegenden Fall der Stilisierung eines kulturellen Erbes auch Entwicklungen kritisieren: Diese mögen zwar notwendig oder auch unabänderlich sein, aber in ihnen zeigt sich immer eine Abweichung vom Bild. Die symbolisch aufgerufene Einheit der Kultur droht sich zu verlieren.

Solche Perspektiven eines drohenden Kulturverlustes haben für den symbolischen Blick auf die kulturelle Identität zugleich eine stabilisierende Funktion. Verfallsdiagnosen nähren die Unterstellung, dass es vor diesen Entwicklungen eine Einheit von symbolischer Ordnungsvorstellung und sozialer Wirklichkeit gegeben habe. In der Analyse der Bedrohung des kulturellen Erbes rücken dessen Bild und die vergangene Wirklichkeit zusammen: Nicht nur das Bild, sondern die vergangene Wirklichkeit, die diesem Bild entsprochen haben soll, scheinen verloren zu gehen. Vor dem Hintergrund einer symbolisch als Einheit stilisierten Kultur kann der reale Umgang mit dem Erbe nur als Problem erscheinen – und zwar nicht nur für das Bild der ladakhischen Kultur, sondern gerade auch für deren Wirklichkeit.

Nun könnte man sagen, dass sich diese Situation nur mit Blick auf die vermarkteten Bilderwelten des Tourismus ergibt, dass es sich dabei um eine Problemlage der touristischen Erfahrung handelt, die das authentische ›alte‹ Ladakh sucht und mit den nicht zuletzt selbst induzierten Veränderungen konfrontiert wird.[16] Jedoch betrifft die ökonomische In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes, jener attraktiven Inszenierung eines Bildes der ›wahren‹ Kultur Ladakhs, nicht nur die Konsumenten. Es ist

im oberen Ladakh (dem Distrikt Leh). Genauere Analysen finden sich in Schäfer, 2014, S. 41–57. Die erwähnten Besucherzahlen entstammen der Statistik, die von der Tourismusbehörde in Leh geführt wird.

16 An anderer Stelle habe ich den diskursiven Umgang mit dieser Konstellation in touristischen Erfahrungsartikulationen nachzuzeichnen versucht (vgl. Schäfer, 2014). Dort wurde aber auch deutlich, dass die Frage des Traditionsverlustes auch die Erfahrungsdiskurse der Einheimischen – wenn auch mit anderen Akzenten – heimsucht.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch für die einheimischen Anbieter ein Bezugspunkt, an dem sie ihre Angebote ausrichten. Die Attraktivität Ladakhs schafft eine Vielzahl von Beschäftigungs- und Einkommensmöglichkeiten. Zwar hatte schon die dauerhafte Stationierung der indischen Armee in Ladakh für Beschäftigungsmöglichkeiten gesorgt, aber diese – qua Rekrutierung, der Vergabe von Arbeitsaufträgen in der Entwicklung der Infrastruktur oder auch durch den Kauf landwirtschaftlicher Produkte – war doch eher marginal im Vergleich zur Entwicklung des Tourismus. Dieser entwickelte Einkommensperspektiven durch die Vermietung von Räumen in umgebauten Privathäusern, den Bau von Hotels und Restaurants, die Einrichtung von Trekkingagenturen oder auch durch die Etablierung eines Transportwesens (Taxis, Busse), mit dessen Hilfe mittlerweile auch entlegene Orte oder zunächst für den Tourismus gesperrte Gebiete (das Nubra-Tal oder Changtang) erreicht werden können. Dabei hat man in Ladakh darauf geachtet, dass Besitz und Verantwortung dieser touristischen Infrastruktur in den Händen von Ladakhi bleiben. Händler aus Kashmir etwa, die ihre Waren für die touristischen Besucher während der Sommermonate anbieten, müssen ihre Verkaufsräume von ladakhischen Eigentümern mieten.

Obwohl das Bild des ›alten Ladakh‹, eines verwunschenen Shangri-La, eines ›Little Tibet‹, einer von den Fehlentwicklungen der modernen selbstzerstörerischen Zivilisation unberührten Kultur nicht als ein Produkt der symbolischen Selbstverständigung der Ladakhi über ihre soziale Wirklichkeit verstanden werden kann, haben dessen ökonomische Auswirkungen im Tourismusbereich also durchaus Folgen für Ladakh. Die ökonomische In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes durch die Tourismusindustrie (durch Reiseführer, Tourismus-Broschüren, Reiseangebote ausländischer Veranstalter, die mit einheimischen Agenturen kooperieren) eröffnet nicht nur einen Raum von Arbeitsmöglichkeiten, sondern steht auch für die Notwendigkeit von Investitionen. Man muss Häuser umbauen, Hotels und Restaurants finanzieren, zum großen Teil indisches oder nepalisches Personal beschäftigen; Taxis müssen finanziert werden, wobei der hierzu notwendige Eigenanteil zur Erlangung von Krediten nicht selten durch Landverkäufe aufgebracht wird. Die Tätigkeit im Tourismus verlangt nicht zuletzt auch eine schulische Bildung, die neben Kenntnissen für die Orientierung in einer veränderten Welt auch und nicht zuletzt notwendige Englischkenntnisse vermittelt.

Verbunden mit der Entwicklung einer touristischen Infrastruktur ist nicht zuletzt eine Sogwirkung des zentralen Ortes Leh, das als Anlaufstelle für die touristischen Besucher dient, unabhängig davon, ob sie mit dem Flugzeug oder dem Bus anreisen. Vor allem Männer verlassen die Dörfer, um hier ein Einkommen für ihre Familien zu erwirtschaften. Mit den Kindern, die entweder im Heimatort oder in Leh eine Schule besuchen, fehlen sie in der traditionellen Landwirtschaft. Hier greift man auf

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu entlohnende Arbeitskräfte aus anderen indischen Bundesstaaten oder Nepal zurück, um die Felder zu bestellen. Dabei entfaltet die Beschäftigung in Leh und der Schulbesuch der Kinder eine eigene Wirkung: Die Tendenz geht nicht dahin, nach einem erfolgreichen Geschäftsleben oder einem Schulbesuch wieder in die Dörfer zurückzugehen. Die individuelle Karriereorientierung ist auf weiteren Einkommenserwerb ausgerichtet: Man schickt die Kinder (wenn aufgrund ihres Schulerfolgs oder der eigenen finanziellen Situation möglich) auf weiterführende und möglichst private Schulen außerhalb Ladakhs, um ihre (individuelle) wirtschaftliche Zukunft zu sichern. Der in Ladakh selbst erworbene materielle Reichtum wird zu einer Quelle sozialer Distinktion, was häufig als Verlust der spirituellen Orientierung und der Gemeinschaft beklagt wird.

Solche Kritiken verweisen darauf, dass das kulturelle Erbe unter Einheimischen selbst noch einmal als Kriterium der Kritik an seiner erfolgreichen ökonomischen In-Wert-Setzung eingesetzt wird. In dieser Kritik findet eine – wenn man so will – andere In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes statt. Diese soll es gestatten, die (bloße) ökonomisch funktionalisierte Wertschätzung in Frage zu stellen. Entscheidend ist nun zu beachten, dass auch diese kritische Betonung des kulturellen Erbes gegen die Folgen seiner ökonomischen Verwertung selbst wiederum eine symbolische Operation ist: Mit ihr wird die Kultur bzw. das kulturelle Erbe Ladakhs ebenfalls stilisiert. Sie kann nicht einfach als authentische und unmittelbare Repräsentation der Wirklichkeit des kulturellen Erbes verstanden werden. Wie jede symbolische Repräsentation schafft sie eine Wirklichkeit des kulturellen Erbes, die als Repräsentation nicht mit dem von ihr Repräsentierten übereinstimmt. Auch sie entwirft ein (ganzheitliches) Bild der bedrohten kulturellen Identität, das als solches die Komplexität und Heterogenität der als traditionell verorteten Praktiken, Institutionen und Verbindlichkeiten zusammenfügt. Auch dieses Bild hat eine normative Appellfunktion, die die diagnostizierte Entwicklung aktueller Realitäten zu beurteilen beansprucht und gleichzeitig die Adressaten dieser Analyse an die Bewahrung ihres Bildes vom kulturellen Erbe gemahnt.

Nun ist allerdings die Adressierung eine andere als jene einer ökonomischen In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes Ladakhs. Sie richtet sich an einheimische Adressaten. Und sie tut dies, indem sie diese als Repräsentanten des ladakhischen Erbes anspricht. ›Repräsentant‹ zu sein, impliziert eine (auch für die pädagogische Adressierung bedeutsame) Konfiguration: Als Repräsentant steht man für etwas, mit dem man nicht (oder hier: nicht mehr) identisch ist, ohne dessen konstitutive Bedeutung man aber sich als Repräsentant auch nicht selbst verstehen kann. Man ist immer noch Ladakhi, auch wenn man mit dem Bild des kulturellen Erbes nicht mehr übereinstimmen mag. Und wie schon in der symbolischen Figur des ›alten Ladakh‹ dient auch hier die Kritik an aktuellen

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fehlentwicklungen und Entfremdungserscheinungen dazu, für die vorgestellte Vergangenheit des kulturellen Erbes deren reale Einheit mit dem symbolischen Bild zu unterstellen. Die kritische Anrufung des gegenwärtigen Repräsentanten des kulturellen Erbes Ladakhs transformiert das Bild dieser Vergangenheit in deren Wirklichkeit. Ohne diese Transformation würde die Rede von der Gefährdung des kulturellen Erbes keine rhetorische Überzeugungskraft entfalten können. Ohne sie wäre ja nur ein Bild bedroht – eine immer schon hinterfragbare Repräsentation der Vergangenheit.[17]

Für die hier vorgelegte Untersuchung ist nun die folgende Überlegung wichtig. Man wird davon ausgehen müssen, dass die symbolische Vergewisserung des eigenen kulturellen Erbes durch die Ladakhi nicht unabhängig ist von der Diagnose seiner Bedrohung. Wenn man berücksichtigt, dass diese Bedrohung wiederum die Folge einer (ökonomischen) In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes Ladakhs ist, und wenn man ebenfalls sehen muss, dass es sich in beiden Fällen um eine symbolische Repräsentation dessen handelt, was als kulturelles Erbe behauptet wird, dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der beiden Repräsentationen des kulturellen Erbes. Es ist dies zunächst die Frage nach möglichen Berührungspunkten und Überschneidungen beider Vorstellungen des kulturellen Erbes. Lassen sich beide Vorstellungen wirklich unterscheiden oder überschneiden sie sich in ihren Idealisierungen? Rufen sie unterschiedliche Referenzen und Wirklichkeitsbezüge auf, von denen her die Einheitsvorstellung eines gemeinsamen kulturellen Erbes entwickelt wird? Wird in ihnen das Gefährdungsszenario unterschiedlich gewichtet – je nachdem, wie der Gesichtspunkt einer (notwendigen) Entwicklung im Verhältnis zur Bewahrung des Erbes akzentuiert wird? Gibt es klare Kriterien, um die ökonomische In-Wert-Setzung von der Vergewisserung der eigenen kulturellen Identität zu trennen?

Solche und weitere Fragen sind nicht theoretisch zu entscheiden, sondern bedürfen einer empirischen Analyse, die die diskursiven Artikulationen der Ladakhi zum Gegenstand macht. Solche Artikulationen bewegen sich in dem angedeuteten problematischen Raum der symbolischen Selbstvergewisserung und Ordnungsbildung. Sie bilden Repräsentationen im angegebenen Sinn: Sie stehen für etwas, das sie in dem Sinne nicht sind, als ihre Verbindung zur ›Wirklichkeit‹ ihres Gegenstands selbst noch eine ist, die symbolisch hervorgebracht werden muss. Symbolische Artikulationen geben also niemals das kulturelle Erbe wieder, sondern geben diesem nur eine Gestalt. Die Konfiguration dieser Gestalt wird dabei auch nicht durch eine subjektive Intentionalität hervorgebracht, die

17 Aus ethnologischer Perspektive setzen sich die Beiträge in dem von Beek und Pirie (2008) herausgegebenen Band mit dem Verhältnis von Bewahrung und Veränderung aus ladakhischer Perspektive auseinander.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in ihrer Selbsttransparenz eine logisch schlüssige Gegenstandskonzeption produziert. Vielmehr gibt es einen (immer problematischen) Ordnungsrahmen – wie den des kulturellen Erbes, innerhalb dessen Verweisungszusammenhänge, Rechtfertigungen, Begründungen usw. Sinn machen, ohne dass dieser Problemrahmen selbst definitiv geschlossen werden könnte. Der Problemrahmen als ›Regime‹ des sinnvoll Sagbaren erlaubt zwar – wie Foucault einmal formulierte – die Wahrscheinlichkeit des Auftretens von Aussagen zu erwarten[18], aber dieses Auftreten wahrt seinen Ereignischarakter, da es niemals in die Logik eines kohärenten Systems oder einer vernünftigen Rationalität eingeordnet werden kann.[19] Die Diskursanalyse versucht, durch die Heterogenität des Gesagten, durch die damit gegebenen Positionierungen hindurch und jenseits der Schließungsfigur eines Erfahrungssubjekts, an dem hermeneutisch das Ausgesagte zur Einheit gebracht werden soll, das Verhältnis von diskursivem Raum und der Heterogenität des Gesagten und der in ihm enthaltenen Positionierungen auszumessen.[20]

Bevor einige Ergebnisse des Forschungsvorhabens, das die diskursive Artikulation des kulturellen Erbes in Ladakh unter den Bedingungen des Tourismus untersuchte[21] , vorgestellt werden, ist es sinnvoll, noch

18 Vgl. Foucault, 1973, S. 42ff.

19 Foucault selbst wendet sich in der Einleitung zur zitierten Schrift gegen den Begriff der Repräsentation, da er diesen als Interpretationsinstrument für problematisch hält. Mit ihm werde suggeriert, dass einzelne Äußerungen als Ausdruck/Repräsentation einer hinter ihnen liegenden Ordnung, Logik oder Teleologie verstanden werden sollen. ›Repräsentation‹ wäre dann eine Strategie, den Ereignischarakter von Aussagen zu suspendieren und ihnen eine Ordnung zu unterlegen. Hier wird gerade die Unmöglichkeit eines solchen Rückbezugs auf eine zugrundeliegende (kontinuierliche, logische, vernünftige, teleologische) Ordnung aufgerufen, wenn von der Repräsentation als einem Sachverhalt die Rede ist, der nur in der Differenz zum Repräsentierten Sinn macht.

20 Das hier ansetzende Verfahren der Diskursanalyse wurde an anderer Stelle systematisch erläutert (vgl. Schäfer, 2011; Krüger/Schenk/Schäfer, 2014) und soll hier nicht noch einmal näher ausgeführt werden.

21 Bei diesem von der DFG geförderten Projekt handelt es sich um eine Folgeuntersuchung. Vorausgegangen war ihr ebenfalls ein DFG-Projekt, dessen Gegenstand touristische und einheimische Erfahrungsdiskurse bildeten (vgl. Schäfer, 2014). Noch einmal sei darauf hingewiesen, dass sich hier auch ausgiebige Analysen zur touristischen Infrastruktur Ladakhs sowie zu deren Entwicklung und ihren Implikationen finden. Das hier vorzustellende Projekt umfasste den Zeitraum von Januar 2014 bis Ende April 2018. Bei den Forschungsaufenthalten vor Ort wurden neben Erhebungen im Feld insgesamt 45 Leitfadeninterviews geführt, von denen 24 einer Diskursanalyse unterworfen wurden. Wissenschaftliche Mitarbeiterinnen im Projekt waren Kati Illmann und Kristin Scholz. Als studentische MitarbeiterInnen, die

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einmal auf die eingangs aufgeworfene Frage zurückzukommen. Gefragt wurde dort, warum ein kulturelles Erbe, das doch offensichtlich nicht mehr so recht in die Zeit passt, denn überhaupt zu etwas Bewahrenswertem wird. Sein Wert und damit auch die Möglichkeit, in seinem Namen Entwicklungen als Gefährdungen oder Verlust zu kennzeichnen, muss ihm doch offensichtlich erst verliehen werden. Und nach dem bisher Ausgeführten bildet ein solcher Wert doch eher eine Abstraktion, eine symbolische Repräsentation, die in einem nicht unproblematischen Verhältnis zur vergangenen Wirklichkeit steht: Andere Beziehungen auf die Vergangenheit lassen sich auch jenseits einer solchen In-Wert-Setzung finden. Wenn man nur sagen würde, dass aktuelle Krisenerfahrungen oder Schwierigkeiten das Motiv bilden würden, sich des kulturellen Erbes als wertvoll zu erinnern, dann greift dies zu kurz: Denn zum einen lassen sich Krisenerfahrungen, das Scheitern in gegebenen Situationen oder die Klage darüber, dass man um des Erfolgs willen andere Dinge zurückstellen muss, auch auf andere Faktoren zurückführen. Zum anderen ist es ja erst die Konstruktion des kulturellen Erbes, die den Krisenerfahrungen ihren Charakter als Verlust- oder Entfremdungserfahrungen zuweist. Die Konstruktion des kulturellen Erbes liegt also der Sinnbestimmung der Krise als Verlusterfahrung voraus.

In einem ersten Schritt soll also nicht die In-Wert-Setzung eines bestimmten kulturellen Erbes (etwa Ladakhs) untersucht werden, sondern die Frage, inwiefern, wie und mit welchen Implikationen die Figur des kulturellen Erbes als solche eine positive Bedeutung erhält. Dieser Frage soll dabei nicht historisch oder im Verweis auf mögliche Beispielfälle nachgegangen werden. Vielmehr geht es um eine systematische und allenfalls tentative Betrachtung. Diese setzt an bei den metaphorischen und metonymischen Operationen, die sich mit dem Konzept des ›Erbes‹ verbinden. Es sind nicht zuletzt die juristisch konnotierte Auszeichnung als Erbe, als erbberechtigt, und eine gegen die mit einer solchen Erbberechtigung verbundene Wahlmöglichkeit gerichtete Andeutung einer schicksalhaften Vererbung, die bei der In-Wert-Setzung der Tradition als Erbe bedeutsam erscheinen (1.1). Mit dem Verweis auf ein kulturelles Erbe wird zugleich ein Identitätsversprechen abgegeben: die symbolische Artikulation einer kulturellen Einheit, die geeignet ist, die problemlose Identität der Vergangenheit in eine veränderte Zukunft zu überführen. Um aber eine solche kulturelle Identität zu postulieren, wird man immer schon auf den Vergleich mit anderen Kulturen zurückgreifen. Erst vor dem Hintergrund eines solchen Vergleichs wird das als spezifisch oder als singulär stilisierbare Eigene sichtbar. Zugleich aber hängt eine solche Spezifität des Eigenen von einem Vergleich, d.h. immer auch von der

auch in die Analyse der Diskurse involviert waren, nahmen teil: Julia Golle, Martin Pohl, Isabell Posern und Elisabeth Voigt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Möglichkeit einer Distanzierung des Eigenen ab: Das Eigene wird damit also als eine Möglichkeit unter vielen Alternativen sichtbar. Das aber heißt auch, dass es vor dem Hintergrund solcher Alternativen begründet werden muss und dass solche Vergleichsmöglichkeiten nicht zuletzt die Frage nach den Kriterien für eine Begründbarkeit der Auszeichnung des eigenen kulturellen Erbes aufwerfen (1.2). Dies bedeutet nicht zuletzt auch, dass mit Blick auf den Wert des eigenen kulturellen Erbes mit unterschiedlichen Kriterien und Gesichtspunkten argumentiert werden kann, dass es somit durchaus unterschiedliche Positionierungen geben kann, die jeweils für sich eine adäquate Repräsentation des kulturellen Erbes beanspruchen. Damit wird deutlich, dass es gerade der repräsentative Charakter dieses kulturellen Identitätsversprechens ist, mit dem ein symbolischer Raum eröffnet wird, in dem um Identitäten gerungen wird. Die Figur des kulturellen Erbes öffnet einen Raum identitätspolitischer Auseinandersetzungen, der durch keinen Verweis auf ein ›reales Erbe‹ jenseits seiner symbolischen Figurierung mehr geschlossen werden kann (1.3).

Wenn die Frage des kulturellen Erbes und der eigenen Identität zu einem Gegenstand politischer Auseinandersetzungen wird, dann impliziert dies immer auch unterschiedliche Ansprüche auf die Repräsentation dieses Erbes bzw. dieser Identität. Man kann dabei diesen Repräsentationsanspruch doppelt einsehen. Zunächst ist er immer auch als Repräsentation zu verstehen, die beabsichtigt, im Namen der und für die Ladakhi zu sprechen. Eine solche Repräsentation geht dabei immer schon von einer Differenz zwischen den Repräsentanten und den Repräsentierten aus – einer Differenz, die geschlossen werden muss, wenn der Repräsentationsanspruch seine Berechtigung nachweisen will. Dies wiederum erfordert die Adressierung jener Ladakhi, die vielleicht noch gar nicht um die Bedeutung ihres kulturellen Erbes und die Gefährdung seiner Fortexistenz wissen oder die das gar nicht bekümmert. Die Repräsentation eines (selbst umstrittenen) kulturellen Erbes fordert (identitätspolitisch betrachtet) seine Übersetzung in pädagogische Arrangements. Damit sind im vorliegenden Zusammenhang keine Belehrungsaktionen gemeint. Ebenso wenig kann es sich um eine einfache pädagogische Asymmetrie handeln, weil die Autorisierung der Repräsentanten des kulturellen Erbes letztlich von der Akzeptanz durch jene abhängt, die sie zu repräsentieren behaupten. Die Repräsentanten treten in den Raum der systematischen Begründungsproblematik ein: Dieser pädagogische Raum wird zu einem bedeutsamen Medium ihres identitätspolitischen Einsatzes (2.1).

Eine gleichsam traditionelle Variante, die sich auf den zweiten Aspekt des Repräsentationskonzepts, die Frage, worin das eigentliche kulturelle Erbe besteht, richtet, lässt sich in Ladakh an dem kulturellen und politischen Vertretungsanspruch der ladakhischen Identität einsehen, wie er von der ›Ladakh Buddhist Association‹ (LBA) erhoben wird. Dieser

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Anspruch richtet sich gegen die identitätspolitische Bedeutung der muslimischen Minderheit und spannt die Identitätsproblematik zwischen einem holistischen Kulturverständnis und einer religiösen Differenz auf, wobei für die buddhistische Seite ein Hegemonieanspruch erhoben wird. Eine eher offene Verhandlung der Kulturerbe-Problematik kann mit der erwähnten Abgrenzungs- oder Relationierungsproblematik der beiden erwähnten In-Wert-Setzungen des kulturellen Erbes Ladakhs in Verbindung gebracht werden. Während die funktionale und ökonomische In-Wert-Setzung eines kulturellen Erbes eher aus einer Außenperspektive zu resultieren schien, zeigte sich die letztlich kritisch dagegen positionierte Betonung eines bedrohten kulturellen Erbes, die sich an die Repräsentanten dieses Erbes richtete, eher als eine Binnenperspektive. Da aber beide in ihrem Entstehen wie auch in der Profilierung dessen, was als kulturelles Erbe firmiert, aufeinander verweisen bzw. nicht unabhängig voneinander sind, entstand die Frage nach ihrem Verhältnis. In diesem Zusammenhang ist eine Entwicklung bedeutsam, die schon zu Beginn der 1980er Jahre mit dem von Helena Norberg-Hodge etablierten *Ladakh Project* eingesetzt hatte und mittlerweile eine fast unüberschaubare Zahl von Nachfolgern gefunden hat. Diese Entwicklung besteht in der Etablierung von Nichtregierungsorganisationen (NGOs), in denen ausländisches Know-how, ausländische Sponsoren und Projektvorstellungen mit ladakhischen Initiativen, Projekten und Mitarbeitern eine Verbindung eingehen. Nicht zuletzt finden in solchen Organisationen Aushandlungsprozesse über das statt, was als ›kulturelles Erbe‹ bewahrenswert ist, wie eine solche Bewahrung unter modernen Bedingungen sinnvoll sein kann, wie sie mit einer Verbesserung der Lebensbedingungen verbunden werden kann usw. In solchen Aushandlungsprozessen treffen einheimische und auswärtige Perspektiven aufeinander und treten in einen Vermittlungsprozess ein: Dessen Ergebnis bildet eine Hervorbringung dessen, was als repräsentativ für das kulturelle Erbe gelten kann. Was als repräsentatives und daher bewahrenswertes kulturelles Erbe erscheint, ist dabei vielgestaltig und ändert sich mit den selbstgesetzten Zielen der jeweiligen Initiativen. Ob es sich um Bauwerke, klösterliche Kunst, die traditionellen Sitten und Kulturtechniken, die Bewahrung der Ladakhi-Kultur auch unter schulischen Bedingungen, die Modernisierung traditioneller Häuser mit herkömmlichen Materialien oder den nachhaltigen Einsatz von Sonnenenergie handelt – der Wert des Erbes wird immer mit Blick auf Modernisierungsprozesse bestimmt. Dabei mögen die Gewichtungen unterschiedlich ausfallen: Allerdings spielt eine ökonomische In-Wert-Setzung allenfalls eine randständige Rolle. In diesen Aushandlungsprozessen des kulturellen Erbes, in denen sich externe und interne Verständigungen über das Bedeutsame, Ursprüngliche oder Repräsentative kreuzen, spielt die Differenz von Kultur und Religion immer auch eine (wenn auch eine eher an Rand gedrängte) Rolle.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es sind die von den Religionsgemeinschaften gegründeten Privatschulen, die sich neben der modernen Schulbildung die Wahrung des kulturellen Erbes vornehmen, in denen gleichsam alle Aspekte zusammenkommen. In ihnen spielt die Behandlung der Differenz von allgemeiner Kultur und Religion immer schon eine Rolle in der Bestimmung dessen, was hier als kulturelles Erbe verhandelt werden soll. Sie werden im Rahmen von NGOs betrieben, die sich an internationale Spender wenden und sich damit notwendig am internationalen Kulturerbe-Diskurs (mit einem identitätspolitischen Einsatz) beteiligen müssen (2.2).

In und im Umkreis der Religionsgemeinschaften, der NGOs und der von Religionsgemeinschaften gegründeten und auf NGO-Basis existierenden Privatschulen wird also das Thema des kulturellen Erbes, wie es sich jenseits seiner ökonomischen Verwertbarkeit, wenn auch nicht ohne ökonomische Aspekte, zeigt, zum zentralen Gegenstand. Hier differenziert sich gleichsam ein in sich heterogener Bereich aus der alltäglichen Wirklichkeit aus, in dem deren kulturelle Identität unter veränderten Bedingungen symbolisch definiert wird und mit dem sich gleichzeitig der Anspruch verbindet, mit dieser symbolischen Einheitsvorstellung korrigierend und bewahrend in eben diese gegebene Wirklichkeit zu intervenieren. Von daher war es naheliegend, neben anderen politischen oder religiösen Organisationen, die sich ebenfalls um die Einheit Ladakhs bemühen, Vertreter der erwähnten Privatschulen und anderer NGOs für die Leitfadeninterviews auszuwählen und die Tätigkeiten und (pädagogischen) Ambitionen dieser Organisation in den Blick zu nehmen. Dazu wird zunächst versucht, anhand der diskursiven Strategien von Vertretern der Religionsgemeinschaften das Terrain aktueller Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Einheitskultur und religiöser Differenz zu sondieren (3.). Anschließend sollen die identitätspolitischen Verortungen verschiedener NGOs untersucht werden, wobei die Überkreuzungen von internationalem Kulturerbe-Diskurs und Ladakh-spezifischer Artikulationen nicht zuletzt auch mit Blick auf den pädagogischen Raum ihrer Propagierung und Durchsetzung untersucht werden sollen (4.). Abschließend sollen dann die identitätspolitischen Vergewisserungen und Strategien analysiert werden, wie sie sich in den Artikulationen von Repräsentanten und Betroffenen jener Privatschulprojekte finden lassen, die eine individuelle Karriereorientierung mit der Wahrung eines zugleich religiösen und kulturellen Erbes anstreben (5.).

Die damit vorgeschlagene Aufgliederung des diskursiven Terrains, auf dem um das kulturelle Erbe und die Identität Ladakhs gerungen wird, ist nach dem Vorstehenden nicht unproblematisch. Es gibt – wie zu zeigen versucht – Überschneidungen sowohl in den Diskursen, in den bemühten (ökonomischen, politischen, historischen, kulturellen) Vokabularien, in internationalen und lokalen Diskursstrategien wie auch und gerade in der doppelten Stoßrichtung des Anspruchs auf Repräsentation.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Gliederung des diskursiven Terrains entlang unterschiedlicher, auch organisatorisch zurechenbarer Initiativen deutet zwar auf unterschiedliche Programmatiken, Akteure und pädagogisch-politische Einsätze hin; sie kann aber – schon vor dem Hintergrund eines diskursanalytischen Vorgehens – nur auf die performativen Praktiken der Hervorbringung von Begründungen, Abgrenzungen und Konstellationen dessen bezogen sein, was mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung und immer wieder neu und anders als kulturelles Erbe oder als eine bedeutsame ladakhische Identität hervorgebracht wird. In diese performativen Praktiken schleichen sich dabei – schon mit Blick auf die Überschneidungen von internationalen und lokalen Diskursen, aber auch bezogen auf das Verhältnis von holistischen und partikularen Ansätzen oder das Zugestehen einer nicht abzustreitenden Bedeutsamkeit moderner Entwicklungen – immer auch Distanzierungen, Relativierungen oder das Spiel mit unterschiedlichen Kriterien der Bedeutsamkeit ein. Die damit entstehende Ambivalenz und der Umgang mit Unsicherheit lassen sich über alle diskursiven Terrains hinweg beobachten. Dies bildet wohl einen kaum zu umgehenden Effekt identitätspolitischer Auseinandersetzungen, die sich über die Wahrung eines gefährdeten kulturellen Erbes autorisieren und dabei nicht zuletzt selbst (für sich und andere) gegen den Eindruck bestehen müssen, dass eben dieses identitätspolitische Terrain selbst Teil der beklagten Gefährdung sein könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

1. Das kulturelle Erbe: Zur Hervorbringung identitätspolitischer Auseinandersetzungen

Auch wenn die Suche und Auszeichnung von (materiellem oder immateriellem) kulturellem Erbe sich institutionalisiert hat, wenn sich weltweit Interessenten um die Verleihung des Status eines ›Weltkulturerbes‹ für bestimmte Bauwerke oder kulturelle Praktiken bewerben[1], auch wenn man sich in den entsprechenden Gremien der UNESCO um die Bestimmung der Kriterien bemüht, so hat doch unter den Bedingungen eines beschleunigten Wandels, der in Zeiten der Globalisierung zunehmend auch vormalige Länder der Peripherie ergreift, das Konzept des kulturellen Erbes eine beachtliche Karriere angetreten. Gerade auch gegen die widerspruchslose Integration in eine westliche Lebensweise wird mit diesem Konzept eine Berufung auf die eigene, eine andere als die westliche Identität verbunden. Und dies erfolgt weitgehend unter dem Signum einer Abwehr der Überformung: Das eigene kulturelle Erbe steht unter dem Druck einer Modernisierung, die zwar als solche nicht abgelehnt wird, aber die dennoch zugleich als Bedrohung der eigenen traditionellen Lebensweise und Identität verstanden wird. Hier geht es – im Unterschied zu den selbst schon schwierigen Entscheidungen der UNESCO[2] – nicht um die Bewahrung einzelner Kulturdenkmäler oder bestimmter Praktiken (wie etwa folkloristischer Art), sondern diese Diskussionen um das kulturelle Erbe sind eher ganzheitlich angelegt: Es geht um *das* kulturelle Erbe, das unterzugehen droht. Angesichts schon eingetretener Modernisierung oder auch der Auswirkungen des Massentourismus kommt es darauf, dass die Einheimischen den Wert der Lebensweise

1 Die UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) verabschiedete 1972 eine Konvention zum Schutz des Weltkultur- und Naturerbes (Convention concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage), die dann 1975 in Kraft trat. Bei der UNESCO können Anträge auf den Status des Weltkultur- bzw. -naturerbes gestellt werden, wobei als entscheidende Kriterien die Singularität, Authentizität und Integrität der vorgeschlagenen Objekte gelten. 2016 belief sich die Zahl der anerkannten Weltkulturerbestätten bzw. -praktiken auf 832. In regelmäßigen Abständen wird über die Aufnahme neuer Vorschläge beraten.

2 Thomas Schmitt hat die Verhandlungsprozesse der UNESCO, die längst unter Beobachtung der interessierten Länder stehen und – neben den eigenen Kriterien – auch auf diese Rücksicht nehmen müssen, womit gleichzeitig Proporzgesichtspunkte ins Spiel kommen, untersucht (vgl. Schmitt, 2013; vgl. auch Harrison/Hitchcock, 2005).

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihrer Vorfahren als Erbe wertzuschätzen lernen und möglichst auch als für die eigene Identität und Lebensperspektive verbindlich annehmen.[3]

Ein solcher Einsatz für die traditionellen Lebensweisen und Praktiken impliziert immer schon, dass sie nicht automatisch als Erbe verstanden und tradiert werden. Sie als Erbe zu bestimmen, impliziert immer schon den Versuch, sie als wertvoll zu etablieren. Es sollen ihr Wert und ihre Attraktivität für jene sein, die sich tendenziell bereits von der Tradition abgewendet haben, der diese zur Annahme dieses wertvollen Erbes bewegt. Der Signifikant des Erbes steht dabei immer schon für eine In-Wert-Setzung der Tradition (oder ausgewählter Aspekte dieser Tradition), die es erlaubt, die Adressaten der eigenen Aufklärungsbemühungen zu Erben zu stilisieren und sie damit in eine bestimmte Verantwortung zu rufen. Eine solche Strategie ist notwendig, weil eben Herkunft und Tradition nicht per se als zu bewahrendes Erbe verstanden werden. Die Rede vom kulturellen Erbe setzt Operationen voraus, die eine solche Umformung und darüber auch eine aussichtsreiche Adressierung der ›Erben‹ ermöglichen. Dabei greift sie – wie nun zu zeigen ist – metaphorisch auf privatrechtliche und biologische Konnotationen der Rede vom Erbe zurück, um einen rhetorischen Raum zu erzeugen, in dem die Bedeutsamkeit der Rede vom kulturellen Erbe Sinn macht. Es geht also hier nicht um die Definition dessen, was als kulturelles Erbe zu gelten hat, oder um die Bestimmung dessen, wie eine Aneignung dieses Erbes genau auszusehen hat: Es geht darum, den Signifikanten des kulturellen Erbes in den Selbstverständigungs- und Sinngebungsdiskursen der adressierten Population so zu verankern, dass diese sich – wie auch immer – auf die Frage des kulturellen Erbes beziehen.

1.1 Kulturelles *Erbe:* Zwischen Kontingenz und Schicksal

Die Rede von einem kulturellen Erbe oszilliert zwischen zwei Bezugspunkten, die für das, was als ›Erbe‹ verstanden wird, unterschiedliche Bedeutungsdimensionen aufrufen. In einer privatrechtlich geregelten Dimension setzt das Erbe gleichsam den Tod des Erblassers voraus und das Erbrecht regelt die Übertragung und Verteilung seiner (quantifizierbaren) Güter auf die Nachkommen. Diese Nachkommen oder jene, die von einem Testament der jeweils Verstorbenen begünstigt werden, können selbst darüber entscheiden, ob sie das Erbe annehmen. Sollte es sich beim Erbe um Güter von Wert handeln, werden die Erben das Erbe meist

3 Der von Schnepel/Girke/Knoll (2013) herausgegebene Band versammelt Beiträge, die die Konjunktur der Diskussion um das kulturelle Erbe in Zeiten des Massentourismus analysieren.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

annehmen; sollten Schulden oder zweifelhaft erworbene Güter vererbt werden, können die Erben aus ökonomischen oder moralischen Gründen die Annahme des Erbes verweigern. Das Erbe ist im erbrechtlichen Zusammenhang immer schon unter dem Gesichtspunkt seines Wertes interessant: Andere als ökonomisch wertvolle Gegenstände fallen nicht unter das, was hier als Erbe bezeichnet wird. Dies gilt unabhängig davon, ob die entsprechenden Gegenstände für die jeweiligen Erben einen sentimentalen Erinnerungswert haben. Die rechtlich kodifizierte Erbbeziehung ist eine unpersönliche Beziehung, die sich auf die Übertragung von Werten konzentriert. Dies gilt selbst dann, wenn die jeweiligen Erblasser die Übertragung der Erbschaft an Bedingungen binden sollten. Auch diese Bedingungen und damit die Annahme der Erbschaft können von den Erben ausgeschlagen werden.

Im vorliegenden Zusammenhang ist festzuhalten, dass es sich bei der rechtlich fixierten Erbbeziehung um eine Übertragung von ökonomischen Werten handelt, die selbst zwar auf einer verwandtschaftlichen oder vertraglich fixierten, nicht aber auf einer persönlichen Beziehung beruhen. Erblasser bestimmen (begrenzt durch gesetzlich geregelte Pflichtanteile), wem sie etwas hinterlassen; und die Empfänger entscheiden, ob sie die Erbschaft annehmen. Die Rede von einer Bewahrung des (kulturellen) Erbes, seiner Gefährdung durch den Lebenswandel der Erben, der vor allem auch eine Gefährdung für diese selbst darstellen soll, scheint hier kaum einen Sinn zu ergeben. Vielmehr erscheint das Erbe eher als ein Geschenk, als etwas, das man nicht selbst verdient hat, auf das man aber einen (rechtlich verbrieften) Anspruch hat.

Dies ändert sich, wenn man einen anderen Kontext aufruft, in dem die Rede vom Erbe eine sinnvolle Verwendung erfährt. Hier geht es um die Vererbung persönlicher Merkmale und Eigenschaften in einer Abstammungslinie. Zwei Gesichtspunkte, die selbst wiederum in einem eigentümlichen Spannungsverhältnis stehen, sind hier zu beachten. So ist es auf der einen Seite gar nicht so klar, was da jeweils vererbt wurde. Dies liegt daran, dass ererbte Ähnlichkeiten in persönlichen Merkmalen und Eigenschaften eher eine Frage der Interpretation darstellen. Man kann sich darüber streiten, ob und worin genau die ererbte Übereinstimmung besteht, ob ihre Bedeutung für die Erbenden wirklich wichtig oder mit Blick auf die ihnen zugeschriebene Identität eher nebensächlich ist. Zum anderen aber leben solche Diskurse um die ererbten Merkmale und Eigenschaften von biologischen Untertönen. Die Erbschaft beruht hier weder auf einer bewussten Übertragung noch auf einer Übernahme durch die Erben, die diese Erbschaft auch hätten ablehnen können. Die Vererbung von persönlichen Merkmalen und Eigenschaft suggeriert ein Schicksal, dem man nicht hat entkommen können. Die Bindung an die Vorfahren ist keine gewählte, sondern eine, die einfach da ist und der man auch unter veränderten Lebensbedingungen letztlich

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht entrinnen kann. Auch dieses Erbe hat man sich letztlich nicht verdient. Im Unterschied zum Erbe von Gütern aber ist die Beziehung zum ›Erblasser‹ hier keine äußerliche, sondern als eine persönliche Bindung zu verstehen.

Beide Gesichtspunkte, sowohl jener der Interpretationsbedürftigkeit dessen, was persönlich vererbt wurde, wie auch jener, der die Schicksalhaftigkeit und damit auch die unentrinnbare Verbindlichkeit des (nicht ganz eindeutigen) Ererbten betont, bilden Bezugspunkte, die metaphorisch auf das Konzept des kulturellen Erbes übertragen werden können. Auch hier ist die Erbschaft nicht eindeutig und auch hier wird die Verbindlichkeit eines Erbes beschworen, das man nicht einfach aufgeben kann, ohne sich letztlich selbst aufzugeben. Eine solche metaphorische Übertragung scheint allerdings mit einem Makel behaftet zu sein. Zwar vermag sie die Bedeutung und Verbindlichkeit des kulturellen Erbes hervorzuheben, aber sie tut dies letztlich, indem sie diese als Zwang, als Schicksal stilisiert, dem man nicht entrinnen kann. Unter dieser Perspektive und angesichts der sich jenseits dieses Erbes bietenden Möglichkeiten könnte das Erbe durchaus als Fluch erscheinen. Hier hilft nun der metaphorische Rückgriff auf jene positiven Konnotationen weiter, die mit dem privatrechtlichen Konzept des Erbes verbunden waren. Diese bestanden darin, dass es sich bei dem Erbe normalerweise um etwas (auch ökonomisch) Wertvolles handelt und dass dessen Annahme kein unentrinnbares Schicksal, sondern eine Wahlmöglichkeit darstellt und daher auf einer Freiwilligkeit beruht, die die schicksalhafte Bindung zumindest relativiert. Die hier zu verfolgende These wäre also, dass die Strahlkraft, die Attraktivität des Konzepts eines kulturellen Erbes und auch die damit in Verbindung stehenden Krisenartikulationen auf einer metaphorischen Nutzung und Verbindung der beiden hier unterschiedenen Vererbungstheorien beruhen: einer privatrechtlichen In-Wert-Setzung und einer biologischen Vererbungshypothese, die für den persönlichen Verpflichtungsgehalt zuständig ist.

Der Wert des kulturellen Erbes liegt – auch wenn unter kapitalistischen Bedingungen alles zur Ware werden kann – zumindest nicht primär im materiellen Bereich. Die Rede von einer Gefährdung und seinem drohenden Verlust legt keine Verbindung zu einem finanziellen Ruin nahe. Sie verweist eher darauf, dass hier ein Verlust eintreten könnte, dessen Bedeutung die Erben nicht einmal – oder zu spät – bemerken. Ein Verlust, den man aber vielleicht nicht einmal bemerkt, deutet darauf hin, dass es sich wohl um nichts für die Erben Wertvolles handeln dürfte. Offensichtlich kann man auch ohne die Wertschätzung und die verbindliche Übernahme eines kulturellen Erbes leben.

Die pädagogisch-rhetorische Situation, in der sich diejenigen befinden, die den Wert des kulturellen Erbes vermitteln wollen, ist damit eine, die zwei Probleme bearbeiten muss: Auf der einen Seite muss sie

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

den Wert des kulturellen Erbes herausstellen, seine Bedeutung für diejenigen, die sich doch dadurch erst als Erben zu verstehen lernen sollen. Auf der anderen Seite ist zugleich davon auszugehen, dass über die Annahme dieses Erbes nicht verfügt werden kann. Es ist gerade die Möglichkeit, ohne das Erbe zu leben, die die adressierten Erben in eine souveräne Entscheidungsposition bringt: Selbst wenn das Erbe (oder auch Teile dieses Erbes) als wertvoll dargestellt werden können, heißt das noch nicht, dass die Erben dies auch als für sich wertvoll und verbindlich übernehmen.

Das Erbe muss also zunächst einmal überhaupt *als* Erbe verstanden werden und es muss darüber hinaus als wertvoll eingesehen werden. Im Unterschied zum privatrechtlich geregelten Bereich der Vererbung von Gütern ist diese doppelte Einsicht hier nicht selbstverständlich. So könnte man darauf hinweisen, dass in diesem Fall die Identität des Erblassers gar nicht eindeutig ist. Das kulturelle Erbe kann zudem in Bauformen, Wirtschaftsweisen, persönlichen Beziehungen, rituellen und religiösen Verpflichtungen oder kulturellen Praktiken (wie Musik, Tänzen usw.) bestehen. Neben dem Erblasser ist also auch das Vererbte, die ›Erbmasse‹, eher unspezifisch. Eine Parallele zum privatrechtlich geregelten Erbrecht gibt es aber insofern, dass die Übernahme oder die Zurückweisung des Erbes nicht selbst der Ausweis einer persönlichen Beziehung ist. Das Erbrecht hat – wie jedes formale Recht – von einer solchen persönlichen Beziehung abstrahiert. Und im Fall des kulturellen Erbes findet diese Abstraktion dadurch statt, dass ›die‹ Vorfahren, ›die‹ alte Kultur, ›die‹ Tradition ebenso wie die verallgemeinerten Adressaten, ›die‹ kulturellen Erben unbestimmt bleiben.

Nun scheint gerade diese Abstraktion aber hier zum Problem zu werden. Dies lässt sich am Freiheitsspielraum der Erben deutlich machen. Während in der Vererbung materieller Güter klar ist, um welche materiellen Werte es sich handelt, und dass die Erben vor der eindeutigen Alternative der Annahme oder Ablehnung des Erbes stehen, ist dies im Falle des kulturellen Erbes anders. Es ist nicht nur unklar, worin genau das Erbe und worin zugleich dessen Wert besteht, sondern die Bedingungen seiner Annahme folgen auch nicht der einfachen Alternative von Annahme oder Ablehnung. Für den Wert des kulturellen Erbes muss bei den Erben geworben werden und auch die Art, die Reichweite und Verbindlichkeit einer Annahme oder Ablehnung sind nicht definierbar. Die durch den Rückgriff auf das (nicht zuletzt ökonomisch konnotierte) ›Erbe‹ suggerierte Bedeutsamkeit scheint sich also gerade durch das kontingente Verhalten der als Erben Adressierten wieder zu relativieren. Ein Erbe, zu dem man sich ›irgendwie‹, vielleicht aber auch gar nicht verhalten kann, droht seinen Wert als Erbe einzubüßen. Der metaphorische Rückgriff auf das Erbe schien dessen Wert zu bekräftigen und durch die kaum abzulehnende Übernahme auch eine Verbindlichkeit wahrscheinlich zu

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

machen. Wenn nun aber das Erbe als Erbe nicht einmal so relevant ist, dass es eine (positive oder negative) Positionierung zu ihm hervorzurufen vermag, dann stellt sich die Frage, für wen und warum ein solches Erbe überhaupt eine Bedeutung haben soll.

Genau an dieser Stelle hilft der Rückgriff auf eine Vererbungsvorstellung, der man nicht entrinnen kann. Diese setzt nicht – wie die formalrechtliche Bezugnahme auf das Erbkonzept – bei der In-Wert-Setzung des Erbes selbst an und versucht, die Erben von dem Wert des Ererbten zu überzeugen. Hier geht es darum, die Erben *als* Erben so zu bestimmen, dass die Erbbeziehung als solche nicht mehr befragt werden kann. Lebte der Bezug auf das formalrechtliche Erbkonzept von einer metaphorischen Verbindung von ökonomischem und kulturellem Wert, so findet sich hier eine metaphorisch konstituierte Nähe und Übersetzbarkeit zwischen einem biologischen und einem kulturellen Konzept. Eine Vererbung von Merkmalen und Eigenschaften von den Vorfahren auf die Nachkommen ist nicht nur als etwas zu verstehen, zu dem man sich – zustimmend, ablehnend oder auch gleichgültig – verhalten kann. Entscheidend ist hier, dass eine solche Positionierung zum Vererbten immer schon vom Boden dieser Erbschaft aus erfolgt. Man wird diese Erbschaft nicht los, indem man sich zu ihr verhält, weil sie letztlich noch die eigene Stellungnahme veranlasst. Eine solche Vererbungsgeschichte lässt keine oder aber nur tragische Befreiungsgeschichten zu. Wer versucht, sich von dieser Erbschaft zu befreien, gerät nur ins Unglück, weil er letztlich gegen seine eigene Identität kämpft. Trotz scheinbarer Erfolge in seinem Bemühen darum, sein kulturelles Erbe hinter sich zu lassen, werden die Kosten doch am Ende die Erfolge überwiegen.

Vor diesem Hintergrund muss die Gefährdung oder gar der Verlust des kulturellen Erbes als eine direkte Bedrohung auch für die Identität der Erben angesehen werden. Das kulturelle Erbe zu bewahren, ist dann nicht mehr einfach nur eine Aufgabenstellung, zu der man sich frei und souverän verhalten könnte, sondern es geht dann letztlich um die Sicherung der eigenen Identität. Auch als persönliche, aufgrund unterschiedlicher Lebensgeschichten entwickelte, basiert diese Identität letztlich noch auf einem Grund, über den man nicht verfügen kann: Ihn aufzugeben, hieße, sich selbst die Grundlage zu entziehen. Die Bewahrung des kulturellen Erbes stellt sich von hierher als eine Maßnahme des Selbstschutzes dar, zu der es – wenn man darüber nachdenkt – keine Alternative gibt.

Die bisherigen Überlegungen versuchen, durch den Rückgriff auf eine rechtliche und biologische Vererbungsfigur die Probleme und Spannungsverhältnisse im Konzept des kulturellen *Erbes* zu eruieren. Sie gehen davon aus, dass das Erbe als Erbe hervorgebracht werden muss und dass mit diesem Konzept zugleich ein Appell- und Verbindlichkeitsanspruch einhergeht. Um die mit der Vorstellung des Erbes verbundene

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In-Wert-Setzung sowie Bedeutsamkeit seiner Annahme angeben zu können, wurde auf die metaphorische Bedeutsamkeit der beiden Vererbungskonzepte verwiesen. Diese Konzepte können verdeutlichen, warum der Diskurs um das Verhältnis von Tradition und Veränderung sich auf das Bild eines Erbes bezieht. Es geht dabei nicht um eine begriffliche Herleitung, von der her die Begründbarkeit oder die Kritikwürdigkeit der Figur des kulturellen Erbes angegangen werden könnte; es geht auch nicht um die empirische Bestätigung der Analogie in den Verwendungsweisen des kulturellen mit dem rechtlichen oder biologischen Erbe. Wohl aber geht es darum, über die Ähnlichkeiten und Differenzen zu den rechtlichen und biologischen Vererbungsdiskursen das diskursive Terrain zu umreißen, innerhalb dessen über die Bedeutung und die Verbindlichkeit von etwas gestritten werden kann, das genau darüber als kulturelles Erbe aufgerufen wird.

Die Vermutung ist dabei, dass diese beiden Vorstellungen eines juristisch und biologisch verfassten Erbes die unterschwellig-metaphorischen Referenzpole eines Spannungsverhältnisses bilden, in das auch die Perspektiven einer ›sozialen Vererbung‹ eingetragen werden können. ›Soziale Vererbung‹ meint dabei die (auch in den Interviews häufig zu findende) Vorstellung, dass man doch die ersten Sozialisationserfahrungen noch in der Familie oder dem Dorf, in einer eher intakten ladakhischen Kultur gemacht habe, und dass genau darin das Erbe liege, an dem man auch unter modernen Bedingungen und nach dem Besuch weiterführender Ausbildungsinstitutionen außerhalb Ladakhs festhalten müsse. Eine solche Vorstellung der ›sozialen Vererbung‹ ist schwächer, d.h. auch unverbindlicher als die beiden hier eingeführten Konzeptionen der Vererbung: Sie stellt die Annahme des Erbes letztlich in die Entscheidung der Erben und hofft, dass die frühkindliche Sozialisation hier ihre Wirkung zeigt. Sie ist nicht zuletzt deshalb schwächer, weil sie den Wert des Erbes nicht angeben kann. Traditionelle Umgangsformen werden hier einfach mit der In-Wert-Setzung als Erbe in Verbindung gebracht. Und dies geschieht letztlich dadurch, dass man eine Kosten/Nutzen-Kalkulation für das Verhältnis von Tradition und Moderne aufmacht. Dieser schwachen ›ökonomischen‹ Kalkulation, die als solche nicht zuletzt darauf zielt, die Figur des ›Erben‹ zu konstituieren, steht aber zugleich die relative Unverbindlichkeit der Annahme entgegen: Hier kann man die nur relative Bedeutung der frühkindlichen Sozialisation dadurch erhöhen, dass man auf die Kontinuität ladakhischer Charaktermerkmale abhebt. Der bescheidene, offene, hilfsbereite und vielleicht auch etwas naive Ladakhi bildet dann so etwas wie eine sich im Lauf und Wandel der Zeit durchhaltende ›Erbschaft‹. Von dieser her erscheint die Annahme des kulturellen Erbes dann als wertvoll. Erbberechtigung und Verbindlichkeit – das sind die beiden Bezugspunkte, die im juristischen und biologischen Vererbungsdiskurs dramatisiert werden und die im

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diskurs über das kulturelle Erbe zu untergründigen Bezugspunkten für jene symbolische Transformation werden, die aus einer gelebten Tradition ein ›Erbe‹ macht.

Bisher wurde allerdings das ›Kulturelle‹, aus dem das Erbe bestehen soll, nur unter dem Gesichtspunkt einer Abstraktion von konkreten Lebensverhältnissen als problematische Einheitsvorstellung angesprochen. Von hierher erschien es dann schwierig, den Wert dieses Erbes im Verhältnis etwa zu einem ökonomisch angebbaren Erbe einzuschätzen. Der Bezug auf das Kulturelle kompliziert daher zusätzlich die Rede vom ›Erbe‹. Zugleich aber birgt die Rede von der ›Kultur‹ selbst wiederum Probleme, die das diskursive Terrain, in dem über das kulturelle Erbe verhandelt wird, noch schwieriger erscheinen lassen.

1.2 Das *kulturelle* Erbe: Die ungewollte Relativierung des Eigenen

Wer von fremden Kulturen spricht, wer die Kultur Ladakhs gegenüber der westlichen Kultur verteidigen möchte, der geht von einem ganzheitlichen Konzept der Kultur aus. Die Kultur eines Landes, eines Volkes oder einer Region ist dann das, was allen dort Lebenden gemeinsam ist: Sie definiert die Zugehörigkeit und grenzt diese gegenüber anderen Kulturen ab. Ein solches Verständnis einer gemeinsamen und letztlich alle Lebensbereiche durchdringenden Kultur ist nicht selbstverständlich. So war etwa in der Antike der Begriff der Kultur an bestimmte Praktiken gebunden, die sich sowohl auf die Welt wie auch das eigene Selbst richten konnten. Dabei hatte die Verwendung dieses Konzepts – unabhängig davon, ob es um Ackerbau oder die eigene Seele oder den eigenen Leib ging – eine normative Komponente. Es ging immer um Techniken, also um die Art und Weise des jeweils richtigen Verhaltens, aber zugleich ging es auch um die *richtige* Weise: Es ging nicht nur um das Notwendige oder Mögliche, sondern darum, dieses angesichts einer Vergewisserung des Menschen in der Welt in ein sinnvolles Verhältnis zu bringen. Das dem Menschen Mögliche und mit Blick auf eine (kosmologisch) verbürgte Ordnung Adäquate sollten Eingang finden in die jeweiligen Praktiken.[4] Was nicht zum Gegenstand eines Nachdenkens über ›Kultur‹ wurde, das war die Frage nach einer gemeinsamen Grundlage dieser unterschiedlichen Lebensverhältnisse. Diese Frage wurde unter Rückgriff auf die Metaphysik oder kosmologische bzw. kosmogenetische Spekulationen

4 Foucault (1986) hat in diesem Zusammenhang zu Recht auf das Konzept der Sorge verwiesen und die ›Sorge um sich‹ betont. Hadot (2005) hat das theoretisch-philosophische Nachdenken in der Antike auf die Frage einer adäquaten praktischen Bewältigung des Lebens bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

beantwortet, die als solche die Situation des Menschen jenseits jeder kulturellen Zugehörigkeit zum Gegenstand hatten.[5]

Auch die Frage nach der richtigen Praxis, nach der richtigen Art und Weise etwas zu tun, setzt eine Distanzierung vom selbstverständlichen Vollzug konkreter Praktiken voraus. Aber die Kriterien zur Beantwortung dieser Frage sind nicht darauf bezogen, eine möglichst einheitliche kulturelle Identität zu stiften oder zu garantieren. Nicht die gemeinsame kulturelle Identität bildet das übergreifende Kriterium, sondern die Annäherung an eine transzendente Ordnung. Erst deren Zerbrechen gegen Ende des Mittelalters und wohl auch die Entdeckung anderer Lebensweisen im Zuge von Entdeckungsreisen und mörderischen Kolonisierungen erlaubten einen dezentrierten Blick auf das Eigene. Wenn dieser auch lange vom Standpunkt einer (nicht zuletzt auch rassistischen) Überlegenheit gekennzeichnet war, die so weit reichte, den Anderen den Status als Menschen streitig zu machen, so bestand ein sich selbst auf diese Weise dennoch einstellender Effekt darin, das Eigene als Eigenes in Abgrenzung vom Anderen in den Blick zu nehmen. Spätestens im 18. Jahrhundert wird dann die Figur des ›guten Wilden‹ entwickelt, um der vermeintlichen Überlegenheit der westlichen Kultur den Spiegel vorzuhalten.[6]

Dirk Baecker hat darauf hingewiesen, dass sich ein solcher ganzheitlicher, die unterschiedlichen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse einer Gesellschaft umfassender Kulturbegriff erst im 17. Jahrhundert herausbildet.[7] Erst ein solcher Kulturbegriff muss von der Unterschiedlichkeit dieser gesellschaftlichen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse abstrahieren, um deren Einheit behaupten zu

5 Eine solche metaphysische Rahmung der menschlichen Dinge schließt nicht aus, dass man sich mit Blick auf einzelne Praktiken oder Selbstverständnisse von anderen abgrenzt: Bauern können sich von Viehzüchtern, demokratische von tyrannischen Organisationen des Politischen oder auch z.B. kultische oder religiöse Zeremonien und Glaubenssysteme von anderen abgrenzen. Und solche Abgrenzungen können nicht selten bis zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Aber die Vergewisserung des Eigenen, der eigenen kulturellen Identität, wie sie im Folgenden Thema wird, gilt hier nicht als ein Problem, dessen Lösung größerer Anstrengungen bedarf.

6 So nimmt Montesquieu (1991) in seinen ›Persischen Briefen‹, die 1721 erschienen und sehr schnell verboten wurden, die Perspektive eines Persers ein, um die Wunderlichkeiten der eigenen Kultur deutlich zu machen und in einem kritikwürdigen Licht erscheinen zu lassen. Das Motiv ist bis heute wirksam: So erschien 1937 unter dem Titel ›The Savage hits back‹ ein Buch von Julius Lips, in dem die Objektivierung der ›Wilden‹ aus ethnologischer Perspektive selbst von den so Objektivierten zum Gegenstand gemacht wurde. Eine ähnliche Perspektive verfolgen Edward Said (1978) oder auch Fritz Kramer (1987).

7 Vgl. Baecker, 2003, S. 64.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

können. Eine solche Abstraktion impliziert zum einen, dass man solche Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse auch beschreiben könnte, ohne sie als Ausdruck einer Kultur aufzufassen. Damit ist andererseits aber zugleich der Anspruch eines solchen Kulturkonzepts dokumentiert, die gemeinsame Grundlage, das generierende Prinzip hinter diesen Praktiken, Institutionen und Selbstverständnissen anzugeben. Die Einheit der Kultur wird als Grundlage behauptet, die sich in einer gesellschaftlichen Heterogenität ausdrückt und dieser Heterogenität ihre Einheit gibt. ›Kultur‹ kann dann als eine Perspektive verstanden werden, in der unterschiedliche soziale Sachverhalte auf eine ihnen vorausliegende Gemeinsamkeit zurückgeführt werden sollen.[8]

Ein solches Verständnis von Kultur als einer Kategorie, die das Soziale zur Einheit bringen soll, wirft nun (zumindest) zwei Probleme auf.[9] Das erste Problem besteht darin, dass ein solches Kulturverständnis nicht nur die kriteriale Frage aufwirft, was sich mit Blick auf die Heterogenität des Sozialen als Teil der Kultur verstehen lässt und was möglicherweise als problematisch anzusehen ist. Der Kulturperspektive diese kriteriale Funktion zuzuweisen, setzt nicht nur voraus, dass sie selbst gerade kein Gegenstand der eigenen Bewertung ist, sondern auch, dass ihre vereinheitlichende Funktion begründet ist – und zwar unabhängig von den sozialen Praktiken und Selbstverständnissen, auf die sie sich urteilend bezieht. Das zweite Problem ergibt sich, wenn man in Betracht zieht, dass die Rede von einer kulturellen Einheit nur Sinn macht in der Beziehung, im Vergleich mit und in der Abgrenzung zu anderen kulturellen Einheiten. Ein solcher Vergleich verweist auf die Möglichkeit anderer Kulturen und damit zugleich auf die Relativität der eigenen. Von hierher stellt sich die Frage nach einer möglichen Begründung der eigenen Kultur noch einmal anders als dies mit Blick auf die eigene Stellung gegenüber der Heterogenität sozialer Praktiken und Selbstverständnisse der Fall ist.

Das erste genannte Problem entsteht aus dem Anspruch, die Differenz von Eigenem und Fremdem noch auf die Bestimmung des Eigenen

8 Baecker fasst daher vor dem Hintergrund der luhmannschen Systemtheorie ›Kultur‹ als eine Beobachterperspektive zweiter Ordnung (vgl. ebenda, S. 33ff.). Demgegenüber insistiert etwa Konersmann auf kulturellen Tatsachen, worunter er Werke versteht: »Zeugnisse menschlicher Selbst- und Weltverhältnisse, die gegenständlich Gestalt gefunden haben« (ders. 2006, S. 11). ›Kultur‹ meint in dieser (hier nicht verfolgten) Hinsicht den Prozess einer endlosen (philosophischen) Selbstverständigung, in der das Verhältnis von (konkreter) Kontextualität und (abstrakter) Kontextindifferenz sinngebend verarbeitet wird.

9 Diese Probleme werden hier als solche einer operativen Logik thematisiert. Im nächsten Abschnitt sollen dann die damit verbunden (identitäts-)politischen Implikationen im Vordergrund stehen, die sich ebenfalls an den beiden hier aufgezeigten Problemen abarbeiten.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

anwenden zu können. Dabei ist mit dem als Einheit gedachten Konzept der Kultur ein Urteilsmaßstab angegeben, der selbst nicht mehr hinterfragt werden kann. Zwar können immer neue Sachverhalte als Teil dieser Kultur bestimmt werden; sie kann durch die Betrachtung unterschiedlicher Praktiken und Selbstverständnisse angereichert und komplexer werden, aber was nicht zur Disposition steht, ist der Gesichtspunkt der Einheit. Er liegt der kulturellen Perspektive einerseits voraus und bildet andererseits das, wonach in der Betrachtung der sozialen Heterogenität gesucht wird. Dass es eine kulturelle Einheit gibt, steht fest, bevor man nach ihrer konkreten Ausprägung sucht. Dies impliziert eine Betrachtung sozialer Sachverhalte darauf hin, inwiefern sie Ausdruck einer ihnen vorausgehenden kulturellen Einheit sind – oder eben nicht. Auf diese Weise können Praktiken als kulturfremd ausgeschlossen[10] und andere nobilitiert werden. Zugleich aber liegt ein solcher Maßstab einer vorauszusetzenden kulturellen Einheit und Homogenität außerhalb der Logik bestimmter Praktiken und Sinnbestimmungen. Diese bearbeiten ganz unterschiedliche konkrete Aufgaben und Problemstellungen, für die die Frage danach, inwiefern sie Teil oder Ausdruck einer übergreifenden Kultur sind, eher unerheblich sein dürfte.

Wenn aber die Perspektive auf eine kulturelle Einheit gegenüber den Vollzügen und immanenten Logiken konkreter Praktiken und Verständigungen sich als zugleich abstrakt und extern erweist, dann stellt sich die Frage nach der Legitimität einer solchen Perspektive. Inwiefern also lässt sich der Anspruch einer solchen Perspektive plausibel machen oder begründen, den Grund einsehen und vertreten zu können, der allen Praktiken und Diskursen als gemeinsame Voraussetzung implizit ist. Ein solcher Grund muss sich zugleich als das angeben lassen, das diese Praktiken und Selbstverständigung ermöglicht und strukturiert und als das, was sie begrenzt und damit als Einheit kenntlich macht. An dieser Stelle kann man (grob vereinfacht) auf zwei Strategien zurückgreifen, die als ermöglichende, d.h. auch: generative wie zugleich begrenzende Prinzipien funktionieren. Man kann auf metaphysisch behauptete Substanzialisierungen verweisen, die sich in jeder Artikulation einer kulturellen Einheit als Ermöglichungsgrund wie auch als eine in der substanziellen Identität liegende Grenze zeigen. Von hier aus führt dann der Weg zu Signifikanten wie ›Volk‹ oder ›Nation‹, deren Karriere und empirisch konstatierbare Attraktivität bis in die Gegenwart anhält. Dabei wird hier nur eine problematische Einheitsformel, die der kulturellen Einheit, mit einer anderen kurzgeschlossen[11]: An beider reale Existenz, die als solche

10 Welsch weist auf die der kulturellen Homogenisierung immanente Gefahr hin, dass das ›Unpassende‹ unterdrückt wird (vgl. ders. 1994, S. 155).

11 Ich gehe nicht darauf ein, dass Konzepte wie ›Volk‹ oder ›Nation‹ leere Konzepte sind (vgl. Laclau, 2002), dass es sich um Erfindungen (vgl. Anderson,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das hier skizzierte Begründungsproblem nicht aufhebt, sondern nur hin- und herschiebt, muss man glauben.

Wenn man nicht an eine solche ›wahre‹ Wirklichkeit hinter der sozialen Wirklichkeit glauben möchte, dann bietet sich eine transzendentallogische Bearbeitung der geschilderten Begründungsproblematik an. Kants Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und Grenzen der Erkenntnis[12] versucht sich gerade von einer substanzialistischen oder ontologischen Wirklichkeitskonzeption zu verabschieden und begreift Wirklichkeit als Resultat einer subjektiven Erkenntnisaktivität, in der sinnliche Anschauung und Verstand zusammenwirken. Wenn nun hier von einer transzendentallogischen Begründungsperspektive eines vorausgesetzten Kulturkonzepts die Rede ist, dann kann dies wiederum nicht im kantischen Sinne verstanden werden: Denn in diesem Fall wäre die ›Kultur‹ selbst nur als Resultat einer (vielleicht nicht unproblematischen) Erkenntnisaktivität zu verstehen. Auch die sich von Kant her eröffnende Perspektive, sie als Vernunftbegriff zu verstehen, dem wie anderen Vernunftbegriffen auch niemals eine erkennbare Wirklichkeit wird entsprechen können, hilft hier nicht weiter. Wenn also vom Versuch einer transzendentallogischen Begründung des Kulturbegriffs die Rede ist, dann derart, dass gleichsam die Kultur die Stelle des kantischen Erkenntnissubjekts einnimmt: Sie legt dann die Bedingungen der Möglichkeit, aber auch die Grenzen des sinnvoll Denk- und Sagbaren und damit auch begründbarer Praxis fest. In diesem Fall gilt: Wer aus einer bestimmten Kultur kommt, der kann gar nicht anders. Jemand aus einer islamischen Kultur kann einfach seine patriarchalische Sicht auf das Geschlechterverhältnis oder die autoritären Erziehungsmuster nicht aufgeben, während Deutsche gar nicht anders können, als egalitär, hilfsbereit, christlich usw. zu denken und zu sein. Eine solche holzschnittartige Zuschreibung kann das doppelte Problem einer transzendentallogischen Perspektive auf die Kultur deutlich machen. Zum einen lebt sie von Oppositionsbildungen und Abgrenzungen, die soziale Unterschiede mit einer kulturellen Bedeutung aufladen und dramatisieren[13]; zum anderen tendieren sie

2005), um imaginäre Bezugspunkte handelt, die die gleiche Funktion haben wie das Konzept einer kulturellen Einheit: Sie sollen das schaffen und mit Verbindlichkeit ausstatten, von dem sie reden. An der politischen Wirksamkeit und den nicht zuletzt auch verheerenden Implikationen solcher Konzepte kann kein Zweifel bestehen. Dass sie aber einfach durch den Verweis auf eine vernünftige Begründung aufzulösen wären, eine solche Hoffnung erscheint verwegen, weil diese die Bedeutung des Imaginären für die Konstitution sozialer Einheiten verkennt.

12 Vgl. Kant (1974).

13 So weisen etwa Diehm und Radtke (1998) darauf hin, wie soziale Probleme, die im schulischen Alltag auftreten, dadurch externalisiert werden, dass man sie kulturell zurechnet: Probleme mit Migrantenkinder sind dann Probleme,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

– mit Blick auf das hier interessierende Problem des Verhältnisses von Kultur und sozialer Wirklichkeit – dazu, die Komplexität, Kontextabhängigkeit und Heterogenität des Sozialen soweit zu reduzieren und zu vereindeutigen, dass es sich zur Karikatur eignet.

Die transzendentallogische Verortung der Kultur beweist – sieht man einmal von den stereotypisierenden Abgrenzungen zu anderen Kulturen ab – zu viel. Dies betrifft einerseits den Sachverhalt, dass Kultur in diesem Verständnis nur funktionale Ausdrucksweisen zulassen würde. Von hier aus wären Vorstellungen ihrer Entwicklung nur aufgrund äußerer Anstöße vorstellbar, da sie ja ansonsten in sich geschlossen bleibt. Auch ein Anschluss dieser Vorstellung an ein performatives Konzept von Kultur, das diese als immer neu hervorzubringende begreift, wäre von hier aus kaum möglich.[14] Andererseits lässt ein solches transzendentallogisch verstandenes Konzept der Kultur kaum Raum für die Produktivität und Reflexivität der individuellen Praxen und intersubjektiven Selbstverständigungen. Zwar mögen sich Individuen oder Gruppierungen zur eigenen Kultur in ein Verhältnis setzen, aber sie tun dies immer schon in den grundgelegten Bahnen der Kultur: Es gibt für sie keinen Ort, von dem her sie ihre kulturellen Grundlagen in Zweifel ziehen oder auch nur über deren Reichweite und Verbindlichkeit diskutieren könnten. Das hier verhandelte Problem, mit welchem Recht oder welcher Begründung die Komplexität und Heterogenität sozialer Praktiken und Diskurse als kulturell einheitlich verstanden werden können, ist hier immer schon auf eine Weise gelöst, die diese Problemstellung überflüssig erscheinen lässt.

Das zweite oben aufgeworfene Problem lässt sich an die eben erwähnte stereotypisierende Abgrenzung der Kulturen voneinander anschließen. Es bestand darin, dass die Identifizierung einer Kultur nicht zuletzt im Vergleich mit anderen Kulturen erfolgt. Die Abgrenzung von anderen Kulturen mit Hilfe einer stereotypen Gegenüberstellung von Lebensweisen, Haltungen oder Denkformen bildet nur eine Form eines solchen Vergleichs. Mit ihrer Hilfe sollen Unterschiede gegeneinander profiliert, das Eigene positiv dargestellt und beides in einer eindeutigen (transzendentalen) Bestimmtheit verankert werden. Eine solche Ab- und Ausgrenzungsstrategie mag Meidungsverhalten, die Segregation kultureller Milieus oder aggressive Auseinandersetzungen befördern. Im vorliegenden Zusammenhang, der nach den Begründbarkeiten einer Einheitsvorstellung von Kultur fragt, ist eher die Frage interessant, von woher solche Unterscheidungen vorgenommen werden. Hinter der transzendentallogischen Unterteilung von Kulturen steht die Frage, wer dies von

an denen die Schule vergeblich arbeitet, weil sie hier auf den Granit der fremden Kultur stößt. Ha (1999) und Mecheril (2004) diskutieren diese Attribuierungsprobleme ebenfalls.

14 Zur performativen Vorstellung von Kultur: vgl. Wirth (2002; 2008).

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

welcher Position aus unternimmt.[15] Diese Frage führt jeden Antwortversuch in eine Zwickmühle. Entweder man nimmt das eigene Konzept ernst, dann ist auch die Unterscheidung von Kulturen nur eine, die aus dem (transzendentalen) Innenbereich der eigenen Kultur getroffen wird – und dann kann im Grunde nichts Bedeutsames über die anderen Kulturen gesagt werden. Wenn aber nichts Bedeutsames über diese gesagt werden kann, dann wiederum ergibt sich das Problem, dass auch über die eigene kaum etwas gesagt werden kann, da das zu Sagende sich nicht zuletzt aus der Unterscheidung von anderen Kulturen speist. Oder man nimmt für die Möglichkeit eines kulturellen Vergleichs an, dass dieser aus einer Position heraus erfolgt, die beide (oder mehrere) Kulturen vergleichen kann, weil sie selbst nicht nur eine kulturelle Binnenperspektive artikuliert. Für eine solche Position, die sich selbst nicht für kulturell determiniert und damit einseitig hält, ergibt sich jedoch ein Dilemma. Auf der einen Seite könnte man einen allgemein menschlichen, d.h. über den kulturellen Zugehörigkeiten stehenden Standpunkt für sich reklamieren. Ein solcher Standpunkt aber würde Begründungen, die innerhalb von Kulturen für Praktiken, Institutionen und Selbstverständnisse gegeben werden, ebenso relativieren wie den von wo auch immer erhobenen Anspruch, dass diese Kultur überhaupt begründet sei. Auf der anderen Seite erscheint allein schon durch den Anspruch eines vergleichenden Standpunktes auch die von ihm her erfolgende Begründung notwendig kontingent. Es können genauso Gründe für den Wert der einen wie der anderen Kultur vorgebracht werden und diese Gründe hängen von unterschiedlichen Perspektiven des Vergleichs ab. Die Kriterien verflüssigen und vervielfältigen sich nicht zuletzt deshalb, weil man eben die Perspektiven und internen Rationalisierungen der verglichenen Kulturen berücksichtigen kann.

Die Möglichkeit des Kulturvergleichs untergräbt so letztlich die Begründungskraft des vergleichenden Standpunkts. Wendet man diese logischen Betrachtungen empirisch, so kann man darauf verweisen, dass diese Position des Kulturvergleichenden aufgrund von Reisen, politischen und ökonomischen Kontakten, Migrationsbewegungen usw. vielleicht nicht hinreichend mit der oben gewählten ›allgemein menschlichen‹, im Sinne einer nicht kulturgebundenen Position, beschrieben werden kann. Eher bietet sich an dieser Stelle der Rückgriff auf Positionen an, die von einer kulturellen Hybridität oder einer Transkulturalität sprechen.[16]

15 Man könnte dies als eine Rückkehr zur kantischen Fragestellung begreifen, die in der transzendentallogischen Fassung von Kultur eben nicht erkenntnistheoretisch bearbeitet, sondern gegenstandstheoretisch unterlaufen wurde.

16 Die Diskussion um die Hybridität der Kultur und die Frage des Multikulturalismus ist prominent von dem Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Positionen verstehen sich insofern als zugleich empirisch belegbare wie programmatische: Es geht letztlich um die Dekonstruktion des Konzepts der kulturellen Identität (und seiner substanzialisierenden oder transzendentallogischen Festschreibung). Betrachtet man vor diesem Hintergrund das Konzept des kulturellen Erbes, dann scheint es sich gleichsam um eine gegenläufige Programmatik zu handeln. Gegen eine Hybridisierung soll das eigene kulturelle Erbe stark gemacht werden. Allerdings wird hier diese Hybridisierung eher als ambivalent eingeschätzt: Sie erscheint sowohl als Gefährdung wie auch als Entwicklungschance. Diese Ambivalenz ist produktiv. Sie verhindert den einfachen Rückfall in essentialistische (oder transzendentallogische) Festschreibungen des eigenen kulturellen Selbst. Und sie ruft dazu auf, das Eigene unter den Bedingungen der modernen Entwicklung ›neu‹ zu bestimmen und dennoch die Verbindlichkeit des Alten zu wahren. Man kann das Gleiche auch so formulieren, dass hier der Ausgang von der Hybridisierung des Eigenen genommen wird und dass man dennoch daran festzuhalten versucht, dass es im Hybriden doch noch die Referenz auf ein Eigenes geben müsste. Und auch eine solche Vergewisserung wird vor der hier skizzierten doppelten Problematik stehen: derjenigen der Konstruktion einer gemeinsamen Identität angesichts der sozialen Heterogenität und derjenigen, in der Relativierung, wie sie der Kulturvergleich impliziert, dennoch den Ort des Eigenen angeben zu können. Und für beide Probleme dürfte es wohl kaum hinreichend begründbare Lösungen geben.

1.3 Kulturelles Erbe: Identitätspolitische Vergewisserungen

Schon in der Einleitung wurde die Perspektive auf ›Kultur‹ als eine symbolische eingeführt. Es war der Anspruch, die Heterogenität sozialer Praktiken, Institutionen und Selbstverständigungsdiskurse als Einheit aufzurufen. Eine solche Einheit verlangt einerseits die Abstraktion von den konkreten praktischen Kontexten und diskursiven Selbstverständigungen; andererseits beansprucht sie, deren Einheit zu repräsentieren. Diese Repräsentation kann unterschiedlich ambitioniert sein: Sie kann sich auf mythische und zugleich marktkompatible Bilder konzentrieren, die sich in lange gehegte Sehnsüchte der modernen Gesellschaft einschreiben. Sie kann aber auch für sich reklamieren, wirklich das den

angestoßen worden (vgl. Bhabha, 2000 und dazu: Bronfen/Marius/Steffen, 1997). Das Konzept der Transkulturalität hat Wolfgang Welsch (1994) entwickelt: Mit ihm soll die Überschreitung der traditionellen Figur der Inter-Kulturalität überwunden werden, die noch davon ausgeht, dass Kulturen wie Blöcke aufeinandertreffen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

unterschiedlichen Praktiken und Diskursen Gemeinsame auf den Begriff zu bringen. Unabhängig davon, welche Ambition hinter den jeweiligen Versuchen steckt, so ist ihnen doch der Anspruch einer Repräsentation der Einheit der Kultur gemeinsam. Genau an diesem Charakter der Repräsentation hängt nun das Symbolische: Die Repräsentation bezieht sich immer auf eine (soziale) Wirklichkeit, die sich letztlich jeder Repräsentation entzieht. Die Repräsentation – so wurde bisher gesagt – steht für eine Abstraktion von der repräsentierten Wirklichkeit. Sie scheitert notwendig, aber zugleich wäre es ohne sie für das von ihr Repräsentierte kaum möglich, eine Einheitsvorstellung von sich zu entwickeln. Umgekehrt ist jede Repräsentation davon abhängig, dass sich das Repräsentierte in ihr wiedererkennt – auch dann, wenn es von ihr niemals adäquat wiedergegeben werden kann.

Es ist nun genau dieses Spannungsverhältnis der Repräsentation zum von ihr Repräsentierten, das im letzten Abschnitt zum Thema wurde: Verdeutlicht werden sollten die Versuche, genau dieses Spannungsverhältnis aufzulösen. Und das heißt nichts anderes als zu versuchen, die Lücke zwischen Repräsentation und repräsentierter Wirklichkeit, von Kulturbegriff und Wirklichkeit zu schließen. Dabei wurden die Schwierigkeiten offenkundig, in die man sich verstrickt, wenn man versucht, die Heterogenität, Komplexität und Ereignishaftigkeit des Sozialen unter dessen symbolische Einheitsfiktion zu subsumieren. Weder schien dies für konkrete Praktiken und Selbstverständigungen möglich, ohne diese in ihrem komplexen Charakter zur bloßen Erscheinungsform einer ihnen vorausliegenden ›wahren‹ Wirklichkeit zu stilisieren; noch gelang ein solches Zusammenfügen von symbolischer Figur und sozialer Wirklichkeit durch den Vergleich von scheinbar in sich ruhenden Kulturen. Das Ergebnis bestand eher darin, dass der Rückgriff auf einen Vergleich der Kulturen, mit dem Ziel über die Andersheit der anderen Kulturen das Profil der eigenen hervortreten zu lassen, statt zu einer Begründung eher zu einer Relativierung führt. Und dies lag nicht zuletzt daran, dass der Ort, von dem her ein solcher Kulturvergleich erfolgen soll, sich selbst dadurch relativiert, dass er weder als Ort in der eigenen Kultur noch als über kulturellen Zugehörigkeiten schwebende Metaperspektive sinnvoll angegeben werden kann. Dies aber wiederum heißt nichts anderes, als dass unterschiedliche solcher Orte, unterschiedliche Vergleiche und Kriterien möglich sind, dass jede Begründung relativ bleibt. Es handelt sich dann letztlich um interessierte oder strategische, d.h. politische Einsätze, in denen es um die Festlegung einer symbolisch zu plausibilisierenden kulturellen Identität bzw. eines kulturellen Erbes geht. Damit ist der Einsatzpunkt der nun folgenden Überlegungen markiert.

Schon der Anspruch auf die Repräsentation einer kulturellen Einheit setzt eine Trennung von den komplexen, uneindeutigen, vielfältigen, sich in alltäglichen Kooperationen und Konflikten bewegenden sozialen

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Prozessen voraus. Der Anspruch selbst besteht dabei darin, dieser vielfältigen und uneinheitlichen Wirklichkeit zumindest symbolisch eine einheitliche Form zu geben. Das Symbolische zielt darauf, eine in sich geordnete Wirklichkeit wiederzugeben, deren immanente Betrachtung kaum den Schluss auf eine solche einheitliche Form nahelegt. Damit ist eine erste Perspektive angegeben, unter der die Rede von einer Nichtidentität von Repräsentation und Repräsentiertem Sinn macht. Die Einheit der sozialen Wirklichkeit wird in ihrer symbolischen Repräsentation als Kultur erst hervorgebracht. Andererseits aber scheint diese symbolische Formgebung vorauszusetzen, dass ihr etwas in den Selbstverständnissen sozialer Akteure entgegenkommt. Die symbolische Inszenierung der Einheit von Kultur muss an die soziale Selbstverständigung über Praktiken und Sinngebungen zumindest anschließen, wenn sie Aussicht auf Akzeptanz haben will.

Zugleich aber besteht der Anspruch, die Einheit der sozialen Wirklichkeit als Kultur hervorzubringen, nicht nur darin, sie auf eine akzeptable Weise zu repräsentieren. Schon dieser Anspruch ist prekär, weil hier immer schon ein holistisches Bild der Kultur mit dem Verständnis konkreter Praktiken und Selbstverständnisse zusammentrifft. Dies bildet sowohl für den holistischen Repräsentanten eine Herausforderung, da er das Konkrete mit dem Allgemeinen so vermitteln muss, dass (kulturelle) Identität und (praktische) Partikularität zusammenpassen. Es bildet auch ein Vermittlungsproblem gegenüber den sozialen Akteuren, da diese die gleiche Verbindung, das gleiche Verständnis des Partikularen ihrer Lebensweisen als Ausdruck einer allgemeinen Identität, nachvollziehen müssen und dies vielleicht anders tun. Hinzu kommt, dass der Anspruch, die Einheit des Sozialen symbolisch zu repräsentieren, nicht nur ein Problem der Abstimmung von Sichtweisen darstellt. Die erwähnte Trennung der symbolischen Repräsentation von dem, was sie zu repräsentieren beansprucht, besteht auch in der Konstitution einer Asymmetrie. Den in ihren disparaten Praktiken und den darauf bezogenen Selbstverständigungsdiskursen Verstrickten steht eine Perspektive gegenüber, die allem einen einheitlichen Sinn gibt, der den sozialen Akteuren so nicht einfach zugänglich ist. Zwar sind jene, die die symbolische Einheitsinterpretation vertreten, mit Blick auf ihre Autorisierung und Legitimation an die Akzeptanz jener gebunden, die sie zu repräsentieren beanspruchen. Zugleich aber resultiert aus der erwähnten Asymmetrie ein Überlegenheitsanspruch, der sich vielleicht in zwei Dimensionen verdeutlichen lässt. Zum einen kann sich dieser Überlegenheitsanspruch des Symbolischen gegenüber der von ihm hervorgebrachten Einheits-Wirklichkeit darin zeigen, dass mit Aufklärungsinitiativen oder pädagogischen Programmen der Gesichtspunkt des Gemeinsamen und seiner identitätsverbürgenden Bedeutung unter den Repräsentierten verbreitet wird. Gegenüber einer immer drohenden Zergliederung, Partikularisierung oder

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch Zerrissenheit im Ablauf sozialer Prozesse wird dann auf die Bedeutung einer gemeinsamen kulturellen Identität hingewiesen. Zum anderen kann sich der Überlegenheitsanspruch aber auch darin zeigen, dass im Namen der einheitlichen Kultur praktische Regelungsinitiativen unternommen werden. Man versucht dann, im Namen der kulturellen Identitätsvorstellung bestimmte praktische Entwicklungen oder auch deren Zusammenhänge zu regulieren, dem Sozialen eine Form zu geben, die mit der kulturellen Identität übereinstimmen soll. Man versucht, im Namen der kulturellen Einheit identifizierte Verfalls- bzw. Desintegrationserscheinungen zu kompensieren. Man versucht etwa – um ein später aufgeführtes Beispiel zu nennen – im Namen der eigenen Kultur gegen die Zunahme des indischen Brautpreissystems vorzugehen, das man auf eine (kulturfremde) Konkurrenz in der Demonstration des eigenen Reichtums zurückführt. Man kann aber auch initiativ werden, um die Festigung der eigenen Kultur und deren Zusammenhalt zu fördern. Solche Anstrengungen können (im hier untersuchten Fall) von der Einrichtung von Festveranstaltungen, in denen traditionelle Kulturtechniken gepflegt werden, bis zur Etablierung von Schulen reichen, in denen die eigene Kultur zum Bestandteil des Curriculums werden soll. Alle diese Initiativen, die auf eine Formung des Sozialen im kompensierenden wie fördernden Sinne zielen, implizieren einen Machtanspruch, dessen Wirksamkeit aber letztlich wiederum von der Akzeptanz durch die Repräsentierten abhängig gedacht werden muss.

Der theoretische wie praktisch formende Anspruch einer symbolischen Repräsentation der Einheit einer in sich komplexen und heterogenen sozialen Wirklichkeit kompliziert sich nun allerdings noch weiter, wenn man den Gesichtspunkt hinzunimmt, dass sich der Anspruch dieser symbolischen Repräsentation nicht nur auf die gegebene soziale Wirklichkeit, sondern auf das kulturelle Erbe richtet.[17] Die Einheit dieses Erbes repräsentieren zu wollen, verdoppelt gleichsam die Spaltung zwischen symbolischer Repräsentation und gelebter Sozialität. Und dies geschieht sowohl hinsichtlich der Repräsentierten wie auch mit Blick auf die Repräsentanten selbst. Die Repräsentierten, als jene, denen qua

17 Die bisherige Thematisierung des Verhältnisses von symbolischer Repräsentation zur von ihr repräsentierten Wirklichkeit orientierte sich an der Darstellung der demokratischen Repräsentation, wie sie von Claude Lefort (1990) entwickelt wurde (vgl. dazu auch Weymans, 2006; Marchart, 2010; Maier, 2014). Solche Bezüge werden auch weiterhin feststellbar sein – auch wenn sich mit der Fokussierung auf das kulturelle Erbe und die Frage der kulturellen Identität (jenseits ihrer fremdenfeindlichen Instrumentalisierung) hier ebenso Spezifika ergeben wie auch im Hinblick darauf, dass in diesem Fall die symbolischen Repräsentanten nicht durch formale Prozeduren autorisiert werden. Trotz vieler Überschneidungen ist die ›Identitätspolitik‹ nicht einfach mit der ›Realpolitik‹ gleichzusetzen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

symbolischer Repräsentation eine einheitliche Form gegeben werden soll, werden in Bezug auf ein soziales Erbe als diejenigen aufgerufen, denen einerseits eine einheitliche Identität zugeschrieben werden kann, die aber andererseits gerade zur Disposition steht oder gar nur eine Vergangenheit angibt. Das kulturelle Erbe bildet jenen Signifikanten, mit dem die in der symbolischen Repräsentation behauptete Einheit der Repräsentierten zugleich zum Problem wird. Inwieweit die Repräsentierten, also die Menschen in der sozialen Wirklichkeit Ladakhs, überhaupt noch als Einheit aufgerufen und adressiert werden können, steht nun systematisch in Frage. Das aber betrifft zugleich auch den Anspruch der symbolischen Einheitsrepräsentation selbst. Es ist nun – über das in sich schon problematische Verhältnis zwischen Repräsentierenden und Repräsentierten hinaus – nicht mehr klar, von welchem Ort die Repräsentanten der Einheitskultur sprechen. Sprechen sie als Repräsentanten einer kulturellen Vergangenheit, die es nicht mehr gibt? Wenn das der Fall wäre, kann man sich fragen, mit welchem Recht sie sich an jene anderen Zeitgenossen wenden, die sie von einem solchen Standpunkt aus gerade nicht mehr repräsentieren. Man kann auch fragen, ob aktuell überhaupt ein Standpunkt möglich ist, der beansprucht, die Wahrheit der Vergangenheit zu repräsentieren. Sind nicht auch die aktuellen Repräsentanten der Vergangenheit Zeitgenossen, die wie andere auch die authentifizierte Vergangenheit gar nicht mehr repräsentieren können? Zumindest wird man davon ausgehen können, dass für beide – die im Namen des kulturellen Erbes Repräsentierten wie auch jene, die sie zu repräsentieren beanspruchen – eine Vergewisserung der kulturellen Einheit und Identität problematisch ist und dies auch bleiben dürfte. Diagnosen wie jene von der Gefährdung des kulturellen Erbes oder der Notwendigkeit seiner Entwicklung verweisen gleichsam von der Gegenstandsseite auf diese Problematik, die das Verhältnis von repräsentierter sozialer Wirklichkeit zu den Repräsentanten ihrer symbolischen Einheit noch einmal kompliziert.

Spätestens mit einer problematisch gewordenen Identität der Repräsentierten wie auch derjenigen, die deren kulturelle Einheit symbolisch repräsentieren wollen, gewinnt die Bestimmung dieser Einheit als Erbe ihre ganze Dramatik. Unter den Bedingungen des Übergangs steht nicht nur das, was als Erbe gelten soll, unter Vorbehalt. Wie oben gezeigt, sind auch die Bedingungen, unter denen diesem Erbe ein Wert zugeschrieben werden kann, ebenso problematisch wie die Behandlung der Frage, welche Verbindlichkeit denn ein als wertvoll stilisiertes Erbe für die aktuell lebenden Menschen haben soll. Hinzu kommt nun auch noch die Frage nach einer legitimen Repräsentation. Es gibt keine Verfahren oder institutionelle Mechanismen, durch die solche Repräsentanten bestimmt würden. Der Anspruch, als Repräsentant des gemeinsamen kulturellen Erbes zu jenen zu sprechen, die um dieses Erbe vielleicht nicht

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mehr wissen, die man aber in seiner Anrede dennoch zu repräsentieren behauptet, scheint nur an den Akt seiner Artikulation gebunden zu sein. Demnach könnte jeder den Anspruch erheben, im Namen der kulturellen Einheit bzw. des kulturellen Erbes sein Wort an andere zu richten. Dies aber würde wiederum nichts anderes bedeuten, als dass es für den Streit oder die Proklamation des kulturellen Erbes keine privilegierte Repräsentantenfunktion gibt. Oder anders formuliert: Das (immer auch problematisch bleibende) Verhältnis von Repräsentanten und Repräsentierten scheint weder an bestimmte Personen noch an bestimmte soziale Funktionen gebunden zu sein. Jeder kann letztlich den Anspruch erheben, im Namen des kulturellen Erbes die Einheit und Identität der Ladakhi zu beschwören und sich damit als Repräsentanten zu inszenieren, der zugleich für die anderen spricht – sofern sich diese als Ladakhi sehen und repräsentiert fühlen.

Das bedeutet nun nicht, dass die Vertreter lokaler Organisationen (der Religionen, der Verwaltung, unterschiedlicher ziviler Initiativen, der Klöster, der Schulen usw.) keinen privilegierten Zugang zu einer solchen repräsentativen Position hätten. Aber ihre Sicht und ihr Repräsentationsanspruch sind dann zunächst autorisiert durch ihre soziale Funktion und können nur sehr eingeschränkt den Anspruch erheben, allgemein für das kulturelle Erbe Ladakhs oder eine gemeinsame Identität der Ladakhi zu sprechen. Ihr Anspruch auf Repräsentation bleibt letztlich ein partikularer, obwohl er mit Blick auf das kulturelle Erbe notwendig einen allgemeinen Anspruch erheben muss.[18] Partikular formulierte Universalisierungsansprüche aber dokumentieren nur die Relativität der Perspektiven auf das Allgemeine: das einheitliche kulturelle Erbe.

Die unterschiedlichen Repräsentationen dessen, worin das gemeinsame kulturelle Erbe und dessen heutige Bedeutung bestehen sollen, relativieren sich auf der einen Seite gegenseitig. In ihnen können sogar Konfliktlinien deutlich werden, in denen Fragen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit sich zumindest andeuten. Auf der anderen Seite bewirkt diese Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe, in der offensichtlich niemand das letzte Wort hat, dass die Frage des kulturellen Erbes selbst in den Selbstverständigungsdiskursen der Ladakhi eine Bedeutung erhält. Das kulturelle Erbe wird zu einem wichtigen Problem der Identitätsvergewisserung und der Auseinandersetzungen um die eigene Identität, weil viele dieses Erbe und diese Identität repräsentieren wollen, ohne dass jemand hier eine definitive Auskunft geben könnte. Die

18 Für Laclau und Mouffe (2000) ist genau dieser Mechanismus konstitutiv für ein demokratisch verstandenes Politisches: Partikulare Ansprüche müssen universalisiert werden, um einen allgemeinen Anspruch, der alle Adressaten betrifft, zu signalisieren. Aber jeder universelle Anspruch verweist zurück auf seine unüberschreitbare partikulare Herkunft.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedeutsamkeit des kulturellen Erbes und der Ladakhi-Identität wird so gerade dadurch gesteigert, dass niemand so richtig weiß, was auf dem Spiel steht und auf keinen Fall verlorengehen sollte. Das kulturelle Erbe bzw. die gemeinsame Identität der Ladakhi rückt so in die Position eines leeren Signifikanten[19], eines Knotenpunktes, um den sich die Selbstverständigungsdiskurse der Ladakhi drehen. Leere Signifikanten organisieren solche Diskurse nicht nur theoretisch, sondern sie konstituieren auch das Begehren, den identitätspolitischen Einsatz der Akteure. Die (auch emotionale) Bedeutsamkeit der identitätspolitischen Auseinandersetzungen um das kulturelle Erbe rührt also nicht aus einer von allen geteilten symbolischen Repräsentation des Gemeinsamen, sondern gerade daraus, dass die Frage einer autorisierten Repräsentation nicht entschieden werden kann.

In der Konsequenz wandert damit die Frage der symbolischen Einheitsrepräsentation in den sozialen Bereich selbst ein. Dies bedeutet, dass im identitätspolitischen Diskurs um das kulturelle Erbe Ladakhs sich die Autorisierungsversuche einer ›adäquaten‹ Repräsentation letztlich darum drehen dürften, die Grenze zwischen der sozialen Wirklichkeit (als dem im Lichte des Erbes zugleich Problematischen) und seiner symbolischen Repräsentation mit Aussicht auf Zustimmung zu ziehen. Identitäts*politisch* ist dieser Diskurs und sind die jeweiligen Repräsentationsversuche des kulturellen Erbes deshalb, weil es keine Machtposition gibt, die durch ihr zweifelsfreies Wissen oder ihre institutionelle oder rechtliche Position diese Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe und die eigene Identität beenden könnte.

Vor diesem Hintergrund wird eine Diskursanalyse, die Artikulationen von Ladakhi untersucht, die sich auf eine Vergewisserung des eigenen kulturellen Erbes, einer (nicht zuletzt durch die Entwicklung der touristischen Infrastruktur) unter Druck stehenden eigenen Identität beziehen, sich nicht nur auf eine Heterogenität dieser identitätspolitischen Einsätze richten müssen. Zugleich wird sie die damit verbundenen Autorisierungsstrategien berücksichtigen müssen, mit deren Hilfe der Anspruch einer symbolischen Repräsentation abgestützt werden soll. Es wird also nicht nur darum gehen, was als kulturelles Erbe aufgerufen wird, wie dies mit einer gemeinsamen und daher allgemeinen Bedeutung ausgestattet und wie diese kulturelle Identität mit einer Verbindlichkeit versehen wird, die auch unter den gegenwärtigen Modernisierungsbedingungen berücksichtigt werden muss. Zugleich steht in Frage, wie sich diese (letztlich immer selektiven und partikularen) Perspektiven mit dem Anspruch ausstatten, für alle, für *die* Ladakhi zu sprechen – mit Hilfe welcher diskursiver Mittel also der Eindruck einer symbolischen Repräsentation

19 Im Anschluss an die Psychoanalyse Lacans hat Laclau (2002) diesen Begriff in die Demokratietheorie eingeführt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hervorgebracht wird, die beanspruchen kann, jenseits aller konkreten Praktiken, Verhältnisse, Entwicklungen und Selbstverständnisse doch deren Gemeinsames und Wesentliches zu erfassen. Die Betrachtung solcher diskursiven Strategien schließt nicht nur die Wege ein, auf denen das Gemeinsame einsichtig gemacht wird; zugleich wird es immer auch darum gehen, Problematisierungen dieser symbolischen Einheitskonstruktion abzuwehren, zu relativieren oder zu marginalisieren. Beide Strategien erscheinen notwendig, wenn die Autorisierung des je eigenen Repräsentationsanspruchs gesichert werden soll.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. Identitätspolitik und pädagogische Artikulation

Es ist die Verbindung von kulturellem Erbe und Identitätspolitik, mit der immer schon der Anspruch verbunden wird, im Namen des kulturellen Erbes für die durch dieses gestiftete Gemeinschaft der Erben zu sprechen. Dass dieser Anspruch problematisch bleibt, wurde bisher zu zeigen versucht. So ist die Rede von einem Erbe oder gar von dessen verbindlichem Wert kaum mit einer eindeutigen Bedeutung anzugeben; ebenso macht der Bezug auf das Kulturelle dieser ererbten Identität die Angelegenheit eher komplizierter: Mit ihm ergeben sich Gesichtspunkte des Vergleichs und damit einer Relativierung des Eigenen, die dessen Identitätsvergewisserung prekär erscheinen lassen. Die diskursiven Vergewisserungen dieser Identität erhalten damit einen notwendig strategischen Charakter. Eingenommen werden muss ein Außenstandpunkt, von dem her beansprucht werden kann, das Ganze des kulturellen Erbes, die Identität der Ladakhi zu repräsentieren. Zugleich bleibt dieser Standpunkt der Repräsentation umstritten: Er kann von verschiedenen Seiten mit unterschiedlichen Gründen und bezogen auf unterschiedliche Seiten dessen, was das kulturelle Erbe sein soll, vorgetragen werden, ohne dass es ein unabhängiges Kriterium für die richtige Perspektive geben würde.

In diesem Kapitel soll nun ein zusätzlicher Gesichtspunkt betrachtet werden: Das kulturelle Erbe und erst recht das Engagement für sein Fortbestehen kann nicht einfach als Gegenstand betrachtet werden, der alle Einwohner Ladakhs umtreibt. Es treffen also nicht nur identitätspolitische Positionierungen aufeinander, die jede für sich reklamieren, die kulturelle Identität Ladakhs über die Zeit hinweg und zugleich unter modernen Bedingungen zu repräsentieren. Dieser Anspruch der Repräsentation des kulturellen Erbes wird vielmehr zugleich auch denjenigen gegenüber erhoben, die sich an dieser Diskussion nicht beteiligen, für die also (aus welchen Gründen auch immer) das kulturelle Erbe nicht jenes Thema darstellt, das sie primär beunruhigt. Der identitätspolitische Anspruch auf die Repräsentation des kulturellen Erbes ist damit nicht nur im Feld der Auseinandersetzung mit anderen äquivalenten Ansprüchen situiert; er rechtfertigt sich zugleich im Namen der ›schweigenden Mehrheit‹ und zielt darauf, hier eine Resonanz hervorzurufen. Dies gilt zumindest dann, wenn es darum geht, das repräsentierte kulturelle Erbe Ladakhs auch praktisch zu bewahren. Dann müssen die Einwohner aufgeklärt werden; da das Ganze in deren eigenen Namen geschehen soll, ist ihre Mitsprache oder gar ihr eigenes praktisches Engagement gefordert. Die identitätspolitische Vergewisserung des kulturellen Erbes und eine pädagogische Artikulation scheinen sich in diesem Fall wechselseitig zu

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fordern. Die Bevölkerung Ladakhs muss über den Wert ihres kulturellen Erbes ›aufgeklärt‹ werden; sie muss motiviert werden, sich für dessen Erhalt einzusetzen. Sie muss also ihr kulturelles Erbe und dessen drohenden Verlust überhaupt erst als ihr Problem erkennen. Wie in jeder pädagogischen Bemühung ist auch hier der Erfolg eher als unverfügbar einzuschätzen. Und der Aufklärungsdiskurs wird auch die Möglichkeit des eigenen Scheiterns verhandeln müssen.

Um die These einer Verbindung von identitätspolitischem Diskurs und pädagogischer Artikulation zu plausibilisieren, soll im Folgenden zunächst erläutert werden, was unter der Rede vom Pädagogischen hier zu verstehen ist. Es geht weniger – obwohl das nicht selten vorkommt – um die Betrachtung didaktisch reflektierter Instruktion: etwa um die Unterweisung in überlieferten Kulturtechniken. Das Pädagogische soll hier eher so verstanden werden, dass mit ihm ein mit jedem Repräsentationsanspruch verbundener und zugleich problematischer Adressierungsvorgang bezeichnet wird. In einer solchen Perspektive rücken das Pädagogische und das Politische eng zusammen.

Ein zweiter Aspekt der Verbindung von identitätspolitischem Diskurs und pädagogischer Artikulation, der in diesem Kapitel verhandelt werden soll, besteht in jener Asymmetrie, die mit dem Verhältnis von Repräsentanten des kulturellen Erbes und ihren Adressaten implizit gegeben ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass damit keine institutionell abgesicherte oder auch sozial eindeutig abgesicherte Asymmetrie gemeint ist: Diese wird vielmehr gerade im Medium der pädagogischen Artikulation immer wieder neu hervorgebracht und behauptet. Dabei ist es gerade die These, im Namen der schweigenden Mehrheit zu sprechen, die jeden Repräsentationsanspruch auf die Legitimation durch seine Adressaten, die Repräsentierten verweist. Wenn daher in diesem Kapitel ein Feld von Positionierungen skizziert wird, dann ist dies weniger in einem strukturtheoretischen Sinne zu verstehen – so als ob diese Positionen als solche den identitätspolitischen und pädagogischen Diskurs strukturieren und begrenzen würden. Vielmehr sind diese Positionierungen einerseits zu begreifen als (in sich uneindeutige) Referenzpunkte, die sich aus den Diskursanalysen ergeben haben; andererseits aber haben sich diese Diskurse selbst auch organisatorisch verfestigt: in lokalen Initiativen, im Wirken von NGOs in internationaler Verflechtung usw. Diese Verfestigungen sind aber selbst wiederum als etwas zu verstehen, das auf jene Performativität angewiesen bleibt, die im Zusammenspiel von Identitätspolitik und pädagogischer Artikulation zu sehen ist.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.1 Das Pädagogische als Medium identitätspolitischer Auseinandersetzungen

Das Pädagogische als Medium der identitätspolitischen Auseinandersetzung zu verstehen, bedeutet die Verabschiedung des gängigen handlungstheoretischen Modells der Pädagogik. Dieses Modell geht davon aus, dass pädagogische Akteure in der Lage sind (oder sein sollten), den Prozess des Aufwachsens der nachwachsenden Generation verantwortlich zu steuern. Dies setzt voraus, dass sie über eine begründete Zielsetzung verfügen, dass diese letztlich gesellschaftliche Erfordernisse (an Wissen und Haltungen) sowie persönliche Autonomiebestrebungen ihrer Adressaten wiedergibt. Dazu ist nicht zuletzt ein Wissen über den gegenwärtigen Entwicklungsstand der Adressaten sowie über dessen Verbesserungsrichtung erfordert. Erst vor diesem Hintergrund kann überhaupt eine Verantwortung postuliert werden, die im Namen des Adressaten dessen Zukunft repräsentiert. Es sind nicht zuletzt diese überzogenen Ansprüche – zu wissen, was für die Gesellschaft wie den Einzelnen wichtig ist, den Adressaten auch in seinem Entwicklungspotential zu verstehen, den Entwicklungsprozess steuern zu können, Verantwortung für eine offene Zukunft zu übernehmen, mit Bestimmtheit im Namen des Adressaten sprechen zu können, diesem als Individuum gerecht zu werden –, die wohl nicht zuletzt zu einer gesellschaftlichen Verachtung der Pädagogik geführt haben[1] und die es zugleich erlauben, die Pädagogik auf ihre unmöglich einzulösenden Ansprüche zu verpflichten.[2]

Betrachtet man die Etablierung der sozialen Problematik und Bedeutung des pädagogischen Denkens im 18. Jahrhundert, so mag die gerade beschriebene handlungstheoretische Fassung zwar nachvollziehbar erscheinen. Denn immerhin erlaubt sie die Vorstellung einer Beherrschbarkeit der pädagogischen Problematik in eins mit einem Tableau möglicher Schuldzuweisungen und Verbesserungsvorschläge. Dabei fällt es nicht schwer, darauf zu verweisen, dass am Beginn der Entdeckung der

1 Vgl. dazu etwa die Beiträge in Ricken (2007). Schon Bernfeld stellte 1925 fest, dass für die Pädagogik die höchsten Ideale, an denen sie immer scheitern muss, gerade gut genug wären (vgl. Bernfeld, 1973, S. 38). Die Grenzen der Erziehung, ihre soziale Situierung und ihr unverfügbare Sozialisationsprozesse, die nicht zuletzt auch von ihren Handlungsweisen ausgelöst werden, nicht zu berücksichtigen, führe in eine lächerliche Situation (vgl. ebenda, S. 28)

2 Diese soziale Verantwortungszuschreibung, die von einer letztlichen Allmacht der Pädagogik ausgeht und bereit ist, jedes soziale Problem auf deren Scheitern zurückzuführen, dem wiederum mit der ›richtigen Pädagogik‹ zu begegnen wäre, ist dabei mehr als ein äußerer Zwangsmechanismus, der auf das Verantwortungsbewusstsein der pädagogisch Handelnden einwirkt: Mit ihm ist zugleich eine tragische Verstrickung bezeichnet, der sich ein handlungstheoretisch orientierter Pädagogik-Diskurs kaum entziehen kann.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bedeutsamkeit pädagogischer Fragestellungen eine nur systematisch zu nennende Verunsicherung stand. So konnte man kaum noch – angesichts einer sich zunehmend öffnenden Zukunft – auf die Maßstäbe der Vergangenheit zurückgreifen. Die Gewissheit einer noch nicht absehbaren Wissensentwicklung verunsicherte den Kanon eines zu vermittelnden Wissens: Eher wurde der subjektive Umgang mit einem sich verändernden Wissen wichtig. Die soziale Herkunft konnte unter diesen Voraussetzungen nicht mehr über eine zunehmend individuell gedachte gesellschaftliche Positionierung entscheiden. Unter zeitlichen, sachlichen und sozialen Gesichtspunkten wurden so die Geltungsbestände der Gegenwart problematisch – und damit eben nicht zuletzt auch die Gewissheit und Verankerung der Position pädagogisch verantwortlicher Akteure. Deren problematische Situation wird weiterhin dadurch verschärft, dass die für Erwachsene nur schwer zu begreifende Andersheit der Kinder in den Vordergrund gerückt wird. Kinder gelten nun nicht mehr als kleine und noch unvollkommene, aber sich vervollkommnende Erwachsene. Vielmehr verfügen sie über eine andere Auffassung der Welt, so dass eine problemlose Kommunikation mit Erwachsenen kaum möglich erscheint. Zusätzlich steht die Perspektive der Erwachsenen für eine problematisch gewordene Traditionswahrung, während die Andersheit der Kinder zugleich als symbolischer Ort einer Zukunftshoffnung erscheinen kann. Von hier her betrachtet, können Erwachsene Kindern niemals gerecht werden[3] und ihre Bemühungen lassen sich auch mit Blick auf die zeitliche, sachliche und soziale Kontingenz des Vermittelten nicht zweifelsfrei rechtfertigen.[4] Wenn man diese systematische Problematisierung überkommener pädagogischer Gewissheiten und Verfügungsansprüche betrachtet, dann muss der oben skizzierte handlungstheoretische Einsatz der Pädagogik wie der Versuch anmuten, die aufgebrochene Problematik des Pädagogischen durch den Rückgriff auf traditionelle Verfügungs- und Verantwortungsvorstellungen aufzuheben und zu neutralisieren.[5]

Im vorliegenden Zusammenhang erscheint nun ein besonderer Aspekt dieser handlungstheoretischen Schließungsbemühungen als bedeutsam: Mit der Handlungstheorie erfuhr die pädagogische Reflexion eine Engführung auf das Verhältnis von Erwachsenen zu Kindern. Der damit in

3 Vgl. Wimmer (1988) und Schäfer (2007).

4 Unter dem Titel einer ›Erfindung des Pädagogischen‹ habe ich diese Konstellation, mit der die moderne pädagogische Reflexion anhebt, untersucht und zudem entwicklungsgeschichtlich zu verorten versucht (vgl. Schäfer, 2009).

5 Zum Verhältnis von Pädagogischem und Pädagogik vgl. Schäfer (2012a). Zugleich habe ich an anderer Stelle nicht nur auf die vielfältigen und nicht nur wissenschaftlichen Schließungsversuche der pädagogischen Problematik verwiesen, sondern auch darauf, dass in diesen – wie auch immer – die neuzeitliche pädagogische Problemstellung mitgeführt wird (vgl. Schäfer, 2012b).

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verbindung gebrachte Erziehungsbegriff schien keine Ausweitung auf andere Lebensbereiche zu erlauben. Und dies lag nicht zuletzt an der mit dem Generationenverhältnis assoziierten Asymmetrie und einer als paternalistisch aufgefassten Verfügungsgewalt der Erwachsenen. Ein so konnotierter Erziehungsbegriff schien sich kaum auf andere soziale Konstellationen übertragen zu lassen. Seit den 1990er Jahren kann man allerdings eine in sich scheinbar gegenläufige Bewegung beobachten. Zum einen scheint die Referenz auf einen intentionalen Erziehungsbegriff mit seinen Verfügungs- und Verantwortungsansprüchen ebenso wie mit seinen Erfolgsversprechen problematisch geworden zu sein: Man spricht nicht mehr gerne von Erziehung.[6] Auf der anderen Seite beginnen parallel dazu Diskussionen, die eine Universalisierung der Pädagogik, eine Pädagogisierung der Gesellschaft in den Blick nehmen.[7] Zwar richten sich diese Perspektiven häufig auf eine Entgrenzung von sozial als notwendig erachteten Lernprozessen über den Lebenslauf hinweg: auf ein unübersehbares Geflecht von Kursen, Weiterbildungen, Beratungen, Coachings usw. Solche Entgrenzungen rufen einerseits das handlungstheoretische Profil der Pädagogik auf, ohne sich andererseits dessen Paradoxien und Unmöglichkeiten zu stellen.[8]

Man könnte an dieser Stelle auch einen Blickwechsel vornehmen. An die Stelle der Ausweitung einer (weitgehend von ihrer Problematik entlasteten) handlungstheoretischen Pädagogik auf andere soziale Bereiche als jene der Formierung des kindlichen und jugendlichen Nachwuchses könnte man auch eine Sichtweise setzen, nach der mit dieser Pädagogisierung des Sozialen nur eine eigentümliche Blickverengung der Pädagogik aufgegeben werde. Damit ist an dieser Stelle noch nicht gemeint, dass sich die oben angedeutete systematische Problematik des Pädagogischen erneut aufdrängt. Vielmehr ergibt ein solcher Blickwechsel zunächst einmal eine andere – letztlich politische – Rahmung des pädagogischen Problems selbst. Dies wird deutlich, wenn man etwa auf die Gouvernementalitätsthese Michel Foucaults zurückgreift. Dieser hatte mit der Herausbildung des modernen Staates eine Veränderung konstatiert. Ging es vorher um die (zuletzt auch tödliche) Bestrafung von jenen, die sich gegen die (göttlich oder als natürlich beglaubigte) Ordnung vergangen hatten, so orientiert sich der entstehende liberale Staat biopolitisch: Ihm geht es um die Verbesserung der Lebensbedingungen, um die Gestaltung eines Ordnungsrahmens, innerhalb dessen die Einzelnen zur Optimierung ihrer

6 Meyer-Drawe (1999) hat darauf hingewiesen, dass die Berufung auf den (handlungstheoretisch konzipierten) Erziehungsbegriff, auf den noch in den emanzipatorischen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahren große Hoffnungen gesetzt wurden, zunehmend schwieriger geworden ist.

7 Vgl. Kade/Lüders/Hornstein (1991); Oelkers/Tenorth (1991); Winkler (1992); Lüders/Kade/ Hornstein (1998) und Schäfer/Thompson (2013).

8 Vgl. Michael Wimmer (2014; 2016).

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lebensbedingungen aufgerufen werden.[9] Die Führung oder Anreizung von Selbstführungen, eine komplexe Bestimmung von Herausforderungen, die die individuelle Arbeit an sich selbst provozieren und orientieren sollen – das erinnert an pädagogische Konzepte wie jene, die durch Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung oder durch arrangierte Lernumgebungen zu individuell bedeutsamen Lernprozessen anregen sollen. Nur dass dies in einem handlungstheoretischen Kontext eine personal zuschreibbare Steuerungs- und Verantwortungsposition impliziert. Diese ist für das gouvernementalitätstheoretische Modell nicht notwendig: Hier sind es unterschiedliche soziale Problem- und Möglichkeitsperspektiven, die eine individuelle Bearbeitung hervorrufen können, aber gerade nicht müssen: Wer sich hier für welches Problem interessiert und bereit ist, sich zu engagieren und zu optimieren, das bleibt offen. Man kann an der Optimierung der eigenen körperlichen Erscheinung mit den unterschiedlichsten Mitteln ebenso arbeiten wie für einen guten Schul- oder Studienabschluss. Man kann die einen Anforderungsszenarien als Belastung, hingegen die anderen als Herausforderung verstehen. Und das Ergebnis der Arbeit an sich selbst ist immer eines, das allein als Resultat der eigenen Anstrengungen anzusehen ist. Vor diesem Hintergrund erscheinen die Ambitionen einer handlungstheoretischen Pädagogik eher Engführungen darzustellen, die sich mit unnötigen Steuerungs- und Verantwortungsansprüchen belasten. Die oben skizzierte Entgrenzung der Pädagogik ließe sich dann als eine Rückkehr zu einem eher allgemeinen und zugleich politisch situierten Steuerungsmodell begreifen.

Das Ergebnis solcher Betrachtungen wäre eines der Nähe politischer und pädagogischer Einflussnahmen, soweit sich diese auf das (biopolitische) Modell der indirekten Steuerung berufen.[10] Die indirekte Steuerung wäre dann das Medium, in dem und über das sich politische und/oder pädagogische Versuche einsichtig machen lassen, die auf eine Ordnung

9 Vgl. Foucault (2004). Die These der Gouvernementalität ist in der deutschsprachigen Foucault-Rezeption vor allem durch Lemke (1997) verdeutlicht worden. Sie hat dann in der Folge eine ganze Reihe von Forschungsvorhaben (auch in der Erziehungswissenschaft) initiiert (vgl. etwa Ricken. 2006; Bröckling, 2007; Thompson, 2009; Mayer/Thompson/Wimmer, 2013).

10 Diese indirekte Steuerung findet sich prägnant ausformuliert in Rousseaus Konzept einer ›negativen Erziehung‹ (vgl. Rousseau, 1963), das bis heute seine Strahlkraft bewahrt hat. Zugleich kann man bei Rousseau sehen, wie sich diese indirekte Steuerungsabsicht mit dem totalisierten Verfügungsanspruch einer handlungstheoretischen Pädagogik verbindet – auch wenn das nur in der Imagination möglich erscheint (vgl. Schäfer, 2017). Im gouvernementalitätstheoretischen Diskurs ist zur Theoretisierung der indirekten Steuerung fast durchgängig (wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten) auf das Modell der Anrufung zurückgegriffen worden, wie es von Althusser (2010) im Zusammenhang mit den ideologischen Staatsapparaten entwickelt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und ein entsprechendes symbolisches Selbstverständnis des Sozialen zielen. Man könnte dies als einen ersten Schritt bezeichnen, sich der Rede vom Pädagogischen als Medium identitätspolitischer Diskurse um das kulturelle Erbe zu nähern. Diese identitätspolitischen Diskurse wären damit so situiert, dass sie mit Referenz auf ein kulturelles Erbe dazu aufrufen, sich mit diesem zu beschäftigen und sich für dieses und dessen Erhalt unter veränderten Bedingungen einzusetzen. Gerade die Bewahrung des kulturellen Erbes unter veränderten Bedingungen eröffnet damit einen nicht vorab definierten Bereich der (vielleicht gemeinsamen) Arbeit an sich selbst bzw. der eigenen kulturellen Identität. Die identitätspolitische Option ist dann als ein indirekter Steuerungsversuch zu verstehen, mit dessen Hilfe andere zur Selbstführung aufgerufen werden.

Einen ersten Schritt zum Verständnis der Vermutung, dass das Pädagogische als ein Medium identitätspolitischer Einsätze zu verstehen ist, bildet dies aber nur insofern, als damit noch nicht jene Problematik eingeholt ist, die oben das Pädagogische kennzeichnete. Es handelte sich dort um Fragen der zeitlichen, sachlichen und sozialen Kontingenz, Fragen der unmöglichen gemeinsamen Grundlage von erwachsenen und kindlichen Akteuren, damit einhergehend um die Problematik einer autorisierten Repräsentation – Fragen, die das Problem der Begründbarkeit in unterschiedlichen Dimensionen aufrufen, ohne es lösen zu können. Solche Fragen scheinen mit dem Modell einer indirekten Steuerung, die keine personale Steuerungsinstanz und auch keinen gelenkten und normierten Lernweg kennt, in den Hintergrund zu rücken. Die indirekte Steuerung wird nicht als normativ und direktiv angesehen – wohl aber als normalisierend.[11] Im Hinblick auf die Frage der identitätspolitischen Bedeutung des kulturellen Erbes würden sich solche Normalisierungsprozesse im Spannungsfeld von Tradition und Veränderung ereignen müssen.

Nun ist aber – und damit kommen die Probleme des Pädagogischen ins Spiel – nicht zu übersehen, dass es gerade diese Normalisierungsprozesse sind, die mit Hilfe der In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes fragwürdig erscheinen. Das, was sich als normaler Übergang zeigt, die Entwicklung einer touristischen Infrastruktur, eines ökonomischen Wettbewerbs, eine Auflösung der auf der Subsistenzwirtschaft beruhenden dörflichen Strukturen, die für die Kinder bedeutsame Karriereorientierung, soll gerade durch den Verweis auf ein gefährdetes und wertvolles kulturelles Erbe problematisiert werden. Die In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes bildet dabei den Versuch, ein Kriterium zu etablieren und zu begründen, an dem sich Modernisierungsprozesse messen lassen sollen. Und doch taugt ein solches Kriterium unter den gegenwärtig zu konstatierenden und auch befürworteten Entwicklungsprozessen nicht allzu viel. Zugleich

11 Der Unterschied von normativen und normalisierenden Vorgaben ist in seiner historischen Entwicklung von Jürgen Link (2006) nachgezeichnet worden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aber wird mit ihm der Versuch unternommen, die bloße Normalität von Modernisierungsprozessen in Frage zu stellen. Zu bewahren ist die eigene kulturelle Besonderheit, die sich damit ebenfalls als Kriterium zeigen soll – und die doch nur im (relativierenden) Vergleich mit anderen Kulturen als solche sichtbar wird. Adressiert wird mit solchen Kriterien, deren Begründung prekär bleibt und wohl auch auf unterschiedliche Weise möglich ist, ein Urteilssubjekt, das sich zu den Normalisierungsprozessen, denen es unterliegt, noch einmal verhalten können soll. Dieses Urteilssubjekt, situiert zwischen dem wertvollen kulturellen Erbe der eigenen kollektiven Identität und den Notwendigkeiten der Veränderung und Entwicklung, ist kein Vernunftsubjekt. Aber es ist auch nicht einfach als jemand zu verstehen, der sich angesichts sozialer Entwicklungen und Möglichkeiten vor die Wahl gestellt sieht, diese als Herausforderung für eine Arbeit an sich selbst zu nehmen oder nicht. Der Bezug auf das kulturelle Erbe arbeitet demgegenüber in seinen Anrufungen mit einer Bestimmtheit, deren Identitätswert zugleich verbindlich für den Adressaten sein soll, weil er sich letztlich nur von ihm her verstehen kann und soll. Der indirekte Charakter dieser Anrufungen arbeitet immer schon mit starken Unterstellungen, die sich auf die identifizierbare und in ihrem Wert begründbare kulturelle Identität richten; und diese Anrufungen zielen auf Verbindlichkeiten, die mehr sind als die Eröffnung von herausfordernden Möglichkeiten individueller Selbstoptimierung.

Die hier vertretene These besteht also darin, dass der um die identitätspolitische Bedeutung des kulturellen Erbes kreisende Diskurs einerseits der modernen Logik der indirekten Steuerung verpflichtet ist. Andererseits greift er dabei aber – die politische Logik einer gouvernementalen Steuerung spezifizierend – auf eine pädagogische Adressierung zurück, die keinen handlungstheoretischen Verfügungs- oder Verantwortungsanspruch erheben kann. Das Pädagogische als Medium dieser identitätspolitischen Diskurse zu verstehen, bedeutet daher keine Rückkehr zu einer handlungstheoretischen Pädagogik; mit ihm ist vielmehr angedeutet, dass sich diese Diskurse über ein biopolitisches Angebot der (individuellen) Optimierung hinaus auf das pädagogische Terrain einer begründenden Sinnbestimmung begeben – ein Terrain, auf dem es keinen festen Grund gibt.

2.2 Identitätspolitische Einsätze: Eine Annäherung an die Repräsentation des kulturellen Erbes

Artikulationen einer durch das kulturelle Erbe bestimmten und zu bewahrenden Identität beanspruchen einen repräsentativen Charakter: Sie wollen im Namen der ›eigentlichen‹, der ›wahren‹ und ›wertvollen‹ kollektiven Identität sprechen, auf die sie ihre Adressaten zugleich

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

verpflichten möchten. Darin besteht ihr zugleich identitätspolitischer und pädagogischer Vertretungsanspruch. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass sich in unterschiedlichen Artikulationen das, was jeweils als wertvolles und bedrohtes kulturelles Erbe aufgerufen wird, ganz verschieden darstellen kann. Man kann darin einerseits eine Stärke solcher Einsätze sehen. Sie konzentrieren sich auf bestimmte Teile des kulturellen Erbes (seien es Bauwerke, Praktiken, Beziehungen) und versuchen, dafür Ressourcen und soziale Akzeptanz unter den jeweiligen Adressaten zu erhalten. Andererseits bildet diese Stärke zugleich eine Schwäche insofern, als dasjenige, was diese Konzentration nicht zuletzt legitimiert, das kulturelle Erbe als identitätsverbürgende Einheit, unbestimmt bleibt. Unklar bleibt dann, ob das konkrete Engagement für das kulturelle Erbe denn auch ›wirklich‹ bedeutsam ist für dessen Bewahrung im Sinne einer kulturellen Identität.

Bevor die sich damit andeutenden Probleme weiter verfolgt werden, ist es jedoch zunächst sinnvoll, ein ›holistisches‹ Konzept anzugeben, in dem die Identität der Ladakhi über die buddhistische Religion bestimmt wird. Eine solche Identitätszuweisung zielt auf den ›Kern‹ der Ladakhi-Identität: Es ist dann der Buddhismus, die religiöse oder spirituelle Verankerung, die die Lebensweise, die unterschiedlichen Praktiken und sozialen Umgangsformen, die Institutionen, die Rituale und das moralische Selbstverständnis prägt. Wenn man von einem solchen religiösen Kern der Ladakhi-Identität ausgeht, kann es nicht nur darum gehen, einzelne Bauwerke, kulturelle Praktiken oder eine ökologische Nachhaltigkeit zu erhalten. Dies alles mag sinnvoll sein, aber das spirituelle Selbstverhältnis eines buddhistischen Ladakhi ist damit noch gar nicht berührt. Das Verhältnis der buddhistischen Spiritualität zur Vergänglichkeit des Lebens, das damit angesprochen ist, bedeutet dabei zugleich das Postulat einer relativen Unabhängigkeit des Identitätskerns von sozialen Veränderungen oder auch ökonomischen Verbesserungen. Anders formuliert: Man kann auch unter veränderten Lebensbedingungen davon ausgehen, dass der religiöse Identitätskern noch erhalten ist, dass das kulturelle Erbe eine lebendige Wirklichkeit ist. Diese lebendige Wirklichkeit mag durch materialistische Strebungen bedroht sein, aber das muss kein Argument gegen das Fortbestehen einer solchen Identität sein, die sich spirituell begreift.

Nun ist aber nicht zu übersehen, dass ein solches holistisches Identitätskonzept, das die Ladakhi als (tibetisch orientierte[12]) Buddhisten begreift, vor dem Problem steht, dass etwa 20 % der Bevölkerung Ladakhs

12 In Ladakh sind alle Schulen des tibetischen Buddhismus durch Klöster vertreten. Der tibetische Buddhismus kann – bei aller Vereinfachung – als eine Form des Mahayana-Buddhismus verstanden werden, die nicht nur tantrische Elemente in sich aufgenommen hat, sondern auch wesentliche

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

traditionell keine Buddhisten, sondern Muslime sind. Damit wird die religiöse Identität, die die kulturelle Einheit verbürgen sollte, zu einer zwar dominierenden, aber doch gleichwohl partikularen. Statt die einheitliche kulturelle Identität und deren Kontinuität zu garantieren, droht die Religion damit zu einem zentralen Gegenstand in der Auseinandersetzung um eben diese kulturelle Identität und Einheit zu werden. Als hegemoniale hat eine solche Auseinandersetzung um eine religiös verankerte kulturelle Identität direkte politische Implikationen.[13] Schon 1934 gründete sich eine ›Young Men's Buddhist Association‹ (YMBA), die sich bei der indischen Kolonialregierung um ein Verbot der Polyandrie bemühte, das von dieser dann 1941 gesetzlich verfügt wurde. Die (auch in Tibet damals verbreitete) Polyandrie, bei der nur der älteste Sohn das Land erbt und eine Frau heiraten kann, die dann auch gleichzeitig mit seinen im Haus verbliebenen Brüdern verheiratet ist, war eine Institution, die dafür sorgen sollte, dass das in einer Oasenwirtschaft geringe Ackerland nicht aufgeteilt werden sollte. Damit wäre die Gefahr verbunden gewesen, dass das unter mehrere Erben aufgeteilte und bewirtschaftete Land nicht mehr für den Unterhalt ausreicht. Der Einsatz der YMBA für die Aufhebung der Polyandrie vernachlässigte diesen Gesichtspunkt und argumentierte bevölkerungspolitisch: Angesichts einer wachsenden Nachkommenschaft der Muslime befürchtete man, dass die Polyandrie ein buddhistisches Bevölkerungswachstum eher verhindert. Auf der gleichen Linie lag dann der Einsatz dafür, dass alle Söhne und schließlich auch alle Töchter erben sollten. Entsprechende gesetzliche Regelungen erfolgten dann 1943 und 1957.[14] Zugleich wandte man sich erfolgreich

Bestandteile der vor-buddhistischen Bön-Religion Tibets (vgl. etwa Nawang, 1979; Crook/Low, 1997; Schenk, 1994; Rösing, 2003).

13 Vgl. für die folgende Skizze meine ausführlichere Darstellung in Schäfer (2014, S. 57ff).

14 Noch heute finden sich Ängste in der buddhistischen Bevölkerung vor einer zahlenmäßigen Zunahme des muslimischen Anteils an der Bevölkerung. Die angesprochenen Gesetze fanden erst langsam Eingang in die Wirklichkeit Ladakhs. Und man kann darüber spekulieren, ob die – vor dem Hintergrund der traditionellen Subsistenzwirtschaft am Rande des Mangels ruinöse – Gesetzgebung ökonomisch deshalb funktionierte, weil sich im Zuge ihrer Durchsetzung vor allem mit dem Tourismus neue Einnahmequellen erschlossen.
Neue Einnahmequellen und das Erbrecht für alle Kinder hatten aber auch eine Konsequenz, die erst in jüngster Zeit zunehmend deutlich wird. Hatten früher Familien schon kleine Kinder nicht zuletzt auch aus ökonomischen Erwägungen als Mönche oder Nonnen an die Klöster gegeben, so ergab sich mit der Aussicht auf ein Erbe oder ein finanzielles Einkommen die Tendenz zur Beendigung dieser Praxis. Die Bedeutung des Schulbesuchs, die auch Eltern auf entlegenen Dörfern motiviert, ihre Kinder zur Schule (etwa nach Leh) zu schicken, wirkt hier verstärkend. Gegenwärtig haben die Klöster in Ladakh

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegen das Vorhaben der indischen Regierung, den Landbesitz der Klöster zu enteignen.[15] Als in den 1960er Jahren aus der YMBA die ›Ladakh Buddhist Association‹ (LBA)[16] entstand, änderte sich der politische Einsatz. Mit dem Verweis auf eine eigene, nicht hinreichend berücksichtigte und an den Rand gedrängte religiöse und ethnische Identität wurde der Status eines ›Union Territory‹ eingefordert.[17] Dies hätte eine finanzielle und politische Unabhängigkeit vom Bundesstaat Jammu und Kashmir und die direkte Unterstellung unter die indische Regierung bedeutet. Dieser, im Namen einer kulturellen Identität der Ladakhi unternommene, Versuch scheiterte. Man versuchte nun, die Notwendigkeit eines eigenständigen Ladakhs dadurch hervorzuheben, dass man statt der kulturellen Identität, die Buddhisten und Muslime umfasst hatte, eine kulturelle Bedrohung durch eine von den Muslimen beanspruchte Hegemonie behauptete. Beginnend mit dem Jahr 1989 kam es zu religiösen, zum Teil gewalttätigen Unruhen und einem Boykott muslimischer Händler durch die buddhistische Mehrheit, zu einer scharfen kulturellen Grenzziehung.[18] Es waren wohl nicht zuletzt diese Unruhen, die die Regierung des Bundesstaates Jammu und Kashmir veranlassten, eine regionale

Nachwuchsprobleme: Zum Teil kommen die Novizen von weit her (etwa aus Nepal), zum Teil gibt es eine Konkurrenz zwischen den Klöstern derart, dass die (reichen) Hauptklöster den Nebenklöstern die Novizen abwerben.

15 Die Klöster gestatteten den Bauern gegen Abgaben die Bewirtschaftung ihrer Ländereien. Das indische Gesetz zielte auf die Abschaffung dieser feudalen Struktur. Neben der YMBA bildete sich als Gegenwehr eine Vereinigung der Klöster über die unterschiedlichen Richtungen hinweg: die ›All Ladakh Gonpa-Association‹. Es konnte eine Ausnahmeregelung durchgesetzt werden, so dass die Klöster ihren Besitz behalten konnten. Gegenwärtig scheint sich vor dem Hintergrund anderer Einnahmequellen (z.B. Eintrittsgebühren für Touristen) ein Pachtsystem durchzusetzen, das den Bauern die Bewirtschaftung des Landes auf Dauer zusichert.
Die gegenwärtig gute ökonomische Lage der Hauptklöster wird aber dadurch getrübt, dass gut ausgebildete Mönche zum Teil nicht mehr gewillt sind, sich der klösterlichen Arbeitsdisziplin zu unterwerfen. Hinzu kommt eine steigende Zahl von Mönchen, die die Klöster verlassen (oder dort nur unregelmäßig anwesend sind), weil sie im Tourismusbereich Geld verdienen wollen, weil sie Konsumgüter (etwa Autos) kaufen oder auch sexuelle Beziehungen eingehen wollen.

16 Die meisten der im folgenden erwähnten Institutionen der Religionsgemeinschaften, aber auch der NGOs waren Adressaten von Leitfadeninterviews, deren diskursanalytische Auswertung dann in den nächsten Kapiteln folgen wird.

17 Bis heute findet sich in Stellungnahmen der LBA der Verweis auf eine kulturelle Diskriminierung und Unterdrückung Ladakhs (vgl. Spalbar, 2010, S. 13).

18 Vgl. Bertelsen, 1997; Van Beek/Bertelsen,1997; van Beek, 2000.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verwaltung und ein regionales Parlament einzurichten: den ›Ladakh Autonomous Hill Development Council‹ (LAHDC). Dieser war zunächst als Vertretung des ›oberen‹ und ›unteren‹ Ladakh, der Distrikte Leh mit buddhistischer und Kargil mit muslimischer Mehrheit, geplant. Da aber die Muslime im Distrikt Kargil die Notwendigkeit einer solchen Vertretung zunächst ablehnten, kam es zunächst nur zur Einrichtung eines solchen Hill Council für den Bezirk Leh. Ihr folgte dann mit zeitlicher Verzögerung die Einrichtung eines solchen Council für den Distrikt Kargil, so dass es für die Region Ladakh nun zwei unterschiedliche Vertretungen gibt – eine im buddhistisch dominierten ›oberen Ladakh‹ und eine im muslimisch dominierten ›unteren Ladakh‹. Nicht zuletzt führen diese religiösen Mehrheitsverhältnisse dazu, dass die Entschärfung der religiösen Konflikte durch eine politische Wahl zwischen verschiedenen Parteien, die als solche keine Vertretungen der Religionsgruppen bilden, mit Blick auf die schließlich gewählten Kandidaten und Kandidatinnen relativiert wird. Da vorrangig die politischen Repräsentanten immer noch nach ihrer Religionszugehörigkeit gewählt werden, hat man sich entschlossen, neben den gewählten Vertretern Sitze für die jeweiligen Minderheiten einzurichten, deren Besetzung durch eine Delegation erfolgt.[19]

Ein anderer Effekt dieser Ereignisse bestand allerdings darin, dass sich Grenzen und Meidungsregeln zwischen den beiden Religionen etablierten, die auch die alltäglichen Umgangsformen betreffen.[20] So sind etwa früher übliche interreligiöse Heiraten heute etwas, das vermieden wird, weil beide Religionsgemeinschaften auch gegenüber ihren Mitgliedern Grenzüberschreitungen sozial sanktionieren. Auch etwa Landverkäufe, die die Religionsgrenzen überschreiten, können zum Anlass für Konflikte zwischen den Religionsgemeinschaften werden.

Aus der Einheitsvorstellung einer buddhistischen ladakhischen Identität hat sich so eine religiöse Segregation entwickelt. In ihr bemühen sich beide Religionsgemeinschaften nicht zuletzt über die Sozialisation ihres Nachwuchses, das je Eigene weiterzugeben und zugleich durch die Vermittlung von Respektregeln die fragile Einheit des Ganzen: der

19 Der LADHC, der keine Gesetzgebungskompetenz besitzt, gibt allerdings in seinen gewählten Mitgliedern nicht zuletzt die religiös zunehmend geteilten Verhältnisse wieder. Diese mögen zwar durch die Organisationsform der politischen Parteien gebrochen sein, aber dennoch sind – nach einem unten aufgerufenen Interview – 25 von 26 gewählten Mitgliedern Buddhisten. Die Zahl der gewählten Mitglieder wird durch vier weitere ergänzt, die Minderheiten repräsentieren sollen.

20 Ein buddhistischer Gesprächspartner berichtete davon, dass er vor 1989 auf dem Gelände der nahe gelegenen Moschee geduscht habe, weil es dort warmes Wasser gab. Es sei auch möglich gewesen, dass Buddhisten wie Muslime an den Gebetsstätten der jeweils anderen Seite ihre eigenen Gebete verrichtet hätten. Das sei nach 1989 unmöglich geworden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(überreligiösen) Einheit Ladakhs zu sichern. Zu diesen Respektregeln scheint für die muslimische Seite nicht zuletzt auch zu gehören, dass man sich nicht in einer Ladakh-übergreifenden muslimischen Identität verortet. Man vermeidet – auch und gerade von Seiten der beiden muslimischen Organisationen, die die Sunni- und die Shia-Richtung des Islam repräsentieren – Selbstverständnisartikulationen, die sich auf eine international definierte Religionszugehörigkeit beziehen und die sich dadurch als Abgrenzung gegenüber einer Ladakhi-Identität verstehen ließen. Eher scheinen diese Selbstverortungen darauf zu zielen, sich als Ladakhi zu profilieren. Das geht nur über die Relativierung eines ausschließlich buddhistischen Selbstverständnisses, das sich über die historische und religiöse Bindung Ladakhs an Tibet ausbuchstabiert. Demgegenüber kann man – wie schon in der Einleitung erwähnt – die zentralasiatischen (und darüber auch: die muslimischen) Bindungen und Herkünfte der ladakhischen Identität betonen. Von hier sind Initiativen wie die Einrichtung des ›Central Asian Museum of Ladakh‹, das auf dem Boden der muslimischen Gemeinde errichtet wurde, als identitätspolitische Einsätze zu verstehen, mit deren Hilfe das ›kulturelle Erbe‹ und damit auch die ›kulturelle Identität‹ Ladakhs über ein buddhistisches Selbstverständnis hinaus geöffnet werden soll.

Das Spannungsfeld zwischen kultureller Einheit und religiöser Teilung wird jedoch nicht nur von Repräsentanten der buddhistischen oder muslimischen Organisationen diskursiv bearbeitet derart, dass sich religiöse, kulturelle und politische Bezüge überschneiden. Zumindest am Rande bildet es auch eine mitlaufende Referenz in jenen identitätspolitischen Diskursen, die gerade nicht darauf zielen, das Ganze der kulturellen Einheit und Identität Ladakhs zu bestimmen. Solche Diskurse lassen eher offen, inwieweit das kulturelle Erbe als solches noch präsent ist; zugleich konzentrieren sie sich auf bestimmte Aspekte eines solchen Erbes, die sie als verbindlichen Wert behaupten und unter Mitwirkung der Erben zu bewahren versuchen. Es gibt aber noch ein weiteres Merkmal, das diese Diskurse von jenen unterscheidet, die sich im Spannungsfeld von religiöser Teilung und umfassender Ladakhi-Identität bewegen. Dieses besteht in deren Internationalität. Die Frage, was als wertvolles kulturelles Erbe Ladakhs anzusehen und zu bewahren ist, wird im Rahmen von international vernetzten NGOs verhandelt und beantwortet. Seit dem von Helena Norberg-Hodge in den 1980er Jahren initiierten Ladakh Project verzahnen sich ein externer Blick auf Ladakh, auf seine Kultur und Ökologie, mit lokalen Perspektiven. Und man kann vielleicht sagen, dass dabei die Initiative von außen kam: Die Bewahrung der ländlichen Gemeinschaften und die Lesart der durch die Oasenwirtschaft bedingten Agrarwirtschaft im Lichte einer ökologischen Nachhaltigkeit, die noch nicht auf Pestizide oder Kunstdünger angewiesen war, bestimmten die ersten Initiativen. Im Rahmen des Ladakh Projects

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

fanden sich ökologische Projekte, die Versorgung der Dörfer mit Solarenergie, die Wärmedämmung der Häuser mit traditionellen Materialien, die Gründung einer ›Women's Alliance of Ladakh‹ (WAL). In diesen Projektideen verbanden sich eine westliche Perspektive, die Alternativen aus der ökologisch ruinösen Landwirtschaft des Westens suchte und die in der von dieser noch unberührten Lebensweise eben solche alternative Möglichkeiten erblickte, mit Aufklärungsbemühungen gegenüber den Einheimischen, die diesen den Wert ihrer traditionellen Lebensweise vermitteln wollten. Zugleich lässt sich an den unterschiedlichen Vorhaben auch – gleichsam exemplarisch – die Ergänzung der Perspektive auf die ladakhische Tradition und deren Bewahrung durch eine nach außen gerichtete Aktivität beobachten, die auf (mindestens) drei Ebenen ansetzt. Da ist zum Ersten die mediale Bekanntmachung der Bedeutung des eigenen Vorhabens. Schon bald wurde das Ladakh Project in die ›International Society for Ecology and Culture‹ (ISEC) überführt, die nicht zuletzt publizistisch einen ›verantwortlichen Tourismus‹ nach Ladakh propagierte und so auf eine öffentliche Wirksamkeit zielte. Sie verfasste etwa ein Faltblatt für ökologisch und kulturell bewusstes Reisen, das über Jahre jedem einreisenden Touristen ausgehändigt wurde. Zudem veranlasste sie die Erstellung eines Films (Ancient Futures), in dem in den Spuren der gleichnamigen Publikation von Norberg-Hodge ein idealisiertes Bild der heilen Welt des alten Ladakh seiner Bedrohung durch westliche Einflüsse gegenübergestellt wurde. Dieser Film wurde bis 2010 (und wird nun wieder) mehrmals in der Woche in den Räumen der WAL vor einem touristischen Publikum aufgeführt und anschließend diskutiert. Neben der Ebene der öffentlichkeitswirksamen Darstellung des bedrohten und zu bewahrenden kulturellen Erbes Ladakhs bildet das Fundraising eine zweite Seite der nach außen gerichteten Aktivitäten. Die Etablierung organisatorischer Strukturen verlangt nicht nur ehrenamtliche Kräfte; ökologische Projekte kosten Geld, das nur zu einem Teil von den Einheimischen getragen werden kann. Erst wenn diese Organisationen eine gewisse Etablierung erfahren haben, können sie auch auf Zuweisungen des Hill Councils oder im Rahmen von Programmen hoffen, die vom Bundesstaat Jammu und Kashmir oder der Zentralregierung aufgelegt werden. Eine dritte Ebene besteht schon von Beginn an, heute aber verstärkt durch das Internet und die Zunahme von Volontären, darin, vor allen Dingen junge Leute zu praktischen Tätigkeiten in Ladakh zu motivieren: ISEC, die heute unter dem Namen ›Local Futures‹ auftritt, etwa wirbt für den Aufenthalt auf dem Dorf in Familien, wobei gleichzeitig bei der Ernte mitgeholfen werden kann. Tourismus, die Einbindung in eine traditionelle Familie und die Mitarbeit an der Bewahrung des kulturellen Erbes scheinen sich so zu verbinden.

Unabhängig davon, ob NGOs von außen kommen, was vor allem im Bereich der (kostenintensiven) Restaurierung von (meist religiösen)

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bauwerken zu beobachten ist, ob sie von innen kommen und auf die Bewahrung einer kulturellen Tradition (wie etwa Liedgut, Tänze, religiöse Bräuche) zielen, so lässt sich die Verzahnung von Innen- und Außenperspektiven doch durchgängig feststellen. Zwar kann man sagen, dass schon die ladakhische Perspektive auf den Wert des eigenen kulturellen Erbes eine Außenperspektive darstellt, für die ja deshalb (pädagogisch) bei Einheimischen geworben werden muss; aber zugleich gilt auch, dass diese ›interne Außenperspektive‹ immer auch – und sei es nur über den kulturellen Vergleich – eine nicht-ladakhische Außenperspektive mitreflektiert. Aus den Augen der Anderen lässt sich das Einzigartige des Eigenen profilieren und seine In-Wert-Setzung abstützen. Die Verzahnung von Innen- und Außenperspektiven zeigt sich auch darin, dass die drei unterschiedenen Ebenen der Kundgabe des eigenen kulturellen Erbes nach außen (Bewerbung des kulturellen Erbes, das Einwerben von finanzieller Unterstützung und die strategische Integration freiwilliger Helfer) sich in den unterschiedlichen Organisationen finden lassen. Dabei mag die Gewichtung dieser drei Aktivitäten (auch abhängig von der Zielstellung und dem Gegenstand der jeweiligen Organisation) durchaus unterschiedlich sein. So lassen sich kaum Freiwillige vorstellen, die mit Einheimischen traditionelles Liedgut oder traditionelle Tänze einüben. Aber bei der Vorbereitung solcher Veranstaltungen könnten sie mithelfen. Auch eine Organisation, die hier ihre Zielsetzung hat, wird vor Ort Kurse, Workshops oder Diskussionsrunden für touristische Besucher anbieten. Kaum eine Initiative oder NGO wird ohne einen Internetauftritt auskommen, bei dem der eigene Einsatz für das kulturelle Erbe Ladakhs in Szene – und damit in Wert – gesetzt und in dem auf Unterstützungsmöglichkeiten hingewiesen wird.

Man muss solche Betrachtungen nicht als eine Kritik an der mittlerweile eher unübersichtlichen Vielzahl von Initiativen und Einsätzen für das kulturelle Erbe Ladakhs verstehen – etwa in dem Sinne, dass fremde Sichtweisen und die Logik des Marketings gleichsam die lokale Sorge um das Eigene überwuchern würden. Aber sie zeigen – wovon ein Blick in die Selbstdarstellung von NGOs, Initiativen oder auch Privatschulen in Ladakh im Internet überzeugen kann –, dass die diskursive Vergewisserung des eigenen kulturellen Erbes, seines Werts und seiner identitätskonstitutiven Bedeutung, immer schon im Horizont einer allgemeinen, d.h. eben nicht nur auf Ladakh bezogenen, Vergewisserung stattfinden. Diese Vergewisserung hat ihre eigenen Regeln des Sagbaren, der Plausibilität, der Begründung und des Marketing, die als solche immer auch den ernstgemeinten Einsatz für das Eigene kreuzen und dezentrieren. Zugleich verlangt die Teilnahme an dieser Diskussion um den Wert des je eigenen kulturellen Erbes eine intellektuelle Beweglichkeit und eine Bereitschaft zur Begründung wie auch Selbstrelativierung, die nicht von jedem erwartet werden kann, der nicht nur den Wert des kulturellen Erbes

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht wahrnimmt, sondern ebenso wenig den Wert der Auseinandersetzung um das kulturelle Erbe. Eine solche Perspektive beinhaltet noch einmal eine andere Komplizierung der pädagogisch-aufklärerischen Aktivitäten, die sich die Wahrung eines wertvollen kulturellen Erbes vorgenommen haben. Hier geht es dann nicht mehr nur darum, als Repräsentant des eigenen wertvollen kulturellen Erbes zu jenen zu sprechen, die man damit zu vertreten beansprucht. Eine solche Selbstautorisierung als Aufklärer, der im Namen seiner Adressaten zu reden glaubt, ist schon schwierig genug. Nun kommt hinzu, dass die überlegene Perspektive des Repräsentanten nicht mehr nur diejenige ist, die sich über das adressierte Wir der Ladakhi legitimiert; vielmehr erscheint die Perspektive auf und der praktische Einsatz für ein wertvolles kulturelles Erbe und eine gemeinsame Ladakhi-Identität nun etwas zu sein, das sich nur aus der Verbindung mit einem ›fremden‹, einem allgemeinen identitätspolitischen Diskurs um den Wert des kulturellen Erbes ergibt. Die Legitimität und die Begründungsfiguren des eigenen identitätspolitischen Diskurses verdanken sich dann letztlich einem weltweit geführten Diskurs um die Bedeutung von kulturellen Erbschaften, die gegen die Verwestlichung, die Zweckrationalität, die kapitalistische Vermarktung stark gemacht werden.

Die Vernetzung von internationalem Kulturerbe-Diskurs und jenem maßgeblich auch von Einheimischen geführtem Diskurs über Gefährdung und Bewahrung des kulturellen Erbes zeigt sich auch in der Übernahme von Praktiken und Selbstverständnissen, die in der Entwicklungshilfe erprobt wurden. Als Beispiel könne man die Etablierung von lokalen Organisationen der Vergabe von Kleinkrediten nennen: Selbsthilfegruppen sammeln auf örtlicher Ebene kleine Mitgliedsbeiträge ein, die dann bei akzeptiertem Bedarf als Kredite an einzelne Mitglieder gewährt werden. Als ein anderes Beispiel für eine solche Praktik lässt sich der zentrale, im Hauptort organisierte Verkauf von lokal hergestellten Handwerksprodukten an Touristen angeben, eine Praktik, die zugleich dazu dienen soll, den Produzentinnen solcher Produkte ein Einkommen zu sichern, für das sie das Dorf nicht verlassen müssen. Beide Beispiele (Kleinkredite und der Verkauf von traditionellem Kunsthandwerk) finden immer schon im Zwischenbereich von traditioneller Nachbarschaftshilfe und modernem ökonomischem System bzw. von der Bewahrung traditioneller Techniken und Vermarktung – also zwischen Tradition und Modernisierung statt.

Die pädagogische Logik der Entwicklungshilfe, die das gouvernementale Modell einer ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ verfolgt und die dabei zugleich eine In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes anstrebt, zeigt sich in der vertraglichen Einigung auf eine finanzielle Beteiligung der Adressaten. Als Beispiel mag hier der ›Tibet Heritage Fund‹ (THF) dienen, der seit einigen Jahren die Altstadt von Leh saniert. Gegründet 1996 von einem

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

deutschen Architekten, der Ende der 1980er Jahre Tibet als Backpacker bereist hatte und als Architekturstudent von der Altstadt Lhasas fasziniert war, und einem portugiesischen Künstler, erhob der THF zunächst Daten über die historische Altstadt Lhasas, renovierte Bauwerke und bildete einheimische Handwerker aus, die dieses Projekt fortführen sollten. Spätere Einsatzorte waren neben Leh Sikkim oder die Mongolei. Der THF finanziert sich aus Spenden und hat für seine Arbeit internationale Preise (etwa von der UNESCO und der Weltbank) erhalten. Der Plan einer möglichst originalgetreuen Restaurierung der heute teilweise verfallenen und unbewohnten Altstadt Lehs setzt voraus, die Eigentümer dieser Häuser, die diese schon verlassen haben, dazu zu bewegen, sich an der Sanierung finanziell mit der Hälfte des errechneten Betrags zu beteiligen. Da diese Konstellation der In-Wert-Setzung der Häuser gegenüber Einheimischen und die Verhandlung des kulturellen Erbes später noch verhandelt wird[21], mag der Hinweis auf die Vertragskonstruktion genügen. Nicht nur überschneiden sich in ihr kulturelle und ökonomische Perspektiven, sondern die Vertragskonstruktion folgt als solche schon einem modernen Prinzip der Verpflichtung. Einem ähnlichen Modell der vertraglich vereinbarten Selbstbeteiligung folgt auch die aus dem Ladakh Project hervorgegangene NGO ›Ladakh Ecological Development and Environmental Group‹ (LEDeG). Auch hier wird vor Beginn der jeweiligen Vorhaben eine Selbstbeteiligung der Adressaten vertraglich vereinbart, die sich an der Installation von Wärmedämmungen, von Solarstrom oder landwirtschaftlichen Programmen beteiligen. Immer geht es um die Aufklärung über den Sinn solcher Programme und (vielleicht auch seine ökologisch situierte) Verbindung zum traditionellen Erbe; aber deren Erfolg wird letztlich an der Bereitschaft zur Selbstbeteiligung (sei diese finanziell oder in Arbeitsleistungen) gemessen. Eine zum großen Teil aus Spenden fremdfinanzierte ökonomische In-Wert-Setzung eines restaurierten kulturellen Erbes oder auch eine Verbesserung der Lebensqualität durch ökologisch orientierte Modernisierungen verlangen in solchen Beispielen eine ökonomische Selbstbeteiligung, die zugleich als Ausweis der einheimischen Wertschätzung des eigenen kulturellen Erbes gelten kann und soll.

Ein letzter hier anzusprechender Bereich, in dem sich die Verzahnung von Modernisierungsperspektiven und der Bewahrung des kulturellen Erbes zeigen lässt, liegt in der Etablierung von Privatschulen. Diese lassen sich – qua Fundraising und der Beschäftigung von Volontären – nicht einfach diesseits der Funktionsweise von NGOs situieren. Aber sie gehen vorwiegend auf lokale Initiativen zurück und beschäftigen einheimisches

21 Vgl. dazu auch Illmann (2019), deren Untersuchung besonderen Wert auf hegemoniale Aspekte der Diskurse um die Renovierung der Altstadt Lehs legt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lehr- und Leitungspersonal. Nun ist die Einrichtung des Privatschulwesens zunächst einmal aus der Kritik am öffentlichen Schulwesen entstanden und mit dem Versprechen einer optimierten Karriereperspektive ihrer Schüler angetreten. Für beide Geschlechter wird die Vorbereitung auf die High School oder eine darüber hinausgehende universitäre Ausbildung versprochen. Für eine solche Ausbildungsperspektive bildet das kulturelle Erbe Ladakhs, die Orientierung auf eine agrarische Lebensweise, eher eine Vergangenheit, die man zu überwinden verspricht. Schon 1988 bildete sich (im Umkreis des Ladakh Project) eine Gegenbewegung in Form einer NGO, die die Lebensweise Ladakhs auch im schulisch-curricularen Kontext verankern wollte: das ›Student's Educational and Cultural Movement of Ladakh‹ (SECMOL). Die von SECMOL gegründete Schule besteht heute noch, aber die Projektidee selbst hat sich nicht durchgesetzt. Auch wenn Programm und Schwierigkeiten des SECMOL-Projekts im vorliegenden Zusammenhang interessant sind, so wird doch eine Entwicklung von Privatschulen im Vordergrund stehen, die über die Vermittlung des staatlich vorgegebenen Curriculums hinaus die Bewahrung des kulturellen Erbes Ladakhs im Lehrplan verankern. Diese Schulen sind nun – und hier schließt sich der Kreis zum eingangs erwähnten Spannungsverhältnis von Religion und Kultur – solche, die von den Religionsgemeinschaften ins Leben gerufen wurden. Die Lamdon School und die Druk Padma School sind von zwei verschiedenen buddhistischen Richtungen (Gelugpa und Drugma Kagyü) gegründete Privatschulen, die Imamiya School Chuchot ist eine Gründung der Shia-Richtung des Islam, die im Ort Chuchot die überwiegende Bevölkerungsmehrheit stellt. Hinter allen drei Schulen stehen NGOs, die von den entsprechenden Religionsgemeinschaften gegründet wurden und die national anerkannt sind und somit auch internationale Spenden einwerben können. Die Verbindung von Religionsgemeinschaften und NGOs bildet dabei zugleich die Einbindung der Religionsgemeinschaften in die bereits beschriebene Logik der Überlagerung einer internationalen und einer lokalen Perspektive auf das, was als kulturelles Erbe firmieren soll. Alle drei Schulen verfügen über einen professionell gestalteten Internet-Auftritt, bei dem neben der Präsentation der Schule und ihrer Zielstellungen vor allem die Spendenwerbung im Vordergrund steht. Und diese zielt auf die doppelte Zielstellung einer Verbindung von moderner Erziehung und Bewahrung des kulturellen Erbes: ›Help us build a future – help us protect a culture‹ – so lautet der Slogan der Druk Padma Karpo School auf der Homepage.

Die drei Schulen ordnen sich (als von NGOs betriebene) jedoch nicht nur als lokale in den international geführten Kulturerbe-Diskurs ein. Zugleich müssen sie als Schulen, von denen Eltern und Kinder die Aussicht auf eine weiterführende Bildung und Karriere erwarten, das Verhältnis von (qualitativ hochwertigem) Unterricht und der Bewahrung des

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

kulturellen Erbes justieren. Dies geschieht an allen Schulen auf additivem Weg: Das kulturelle Erbe nimmt neben dem vorgeschriebenen Unterricht sei es als zusätzliches Unterrichtsfach oder als zusätzliche Aktivität einen zugleich als wertvoll beschriebenen und dennoch gegenüber dem Erreichen des national vorgeschriebenen Curriculums nachgeordneten Rang ein. Hinzu kommt – im Vergleich der Schulen – die Frage, was jeweils als kulturelles Erbe angegeben und daher mit der ladakhischen Identität in Verbindung gebracht wird. Und hier taucht das bereits beschriebene Spannungsverhältnis von kultureller Identität und religiöser Differenz als diskursiv zu bearbeitendes wieder auf.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
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, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4. Selektive Bedeutungsverschiebungen im Zu-Bewahrenden

Die bisherigen Betrachtungen rückten hegemoniale Auseinandersetzungen um die Bestimmung und die beanspruchte kulturelle Identität Ladakhs bzw. der Ladakhi in den Vordergrund. Sie entwickelten sich entlang eines generalisierten Kulturverständnisses, dessen Aufrechterhaltung mit einer religiösen Segregation verbunden wurde, die gleichzeitig als Medium der Vertretung und Zurückweisung von Vertretungsansprüchen fungierte. Zugleich wurde deutlich, dass im Zuge der Aufspaltung von allgemeiner Kultur und religiöser Segregation eine politische Ebene etabliert wurde, die selbst wiederum das Problem der Repräsentation Ladakhs auf eine neue Weise stellte. Einerseits wurde – jenseits von Kultur und Religion – über die Logik von Wahlen, denen sich politische Parteien stellen, eine Bühne der Auseinandersetzungen um die Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse in Ladakh und damit eine Neutralisierung der religiösen Auseinandersetzungen etabliert. Andererseits aber kann diese politische Ebene auch nicht unabhängig von den Auseinandersetzungen zwischen den religiösen Gruppierungen betrachtet werden. Dies liegt einfach an der für das obere Ladakh zu konstatierenden Bevölkerungsmehrheit der Buddhisten, die sich – auch durch die zur Wahl stehenden Parteien hindurch – in der Mehrheit der gewählten Vertreter niederschlägt. Eine Quote von Minderheitenvertretern, die nicht gewählt, sondern von ihren Organisationen ernannt werden, macht das deutlich. Damit zeigte sich auch eine Konfliktlinie, an der es um die größere Gewichtung der Minderheitenvertreter geht. Darüber hinaus wurde auch deutlich, dass gerade die religiöse Segregation, die den sozialen Frieden und die (kulturelle wie politische) Einheit Ladakhs sichern soll, auch den Effekt haben kann, dass in den religiösen Organisationen ein Streit um die Bedeutung der Religion für eine eigene Identität entstehen kann, in der die Referenz auf eine gemeinsame Kultur zum Diskussionsgegenstand werden kann.

Die nun in diesem Kapitel untersuchten diskursiven Strategien und die ihnen entsprechenden Positionierungen bewegen sich auf einer anderen Ebene. Hier steht nicht die Auseinandersetzung um die Repräsentation einer wahren kulturellen Identität Ladakhs im Vordergrund. Eher könnte man sagen, dass eine solche kulturelle Identität hier unterstellt wird. Dabei geht es zwar auch um die Vorstellung einer Einheit, aber es wird nicht darum gerungen, wer diese Einheit am besten repräsentiert. Es geht nicht einmal darum, worin denn diese Einheit besteht, was ihre wesentlichen Momente sind, was an ihr eher unerheblich ist. Die Unterstellung einer einheitlichen Kultur Ladakhs verlangt hier keine identifizierende

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bestimmung. Als unterstellte kulturelle Einheit erlaubt sie vielmehr, dass man einzelne Momente, Praktiken, Bauwerke, Auffassungen als bedeutsam, als förderungs- oder bewahrenswert herausgreift, ohne die eigene selektive Perspektive begründen zu müssen. Wer sich den Erhalt religiöser Bauwerke vornimmt, wer das traditionelle Liedgut weitervermitteln will, wer Verbesserungen in Landwirtschaft oder Energieversorgung plant und das mit einer traditionellen ökologischen Lebensweise der Ladakhi begründet, wer das aus der Entwicklungshilfe bekannte Modell der Kleinkredite in eine vorgestellte Dorfgemeinschaft implementiert – die Initiatoren dieser und anderer Konzepte bringen die Tradition Ladakhs mit Entwicklungs-, Bewahrungs- oder Restaurierungsperspektiven in Verbindung. Dabei beziehen sie sich auf ein offenes Konzept der ladakhischen Kultur, aus dem bestimmte Bestandteile ausgewählt werden können, denen allen eine kulturelle Bedeutung zugeschrieben wird. Die ›Kultur Ladakhs‹ fungiert hier als eine Klammer für ganz unterschiedliche ›Bestandteile‹ oder Merkmale – ohne dass diese in ihrem systematischen Zusammenhang ausgewiesen werden müssten.

Dieser eher abstrakte Bezug auf eine vorgestellte ladakhische Kultur erlaubt nicht nur eine Vielzahl von nebeneinander bestehenden Aktivitäten, die sich jeweils auf unterschiedliche Projekte konzentrieren und dennoch für sich in Anspruch nehmen können, das kulturelle Erbe Ladakhs zu bewahren oder zu fördern. Eine solche offene Bestimmung der Arbeit am kulturellen Erbe, der Förderung einer nachhaltigen Entwicklung, der Vermittlung von Tradition und Moderne erlaubt nicht nur vielfältige Ansatzpunkte, die alle über ihr konkretes Projektziel hinaus eine allgemeine kulturelle Legitimation für sich in Anspruch nehmen können. Sie öffnet damit auch einen diskursiven Raum, in dem lokale Akteure sowie internationale NGOs und Geldgeber Sinnbestimmungen vornehmen können, in denen sich allgemeine, d.h. nicht Ladakh-spezifische Begründungsmuster, entwicklungspolitische Argumentationen und konkrete Projektideen kreuzen.

Eine Überlagerung eines eher allgemeinen Kulturerbe- und Entwicklungsdiskurses mit konkreten Projektideen kann auf der einen Seite als wichtig für die internationale Förderung konkreter Vorhaben in Ladakh angesehen werden. Auf der anderen Seite aber impliziert dies auch eine gewisse Verselbständigung dieser Diskurse gegenüber jenen Menschen vor Ort, die in die Vorhaben als Adressaten oder als Beteiligte integriert werden sollen. Der Kulturerbe-Diskurs, in den sich die Sorge um eine bedrohte Kultur Ladakhs einschreibt, ist immer schon ein allgemeiner Diskurs, der seine eigenen Selektionskriterien hat: Bauwerke oder auch kulturelle Praktiken. Diese Kriterien sind als solche nicht auf die Bewahrung von ganzheitlich verstandenen kulturellen Lebensweisen gerichtet, sondern darauf, Merkmale zu finden, die ›eine‹ Kultur von anderen unterscheiden und genau deshalb bewahrenswert und ›für die

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ganze Menschheit‹ wertvoll erscheinen. Eine solche Selektivität im Namen der imaginierten Menschheit ist nicht bruchlos mit dem vermittelt, was eine Bevölkerung vor Ort (›eine Kultur‹) als wertvoll und bedroht wahrnimmt. Eine solche Vermittlung muss geleistet werden. Und dies geschieht meist stellvertretend im Namen der jeweiligen Kultur durch offizielle Vertreter oder durch Nichtregierungsorganisationen, die ihr lokal ausgerichtetes Engagement mit einer überregionalen (›menschheitlichen‹) Bedeutung versehen und damit aufwerten. Für die einheimische Bevölkerung selbst, deren Leben einem Veränderungsprozess unterliegt, muss diese In-Wert-Setzung nicht von der gleichen Bedeutsamkeit sein: Sonst wäre kaum zu erklären, warum man nicht selbst an der Restaurierung alter Bauwerke arbeitet oder auf die Wahrung von kulturellen Praktiken oder sozialen Strukturen achtet. Damit rücken diejenigen, die an der Wahrung des kulturellen Erbes, in welchem Segment auch immer, interessiert sind in eine zugleich pädagogische Rolle. Sie müssen der (jeweils betroffenen) Bevölkerung deutlich machen, dass ihre Projekte in deren eigenem Namen und zu deren eigenem Besten erfolgen. Pädagogische Ambitionen aber können die Lücke zwischen der Absicht und der erfolgenden Wirkung bei den Adressaten ihrer Bemühungen niemals schließen. Ob also die Adressaten überhaupt und aus welchen Gründen auch immer sich zu den ihnen offerierten Bedeutungen und Bedeutsamkeiten verhalten, liegt kaum in der Hand der pädagogisch tätigen Akteure.

Im vorliegenden Kapitel soll nun an verschiedenen Beispielen und Konstellationen dieser doppelten Problemstellung – der allgemeinen und zugleich Ladakh-spezifischen In-Wert-Setzung eines ausgewählten kulturellen Erbes sowie dessen pädagogischer Vermittlung an eine betroffene und beteiligte Bevölkerung – nachgegangen werden. Begonnen werden soll mit der Altstadtsanierung von Leh, die federführend vom Tibet Heritage Fund (THF) bzw. seinem Leh Old Town Conservation Project (LOTI) seit 2006 durchgeführt wird. Hier geht es um eine möglichst originalgetreue Restaurierung der weitgehend verfallenen und unbewohnten Altstadt mit dem Ziel, sie wieder bewohnbar zu machen. Diese Absicht trifft nicht nur auf ein gegenläufiges Programm zur Slum-Sanierung der indischen Regierung (RAY), für das der Denkmalschutz in den Hintergrund rückt, sondern muss sich auch um die Zustimmung der Hausbesitzer bemühen, deren Interesse an einem bewohn- oder vermietbaren Eigentum ebenfalls mit Aspekten einer möglichst originalgetreuen Restaurierung in Konflikt gerät (4.1). Auch das zweite hier ausgewählte Beispiel, das Projekt der Solar Houses der Ladakh Ecological Development Group (LEDeG) wird von einer NGO initiiert, die auf ausländische Initiativen zurückgeht: auf die Gründung des Ladakh Projects zu Beginn der 1980er Jahre. Das Projekt richtet sich auf ländliche und abgelegene Regionen und bietet eine Renovierung von Häusern an, die auf eine stärkere Wärmedämmung (mit natürlichen Materialien) und eine

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gleichzeitige verstärkte Sonneneinstrahlung durch große Fenster zielt, mit deren Hilfe gerade im langen Winter eine höhere Binnentemperatur in den Häusern erreicht werden soll. Gefordert ist auch hier (wie im Sanierungsprogramm des THF) eine Eigenbeteiligung der Bevölkerung, was wiederum deren Einsicht in den Sinn der ökologisch begründeten Sanierung ihrer Häuser voraussetzt (4.2). Ein drittes Beispiel ruft Initiativen von Frauen auf, die sich mit der geänderten Situation von Frauen in Ladakh beschäftigen (4.3). Die ebenfalls aus dem Ladakh Project entstandene (buddhistische) Women's Alliance of Ladakh (WAL) versteht sich nicht nur als öffentlich-politische Vertretung der Frauen, sondern eine wichtige Zielstellung besteht darin, das Kunsthandwerk der Frauen in den (entlegenen) Dörfern (vor allem Stoffarbeiten) zu fördern und den Verkauf der Produkte an touristische Besucher in Leh zu organisieren. Auch Besuche der Frauen in den Hauptklöstern im Industal werden organisiert (4.3.1). Eine sunnitische Frauenorganisation (Ladakh Women's Centre) findet ihre Aufgaben vor allem im sozialen Bereich und profiliert ihre Eigenständigkeit im Rahmen der Anjuman Moin-ul-Islam der Sunniten (4.3.2). Eine Selbsthilfe-Gruppe der Frauen in Basgo greift auf das in der Entwicklungshilfe propagierte Modell der Kleinkredite zurück, um den Frauen ihres Ortes, die aufgrund der Arbeitsmigration ihrer Männer häufig den Haushalt führen, kleinere Investitionen zu ermöglichen (4.3.3). Alle Frauenorganisationen greifen die geänderte Situation von Frauen auf und bemühen sich darum, Hilfen bei neuen Herausforderungen zu bieten.

Eine Bewahrung des künstlerischen (buddhistischen) Erbes hat sich die Himalayan Cultural Heritage Foundation (HCHF) vorgenommen. Die Organisation bietet Kurse für Mönche an, da etwa das Anfertigen aufwendiger Sandmandala in Vergessenheit zu geraten droht. Man restauriert mit Hilfe auswärtiger Experten alte Wandmalereien. Man bietet in den Dörfern Kurse an, in denen das Spielen alter Musikinstrumente, alte Lieder und Tänze geübt werden. Die Aktivitäten des HCHF sind angesichts der aktuellen Veränderungen und ihres Bedrohungspotentials für die traditionellen Kunstformen eindeutig auf deren Bewahrung ausgerichtet (4.4). Die Ladakh Arts and Media Organisation (LAMO) verfolgt – als fünftes Beispiel – einen ganz anderen Ansatz. Hier geht es nicht darum, einfach die meist religiös konnotierte Kunst, wie sie sich etwa in Thangkas, den Wandmalereien der Klöster oder in figürlichen Darstellungen findet, fortzuführen und die entsprechenden Kenntnisse und Fertigkeiten zu vermitteln. Das erklärte Ziel besteht in der Vermittlung dieser traditionellen Kunst mit Techniken und Darstellungsformen der modernen Kunst. In Frage steht, ob sich eine spezifische ladakhische Herangehensweise auch in mit modernen Mitteln produzierten Kunstwerken finden lässt. Es werden Ausstellungen veranstaltet, in denen ladakhische Kunststudierende ihre Werke ausstellen können; man

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bemüht sich um einen Kunstunterricht in den Schulen, um die künstlerische Ausdrucksfähigkeit der Heranwachsenden zu fördern. Einen ähnlichen, aber zugleich kommerziellen Ansatz verfolgt Jigmat Couture. Hier werden traditionelle und aufwendige Web- und Stoffverarbeitungstechniken genutzt, um zugleich traditionelle und moderne Kleidungsstücke herzustellen (4.5).

4.1 ›Living Heritage‹ – zwischen Imagination und Wirklichkeit

Der Tibet Heritage Fund (THF) wurde 1996 gegründet. Den Anlass bildete eine touristische Erfahrung des zunehmenden Verfalls der Altstadt von Lhasa, der Hauptstadt Tibets, zu Beginn der 1990er Jahre, die von den beiden Gründern (dem deutschen Architekturstudenten André Alexander und dem Portugiesen Pimpim de Azevedo) gemacht wurde. »*So, first they started a kind of documenting the historic city by some photography and by some recording, or also by interviewing the people*«.[1] Auf der Grundlage des gesammelten Materials – die Erhebung selbst wurde von einer deutschen Universität unterstützt – wandte man sich erfolgreich an mögliche internationale Geldgeber. Die NGO des THF wurde gegründet und man begann mit der Restaurierungsarbeit in Lhasa. 2003 besuchte einer der Gründer des THF, André Alexander, Leh und stellte hier ähnliche Bedingungen fest: den Zerfall einer infrastrukturell noch intakten Stadt: »*So he came and basically he found the older city is quite intact. So he basically did some kind of similar approach, THF-approach like for Lhasa. So he started to make a social survey, finding the conditions of the houses, conditions of the people, with everything inside*«. Noch etwa 60 % der Häuser waren trotz ihres Zustands von den Eigentümern bewohnt oder vermietet, während 10 % verlassen waren. Für etwa 50 % der Häuser wurde ein schlechter bzw. sogar verfallender Zustand konstatiert. Die sanitäre Infrastruktur (Elektrizität, Wasserversorgung, Abwasser, Zustand der Wege) war entweder nicht vorhanden oder in einem problematischen Zustand. Dennoch entschied sich der THF mit Unterstützung der Regionalregierung und internationaler Geldgeber für ein Sanierungsprogramm.

1 Die folgende Analyse stützt sich auf Leitfadeninterviews mit dem japanischen Projektmanager Yutaka Hirako, einem nach Ladakh eingeheirateten Inder, der ein renoviertes Altstadthaus bewohnt, einem Onpo (jemandem aus einer alten Familie von Astrologen) und einem ihn begleitenden Ladakhi, der nun in den Vereinigten Staaten lebt, sowie einer jungen Muslimin, die einen Zeitschriftenartikel über die Altstadtsanierung in Leh verfasst hat.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Konzept des THF kommt ›von außen‹ und es ist von einer spezifischen Sicht auf den Verfall des kulturellen Erbes geprägt. Es geht dabei nicht nur um die Zerstörung und den drohenden Verfall alter Baudenkmäler: Das Interesse richtet sich spezifischer auf den Untergang alter tibetischer Stadtkerne, die nach wie vor noch bewohnt sind. »*Because for us is most important actually local people, who use the buildings … Because the historic city itself is a living thing, living heritage, but together with the people inside, not only the structure of the building itself. So that together should be sustained, continue*«. Eine solche Programmatik geht nicht nur davon aus, dass die traditionelle Architektur in einem möglichst originalen Zustand restauriert werden soll. Schon eine solche Zielsetzung birgt das Problem, aktuelle Erwartungen an Komfort oder Raumgestaltung nicht erfüllen zu können. Das Programm setzt ebenfalls voraus, dass die Bewohner eines solchen Viertels nicht mehr nur dort wohnen, weil sie sich keine modernen Wohnungen oder Häuser in der Stadt leisten können. Und selbst, wenn dies nicht der Grund sein sollte, so ist damit noch nicht gesagt, dass sie den Wert der Bausubstanz, des kulturellen Erbes, schätzen. Die Programmatik des THF, eine ›*living heritage*‹ zu erhalten und möglichst original als Lebensraum zu restaurieren, richtet sich so zwar gegen den Vorwurf einer bloßen Musealisierung[2], aber es bleibt offen, ob diese von außen herangetragene Perspektive sich mit den Wünschen und Vorstellungen der Besitzer der Häuser bzw. den dort noch Wohnenden trifft. Vielleicht sind diese zwar an der Verbesserung der Infrastruktur und damit der Wohnqualität interessiert, aber wären eher mit einem Neubauprogramm (mit traditionellen Fassaden) interessiert, wie es das RAY-Programm der indischen Regierung anbietet – ein Programm zur Slumsanierung, dessen Mittel vom Hill Council erfolgreich beantragt wurden.[3] Vielleicht fragen sich die Besitzer und Bewohner auch, warum sich Nicht-Ladakhi so für die Erhaltung einer

2 Als ein Beispiel für eine solche Musealisierung kann man die Restaurierung des Königspalastes von Leh betrachten, der über der Altstadt liegt. Der renovierte Bau wird nicht genutzt; es handelt sich um eine Renovierung der architektonischen Grundstruktur, die nur einen Eindruck über die Größe und Anordnung der Räume vermitteln kann. Die Renovierung des Palastes wurde von einer NGO aus der Schweiz, der ACHI Association, federführend betreut. ACHI, die auch zwei große Altstadthäuser, das Lonpo Haus sowie das Munchi Haus, renoviert hat, fühlt sich der Drikung Kargyu-Richtung des tibetischen Buddhismus verbunden.

3 Das Programm Rajiv Awas Yoyana (RAY) wurde 2009 von der indischen Regierung verkündet. Es zielt auf eine Sanierung von Slums, die meist über den (standardisierten) Neubau von Häusern erfolgt. Bezogen auf die Altstadt von Leh könnte man sagen, dass dort, wo die Häuser weitgehend oder ganz verfallen sind, ein solcher Neubau (mit modernen Materialien wie etwa Zement) möglich wäre.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bausubstanz und ein Leben der Ladakhi in der Altstadt einsetzen. Eine mögliche Lesart wäre hier jene einer unterstellten Selbstverwirklichung. »*I think it's about self-achievement ... André was so proud of doing what he was doing. He found a way to do things in a way that he felt that it was his direction. So many times I feel that it's a personal, of course it's a personal gain but not from a monetary point of view ... Yeah, idealistic view*«. Aus dieser Adressatenperspektive geht es um eine idealistische Selbstverwirklichung, einen Einsatz für ein selbstgesetztes Ziel der Initiatoren des THF – ein Ziel, von dem sie ausgehen, dass es ebenfalls anderen nutzt: jenen anderen, die von sich aus die entsprechende Initiative nicht ergriffen haben, von denen also gar nicht angenommen werden kann, dass eine möglichst originalgetreue Restaurierung eines alten Wohnviertels auch das ist, was sie sich schon immer gewünscht haben.

Um die Lücke zwischen dem eigenen Projektziel und der Situation vor Ort zu schließen, rekrutiert der THF nicht nur regionale Koordinatoren; er bildet auch die Personen und Handwerker aus, die die praktischen Renovierungsarbeiten durchführen. Das aber löst noch nicht das gerade aufgerufene Problem des Verhältnisses zu den Hausbesitzern, die möglicherweise gar kein Interesse oder ein anderes Interesse an der Durchführung einer Renovierung haben. Diese Eigentümer haben ihre Häuser in der Altstadt meist schon vor Generationen verlassen: »*Where I have the old structure right now in our house my grandmother used to live, my great grandmother used to live, great-great grandmother used to live*«. In der Altstadt, die direkt unter dem Königspalast gelegen war, lebten wohlhabende Familien – zumindest dann, wenn der König anwesend war.[4] »*They were all big families ... Like ministers, like Onpo, like astrologists and whatever it is. The important families used to have their houses, I think, as far as I know. And then of course they used to have the houses in villages too, in open space*«. Der Aufenthalt in den Stadthäusern war wohl immer nur vorübergehend und geschäftlich bedingt: Die Altstadt selbst erschien als Lebensraum wohl weniger attraktiv. »*Yeah, sort of a residence for their – when the king – whenever they used to visit the town ... For many people it was a temporary residence ... Then I think people started to move out. Of course they have started to like the space more than staying in a congested place and without all the issues, all the narrow streets, you cannot construct anything and stuff*«. Genutzt werden die Häuser der Altstadt gegenwärtig kaum noch von ihren Eigentümern, von denen die meisten schon vor zwei oder drei Generationen weggezogen sind. Heute leben dort Mieter oder verarmte Hausbesitzer; Räume – selbst in halb verfallenen Häusern – werden aber

4 Das unabhängige Königreich Ladakh existierte bis 1834. Nach der Entmachtung zog sich die Königsfamilie auf das Leh gegenüberliegende Indus-Ufer in den Ort Stok zurück.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch an indische Saisonarbeiter vermietet.[5] »*Because when you go there, it's all labours out there. I think there were a few Muslims. There were a few Muslim families; I think, who are staying there. And I think there were a few renters, Ladakhi renters too ... At least I would say, influential families who used to live there – they were not there. None of them, I think in fact*«. Manche Familien mögen auch die Häuser von den früheren Besitzern gekauft haben, aber sie verfügen nicht über die Mittel, sie zu unterhalten oder in eine Verbesserung der Lebensbedingungen vor Ort zu investieren. Ihre Vorstellungen über eine mögliche Sanierung der Häuser, in denen sie leben, dürfte sich nicht darauf richten, diese in einen möglichst originalgetreuen Zustand zu bringen: Ihnen dürfte es eher um eine Verbesserung ihrer konkreten Wohnsituation gehen. Dies betrifft nicht nur die möglichst zeitgerechte Renovierung ihrer Wohnungen, die deren Qualität an die sonst in Leh üblichen Standards angleicht. Es betrifft auch – und hier können die Sanierungsarbeiten des THF auf eine allgemeine Zustimmung rechnen – die Verbesserung der Infrastruktur: die Versorgung mit Elektrizität, das Installieren von Abwasserkanälen, die Ausbesserung der Wege. Eine originalgetreue Renovierung allerdings, wie sie der THF anstrebt, muss ihnen eher als ein Luxus erscheinen. »*I said it's changing everything ... It's the same thing with the needs of people who are living here, who have the home ... If they cannot afford to have another house, of course they want to built in the same place. And they want to built in their requirement. And people who can afford it. It's about having your stomach filled. If your stomach is filled, then only you can think of the rest of the stuff ... You don't have that kind of luxury to think in that way*«.

Für die aktuellen Einwohner der Altstadt von Leh geht es um die Verbesserung ihrer Lebensbedingungen, die als solche schlechter sind als in der übrigen Stadt. Zugleich scheinen die Meisten nicht selbst über die entsprechenden Mittel zu verfügen, um ihre Lebenssituation zu verbessern. Auf der anderen Seite haben die reichen Familien, denen die meisten Häuser noch heute gehören, die Altstadt vor langer Zeit verlassen und sich nicht weiter um ihre Häuser gekümmert, da eine Rückkehr für sie keine attraktive Perspektive darstellte. Das ist etwa die Situation, auf die das Vorhaben des THF trifft, die Altstadt als ›*living heritage*‹ in möglichst originalgetreuem Zustand zu restaurieren. Für beide Adressatengruppen scheint das kulturelle Erbe nicht im Vordergrund zu stehen. Was sich für die Bewohner als verbesserungswürdige Lebenssituation darstellt, zeigt sich für die Eigentümer, die längst an anderen Orten leben, als »*a worthless property*«. Aus der Perspektive des THF ergibt sich

5 Der Mietpreis liegt hier bei mindestens 500 Rupien (ca. 7 €) pro Raum ohne Elektrizität und sanitäre Einrichtungen, in dem dann meist bis zu zehn Menschen übernachten.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

damit die Hürde, die Besitzer überhaupt erst für eine Renovierung zu gewinnen. »*Some people are really not interested. Like many of the families basically left Old Town. Or they have lots of houses, and fields in the country side*«. Manche der Häuser, für deren Renovierung sich der THF interessiert, gehören Erbengemeinschaften. Selbst wenn es gelingt, einige vom Sinn des Vorhabens zu überzeugen, verweigern sich andere, so dass es zu keiner Renovierung kommt. Auch können sich Besitzer von Nachbargrundstücken verweigern, die mit dem zu renovierenden Gebäude eine gemeinsame Begrenzungswand haben. »*Quite often I found the family or the owner of the house. They have a kind of internal problem, because their property has been divided between brothers or sisters. So some like to work with us, but the others don't want ... Other things are basically in Old Town, because maybe due to a very limited space, quite often the house is having a kind of shared wall. And that also sometimes becomes a kind of conflict*«. Dies mögen praktische Probleme sein, aber hinter ihnen verbirgt sich die systematische Frage der Eigentümer nach dem Sinn einer originalgetreuen Altstadtsanierung. Diese Sinnfrage stellt sich nicht zuletzt auch deshalb verstärkt, weil nach der Konzeption des THF die Eigentümer normalerweise 50 % der Renovierungskosten zu übernehmen haben. Diese belaufen sich auf Summen zwischen 400.000 und 900.000 Rupien (ca. 5.500 bis 12.500 €). »*So basically, collaboration is basicallc 50:50 cost share. But in some cases some family, maybe they could not afford to pay in cash. So we also accept they provide raw material like wood, like stones, like bricks, so whatever they can provide ... In some case, like when the owner want to change into commercial use, then we pay much less and the owner contributes much more like 70:30 or 80:20, something like that, because they gonna earn some income out of it*«.

Man kann eine solche Kostenbeteiligung sicherlich unter verschiedenen Hinsichten betrachten. So dokumentiert der vom THF mit Hilfe unterschiedlicher Sponsoren aufgebrachte Betrag von 50% der Renovierungskosten in den Augen der Einheimischen zunächst eine Wertschätzung und die Bereitschaft zu einer nicht zuletzt auch ökonomischen In-Wert-Setzung von Gebäuden, die für einen selbst (als Wohnbedingung wie als Besitz) kaum einen Wert haben. Der Gedanke der Bewahrung eines kulturellen Erbes auch durch einen erhöhten finanziellen Aufwand wird von außen an etwas herangetragen, das weder als Ausdruck der eigenen Kultur noch als zu bewahrendes Erbe wahrgenommen wird. Es ist eine Vorstellung der anderen, die sich für diese – ihre – Idee einsetzen.[6]

6 Diese Idee eines zu bewahrenden kulturellen Erbes scheint auch von den Einheimischen die Übernahme einer Außenperspektive vorauszusetzen. So fällt es Ladakhi, die außerhalb Ladakhs leben, vielleicht leichter, diese Idee nachzuvollziehen. Dies artikuliert der in Amerika lebende Ladakhi so: »*But*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zugleich erwarten sie eine nicht unerhebliche eigene Beteiligung an der Realisierung dieser Idee – und damit, dass man ihre Idee und ihren Einsatz übernimmt, dass man sich als »*important partner*« konstituiert, der das lebendige Erbe der Altstadt weiterzutragen bereit ist. In einer anderen Hinsicht aber erscheint die ökonomische Beteiligung des THF auch als ein attraktives Angebot. Immerhin kommen selten Fremde daher und bieten eine 50-prozentige Beteiligung an der Renovierung oder dem Wiederaufbau des eigenen Hauses für den Fall, dass man ihren Ideen über eine adäquate Renovierung folgt.[7] Zugleich aber handelt es sich um einen ungenutzten Besitz und man weiß vielleicht nicht, welchen Zweck er zukünftig erfüllen soll – wozu also die eigene Investition sinnvoll sein soll.

An dieser Stelle setzt nun die Überzeugungsarbeit des THF ein. Diese muss die Hausbesitzer nicht nur dazu bewegen, überhaupt in ihre Häuser in der Altstadt zu investieren. Zugleich ist bedeutsam, dass sich eine solche Investition nicht nur auf die Etablierung gegenwärtig akzeptierter

here I like the idea of what they were doing as I said. I think the more you travel in outside the more you get concerned about your place too ... Culturally I feel more aware because I know the Ladakh I grew up. It was really different than Ladakh right now is. And I see the good values from that time and that area whatever it is. And I think when you travel around the world and come back, you start to see all those values more. It gets amplified, right, and just seeing every day, you are sitting in the same place, you don't realize it. You don't even realize the change«. Die Außenperspektive schärft (vergleichend) den Blick für den Wert des Eigenen – ein Blick, der die Vergangenheit verklärt und die Gegenwart problematisiert.

7 Diese Wahrnehmung mag die eines westlichen Beobachters sein. Im Laufe einer nunmehr 20jährigen Forschungstätigkeit in verschiedenen afrikanischen Ländern und in Ladakh sowie auf verschiedenen Reisen in durchaus auch entlegene Gebiete hat sich nicht nur der Eindruck eines verstärkt zunehmenden Tourismus verfestigt. Deutlich wurde auch die Zunahme der Interventionen von ›westlichen‹ NGOs sowie einer nicht mehr überschaubaren Zahl von privat organisierten Hilfsinitiativen in den Ländern des Südens (wie man heute sagen muss), die zum großen Teil auf touristische Begegnungen und Betroffenheiten zurückzuführen sind. Insofern sind unvermutete Hilfsangebote wohl gar nicht so selten. Wie sich diese Form des Nord-Süd-Dialogs gestaltet, welche Bilder und Projektionen hier auf beiden Seiten eine Rolle spielen, wer davon warum welche Befriedigung hat, wo systematische und zugleich die Verständigung fördernde Missverständnisse liegen, inwiefern sich hier die paternalistisch-pädagogischen Vorstellungen der Entwicklungshilfe (besser, weil diese Frage umgehend: der Entwicklungszusammenarbeit) zeigen – diese Fragen sind bisher nur wenig untersucht. Ilan Kapoor (2008) hat im Anschluss an die postkolonialen Theorien von Gayatri Spivak (2008) und Homi Bhabha (2000) einen inspirierenden Versuch unternommen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und vermietbarer Neubauten bezieht, sondern dass das Ziel dieser Investition in der Restaurierung eines Teils der historischen Altstadt besteht. Hier mögen die 50% Kostenbeteiligung durch den THF ein Argument sein, aber dieses dürfte kaum hinreichen, die Menschen zu überzeugen. Wichtig erscheinen in diesem Zusammenhang die Vermittlung der Vorstellung einer lebendigen Altstadt, Expertisen über mögliche Rekonstruktionen, die Attraktivität einer lebendigen Altstadt für touristische Besucher und Verweise auf andere gelungene Beispiele einer solchen Altstadtsanierung. Entscheidend aber scheinen nicht zuletzt gelungene Beispiele für eine Haussanierung zu sein. Nachdem von 2006 bis 2014 etwa 20 Häuser renoviert wurden, gibt es nun auch Interesse von Hauseigentümern, die von sich aus um eine Renovierung ihrer Häuser bitten. »*Some families, they saw our work and then they approach us, and they propose to repair the house with us*«. Dabei kann der ökonomische Gesichtspunkt einer Unterstützung durch den THF durchaus eine Rolle spielen, aber zugleich ist man ästhetisch und praktisch von seinen Konzepten überzeugt. Die praktische Seite, also die Gestaltung des Wohnraums, der Lichteinfall, die Heizungswärme im Winter, die Anbindung an die Versorgungsstruktur mit Strom und Wasser, werden die ästhetische Seite dann überwiegen, wenn wirklich beabsichtigt wird, in diesem Haus zu leben. Wenn man dies nicht vorhat, sondern davon ausgeht, über ein attraktives Stadthaus zu verfügen, in dem man sich in gewissen Abständen einmal für kürzere Zeit aufhält, dann dürfte die ästhetische Seite im Vordergrund stehen. So hat etwa der THF, noch während die Verhandlungen mit den Eigentümern liefen, das bereits gefährdete Hausfundament saniert: Und obwohl die Eigentümer nicht vorhatten, das Haus dauerhaft zu bewohnen, haben sie dann der Renovierung zugestimmt. »*No one was living there. So we said right and were just sitting. And they are doing something. If they are working on something, why don't we do let them do it. And in fact, when we saw the places what they were doing and all the work they were doing. And it really looked nice. And definitely we got concerned about the whole thing too. And I think we were talking about the culture. And they were doing it in a right way. And I thought that would be a cool – a nice cool idea to have some kind of that stuff*«.

Sollte der Überzeugungsschritt (aus welcher Interessenkonstellation auch immer) gelingen und sich einheimische Besitzer für eine Sanierung nach den Zielvorstellungen des THF entscheiden, wird ein Kostenvoranschlag gemacht, der auf der Basis der anfallenden Arbeiten erfolgt, die selbst wiederum auf die Vorstellungen der Restaurierung eines Originals zurückgehen. Die Bauskizze definiert einerseits die anfallenden Kosten. Der Eigentümer muss ihr zustimmen; ebenso kann er Änderungswünsche äußern. Dabei treffen nun im konkreten Fall die Vorstellungen einer (auf Expertisen gestützten) originalgetreuen Renovierung durch den

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

THF und die Vorstellungen über ein zeitgemäßes Wohnen und einen entsprechenden Komfort der Eigentümer aufeinander. Die Verhandlungen über den endgültigen Bauplan finden dabei immer schon auf zwei Ebenen statt. Auf einer ersten Ebene geht es um die Kosten. Dies meint nicht nur die Höhe der anfallenden Kosten, sondern auch deren Verteilung. Der THF hat seine eigenen Auswahlkriterien, die mit dem Stil und der Lage der Häuser zu tun haben, und er ist daran interessiert, gerade diese Häuser zu renovieren. Er agiert nicht einfach als eine Dienstleistungsorganisation, sondern verfolgt seine eigenen Interessen. Diese Interessen spielen in die Verhandlungen hinein: Wenn die Besitzer merken, dass der THF selbst daran interessiert ist, gerade auch ihr Haus zu renovieren, so bedeutet das zumindest die strategische Möglichkeit, den eigenen Anteil (unter Verweis auf die unterschiedlichsten Schwierigkeiten oder auch nur eine bleibende Unentschiedenheit) zu reduzieren. »*Once the sketch comes to us, then we are going to finalise how much we have to pay*«.[8]

Die zweite Ebene der Verhandlungen bezieht sich auf die konkrete Gestaltung des Hauses. Auf dieser Ebene befinden sich die Eigentümer zunächst in der Defensive. Auch wenn sie vor der Anfertigung der Bauskizze bereits Wünsche geäußert haben mögen, die damals schon auf Bedenken gestoßen sein mögen, die mit der traditionellen Grundstruktur des Hauses zu tun hatten, werden sie nun mit einem Ergebnis konfrontiert, das ihre Vorstellungen vielleicht aufgenommen, aber mit Blick auf die zu bewahrende Originalität des Hauses passungsfähig gemacht hat. Die Verhandlungspositionen in diesem Prozess sind von Beginn an so verteilt, dass auf der einen Seite die durch Expertisen abgestützte, also ›objektive‹ oder ›wahre‹ Sicht auf die wiederherzustellende originale Baustruktur steht, während die andere Seite demgegenüber nur ›subjektive‹ Wünsche äußern kann, deren Gewicht zwar nachvollziehbar, aber zugleich nur von relativem Gewicht zu sein scheint. Hier ergibt sich – hat man einmal dem Konzept der Sanierung durch den THF zugestimmt – eine überlegene Position des THF. Im Unterschied zur Verhandlung über den Anteil oder die Art der Finanzierung ist die strategische Lage der Hausbesitzer hier eher schwächer. Man bewegt sich bei diesen Verhandlungen immer schon auf dem von den Vorstellungen des THF gerahmten Terrain.

Gängige Wünsche der Eigentümer, die kaum eine Chance auf die Realisierung durch den THF haben, beziehen sich etwa auf die Höhe der Decken, auf größere Fenster oder den Einsatz moderner Baumaterialien. Die Decken in den Originalbauten waren relativ niedrig, was bei

8 Im vorliegenden Fall der obigen ›Luxus-Sanierung‹, die nur auf die ›coole‹ Vorstellung zielte, ein solches Haus zu besitzen (und nicht dauerhaft zu bewohnen), bestand das Ergebnis darin, dass die Eigentümer nur einen Anteil von 30% zahlen mussten.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hochgewachsenen Menschen zu Schwierigkeiten führen kann. »*And then about the ceiling he is saying, he wants a higher ceiling because he is tall, and the ceilings are too low for him*«. Eine Veränderung der Deckenhöhe aber würde die Grundstruktur des Originalgebäudes verändern. Sie wird daher vom THF ebenso zurückgewiesen wie die häufig gewünschte Vergrößerung der Fenster. »*In fact, we also spoke about making the windows bigger. That's why he came up with the whole thing. We are restoring the place. And we have to keep it in the original – whatever this was. Original shape*«. Das Ersetzen der kleinen durch größere Fenster, um den Lichteinfall in den Wohnräumen zu vergrößern, stößt auf eine entschiedene Ablehnung. Die überlegene und bestimmende Position des THF wird hier deutlich. Sie kann allerdings mit Entschiedenheit durchgesetzt werden oder auch eine Bereitschaft zu Kompromissen signalisieren. Diese sind aufwendig, weil auch in ihnen der Maßstab einer möglichst großen Treue zum Originalgebäude durchgesetzt wird. Aber es gibt (mit dem Kushu Haus) ein Beispiel, wo ein Lichteinfall in die Räume (unabhängig von den Fenstern) ermöglicht wurde. Dieser war früher nur für die Küche vorgesehen, wo er gleichzeitig für den Rauchabzug benötigt wurde. »*They really made it nice because they kept open skylight and from there they try to zip in through the whole thing, floors. They didn't use any kind of modern structure or anything as such or big windows as such. And they kept it in the original shape. But they gave it a bit of a twist and try to manipulate the light to come in, natural light*«.

Eine solche Kompromissbereitschaft gibt es an einem anderen Punkt nicht: Die häufig erhobene Forderung der Verwendung moderner Baumaterialien wie etwa Zement wird strikt abgelehnt. Begründet wird die Forderung mit der Vorstellung einer längeren Haltbarkeit der Häuser, wobei auf Aspekte des Klimawandels verwiesen wird, die für Ladakh eine erhöhte Niederschlagsmenge erwarten lassen. »*Yeah, cement. Cement would mean a stronger house. It's like a well built house then … You can see it's already coming off, it's just been for four years he is being in that building, and it's just been four years and it's already coming off*«. Die Beschwerde eines Bewohners, der lieber ein ›richtiges‹ Haus aus Zement gehabt hätte, sich aber nicht durchsetzen konnte, verweist auf die Mühe einer notwendigen Instandhaltung einer mit traditionellen Baustoffen gefertigten Außenfassade. Eine entgegengesetzte Position, die als Eigentümerposition eher auf der Linie des THF liegt, verweist darauf, dass die modernen Materialien unter den extremen klimatischen Bedingungen Ladakhs ungeeignet seien. Andererseits sei aufgrund der für Ladakh künftig zu erwartende Niederschlagsmenge die traditionelle Bauweise vielleicht auch zu verbessern. Die Lösung dieses Problems wird den Experten des THF überantwortet, die vielleicht eine gelungene Mischung aus alten und neuen Materialien herstellen könnten. »*Wherever you go, if you see a modern construction there are always cracks,*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

like there is always every year you need to do something. If you look at the old houses, people have been doing that for thousands of years and they have been successful ... You don't see any cracks or anything heavily damaged or anything as such. Every year you don't have to fix it with some kind of modern stuff again«. Nun haben sich aber die klimatischen Bedingungen geändert und die Menschen versuchen, ihre Häuser haltbarer zu machen: »*Every places you go, it's the same thing. We have cracks. All kind of people are mixing with cement and with the local material. It doesn't go together*«. Unter diesen Bedingungen hilft die bloße Restaurierung der Häuser mit alten Materialien nicht weiter. »*We never used to have rain ... But I know we get all kind of cloudburst and the old structures, they can't all sustain because they are made of mud bricks ... But when there is rainfall everything washes off from the outside ... And of course for that counter there, you have to use some kind of cement or something to counter that, because it doesn't wash away obviously like mud ... If you have cement and mud together at least it stays for longer. So you have to mix it together. But I think it must be a fine balance. And I think that is what becomes ... And, at least, this is what I believe that people who are like LOTI or THF can do*«. Ein ähnliches Problem, das mit den erhöhten Niederschlägen einhergeht, sind die Dächer. Noch nicht renovierte Häuser der Altstadt nutzen hier Wellbleche, um sich gegen den Regen zu schützen. Auch hier wäre eine Verbindung von alten und neuen Materialien hilfreich: »*Yeah, they are using sheets because of course the water problem, water issues. And I think if you can mix it together somehow, and do a proper research on it, and make it more sustainable, it would be nice. Because every – There is no deny that everything is changing*«. Eine solche Aufforderung, das veränderte Klima bei der Restaurierung alter Bauwerke zu berücksichtigen, ist eher allgemein und sie argumentiert mit dem für Ladakh häufig in Anschlag gebrachten Signifikanten der Nachhaltigkeit (vgl. 4.2). Zugleich bleibt diese Rhetorik so angelegt, dass sie den THF als ihren möglichen Adressaten zur Revision seiner Position bewegen möchte – einer Position, die nur er ändern kann und deren Souveränität somit akzeptiert wird. Und bisher hat der THF diese Position und damit seine Programmatik noch nicht verändert. Dies bedeutet im hier diskutierten Zusammenhang zugleich, dass er seine überlegene Verhandlungsposition hinsichtlich der möglichst originalgetreuen Wiederherstellung der Häuser bisher durchgesetzt hat.

Insofern ist es nicht erstaunlich, wenn sich die Kritik an LOTI/THF durch den Bewohner eines renovierten Hauses darauf richtet, dass diese Organisation die Kriterien für ihre Entscheidung selbst bestimmt, dass man – etwa im Vergleich zu einer örtlichen Selbsthilfegruppe – keine Mitsprache über die Kriterien der Mittelvergabe habe. Während in der Selbsthilfegruppe, die Mitgliedsbeiträge einsammelt und dann etwa

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kredite für einen Landkauf gewährt, wenn der Betreffende sein Anliegen begründen kann, es eine solche Möglichkeit gibt, die eigene Situation als Kriterium geltend zu machen, so treffe dies gegenüber dem THF nicht zu. Diese Kritik an der fehlenden Mitbestimmungsmöglichkeit über die Kriterien der Mittelvergabe durch den THF ruft dabei einen entscheidenden Punkt im Selbstverständnis dieser Organisation auf: Ihre (normalerweise) 50-prozentige Unterstützung bei den Kosten der Renovierung wird als Hilfe bestimmt. Das nun macht den THF – obwohl dies gerade nicht im Zentrum seines Selbstverständnisses steht – vergleichbar mit anderen karitativen Organisationen, die in Ladakh tätig sind. Und für diese karitativen Organisationen bildet gerade die Hilfsbedürftigkeit ihrer Adressaten das entscheidende Kriterium. Und so kann es nicht ausbleiben, dass aus dem LOTI-Programm nicht die hilfsbedürftigen Bewohner der Altstadt unterstützt werden, sondern jene, die ihr Haus renovieren lassen, um es etwa an Touristen zu vermieten. »*Okay. So basically in his view is that: ›It's fine that LOTI is renovating that house‹. But it has been used only by foreigners to stay there. So he is saying: ›What's the point to do that, to help someone who is not in need of help, because they are not staying in that house like the locals?‹ So, you see, instead LOTI should be going to a house, to a person who needs help, in a house that they want to stay in, and not for someone who is gonna rent it out to an outsider*«. Eine solche Kritik ruft einerseits die Hilfsbedürftigkeit auf – und damit ein Kriterium, das die Notwendigkeit, selbst 50% der Renovierungskosten aufzubringen, außer Acht lässt: Unter dem Gesichtspunkt der Hilfsbedürftigkeit wäre es begründbar, dass ein höherer Anteil durch den THF übernommen wird. Andererseits zielt diese Kritik auf die Frage der späteren Nutzung. Wenn der THF sich an jene wendet, die Hilfe bei der Renovierung ihrer Häuser gar nicht nötig haben (und die daher wohl auch problemlos den Eigenanteil aufbringen können), so verfehlt er damit zugleich sein selbstgesetztes Ziel: die Restauration eines *›living heritage‹*. Die Unterstützten, die längst außerhalb der Altstadt, auf dem Land oder auch außerhalb Ladakhs leben mögen, haben gar nicht die Absicht, in eine lebendige Altstadt zurückzukehren. Sie betrachten möglicherweise ihre restaurierten Häuser als eine Investition in ein Mietobjekt oder können es sich leisten, sie als Stadtwohnung mit nostalgischem Flair anzusehen. Aus der Perspektive eines Hauseigentümers, der nicht die Absicht hat, in sein renoviertes Haus zurückzukehren: »*I really don't think that people come back to stay there as a residence. I don't get a feel like that from my own understanding because I know people who own those houses. Many of them we know. I don't think they go back to stay there. But it definitely, it would be more of a – it's a luxury to be frank with you. People who cannot afford the place if they building, they gonna rent it out*«. Neben diesen, die ihre Investition in die Restauration ihres Hauses nur aufbringen können, wenn sie es später vermieten,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gibt es andere, die – wie der Interviewte – sich um die Beschaffung der notwendigen Mittel keine Sorge machen müssen. »*I think like for him, as far as for me too, and I think it's the same thing, we might keep it as an optional thing to go there once or twice a day – sorry twice a week*«. Man lässt sein verfallenes Stadthaus renovieren, um dort den Luxus zu erhalten, ein Gefühl der alten Zeit zu erleben. »*To get the feeling of those times. To remember the old times*«.

Es scheint gar nicht so einfach zu sein, das lebendige Erbe, von dem in der Programmatik des THF gleichzeitig als gegebenem wie erst zu realisierendem gesprochen wird, zu gestalten. Während die Sanierungsarbeiten der lokalen Infrastruktur (Wege, Abwasser usw.) vor allem jenen nutzen, die (noch) dort leben und über kein ausreichendes Einkommen zu einer (wohl meist modernisierenden) Restaurierung verfügen, ist zumindest mit Blick auf die grundständige Restaurierung der alten Häuser nicht ausgeschlossen, dass diese nicht dazu führt, den alten Lebensraum ihrer Besitzer neu zu beleben. Es ist das Konzept eines ›*living heritage*‹, eines Lebensraums, in dem das architektonische wie soziale Erbe erhalten bzw. wiederbelebt werden soll, dessen Ganzheitlichkeit die soziostrukturellen Gegebenheiten vor Ort in den Hintergrund zu rücken scheint. Und es ist auch dieses holistische Konzept, das eine notwendige Frontstellung gegenüber Initiativen wie jener des immerhin durch den Hill Council beantragten RAY-Programms impliziert. Wenn auf dem Grundstück einzelner verfallener Häuser mit Hilfe des staatlichen Programms moderne Häuser entstehen würden, was wiederum dem Wunsch auch vieler Besitzer dieser Grundstücke entsprechen würde, dann würde das den Vorstellungen einer intakten Altstadt Lehs zuwiderlaufen. Der mögliche Bedarf einer Renovierung mit Hilfe des RAY-Programms wurde in einer ersten Schätzung erhoben. Aber diese rief Klagen der Einwohner hervor, dass auch ihre Häuser sich in einem vergleichbaren und daher förderungswürdigen Zustand befinden. »*So they used to get lot of complains: that our house is not included*«. Daraufhin gab der Hill Council eine eigene Schätzung in Auftrag und es zeigte sich, dass 73 Häuser sich in einem derartig verfallenen Zustand befinden, dass ein Neubau nach dem RAY-Programm möglich ist.

Damit zeichnet sich zugleich eine offene Konfliktkonstellation ab. Der THF kann sich zumindest für einen bestimmten Bereich der Altstadt auf die Einschätzung des Archeological Survey of India stützen, der für diesen Bereich Denkmalschutzbestimmungen vorgesehen hat. »*And for the protected zone you actually do not get permission ever to do any kind of construction ... in the regulated zone, in the 200 meters zone (unterhalb des Palastes – A.S.), you can actually get permission from the go-, from Delhi*«. Aber obwohl der Schutz dieser Zone seit 2010 gesetzlich vorgeschrieben ist, hat es doch den Fall gegeben, dass in diesem Bereich ein Haus aus Zement gebaut wurde. »*This house which comes right within 200 meters, where they have like destroyed the house, made it out*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

into cement. And there are many houses, like the one that's behind it, but probably that was done before 2010, before that act was implemented ... But then, it has been built. When I went to ask ASI about it, they did not give me any answer«. Dass selbst in dem denkmalgeschützten Bereich, der nur einen Bereich des vom THF projektierten ›*living heritage*‹ ausmacht, der Bau solcher modernen Häuser (wenn auch wohl nur in Ausnahmefällen) möglich ist, verweist wiederum auf ein Interesse des Hill Councils, der nicht nur die Förderung durch das RAY-Programm beantragt hat, die wiederum die Etikettierung der Altstadt als Slum voraussetzte, sondern der auch beansprucht, im Namen der Bewohner der Altstadt aufzutreten. »*And when I went to speak to the Hill Council, I went directly to this CEC, Chief Executive Councillor, the head, and spoke to him directly and he did not like it. He was like: It's for the people that we were doing, and the people are happy about it*«. Die Autorisierung selbst von Ausnahmegenehmigungen, die einen Konflikt mit dem Denkmalschutzgesetz für die Altstadt Lehs beinhalten können, über die Interessen der in dieser Altstadt lebenden Menschen steht quer zu jener Programmatik des THF, der die originalgetreue Restaurierung ins Zentrum stellt und ihr die subjektiven Wünsche der Eigentümer unterordnet.

Der Konflikt verläuft dabei aber nicht entlang dieser klar erscheinenden Frontlinie. Immerhin werden auch die Aktivitäten des THF durch den Hill Council unterstützt. So hat sich der THF bisher gegen einen bedeutsamen Bestandteil eines weiteren Programms des Hill Councils durchsetzen können, das die Restaurierung der zentralen Marktstraßen (des Main Market) vorsieht und in diesem Zusammenhang plante, eine befahrbare Straße in die Altstadt zu bauen, deren steile und enge Gassen bisher nur zu Fuß erreichbar sind. Und auch hier handelt es sich um einen Fall, in dem sich die Opposition eines ganzheitlichen Sanierungskonzepts mit Interessen der Bewohner konstatieren lässt. Aus der Perspektive des THF: »*Actually also I was concerned, listen from Rigzin Spalbar, he wanted to bring the road into the Old Town. I said: ›No way! Please!‹ ... But since now, they made this pedestrian, so that means that maybe no traffic will coming. So in that case it will be good: But otherwise I don't know*«. Aus der Sicht eines betroffenen Bewohners eines vom THF restaurierten Hauses: »*He likes the place because there is no like cars, it's quiet and there is not much pollution around here. But at the same time on the flip side, like since cars can't reach here, he faces difficulties. Like suppose he has to bring a whole sack of weed or rice, like 50 kilos or 40 – do you like carry on your back? I mean it's gonna be heavy to carry to here. So that's the point like a huge one*«. Daher will sich die lokale Selbsthilfegruppe, der er angehört, für den Bau der Straße einsetzen: »*but till now he hasn't seen it happen*«.

Betrachtet man diese (nicht immer eindeutige, sondern sich stellenweise überlappende) Interessenkonstellation, in der die Altstadt Lehs einmal

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als denkmalgeschützte, dann als ›*living heritage*‹ und schließlich als Slum auftaucht, dann stellen sich die Position und das Projekt des THF als besonderer Zugang dar. Seine Stärke wie Schwäche liegen dabei in seinem holistischen, die ganze Altstadt umfassenden Zugriff, der sich gegen andere partikulare, aber eben ›nicht passende‹ Ansätze zur Wehr setzen muss. Zugleich muss er sein Konzept gegenüber seinen Adressaten, den Hausbesitzern, vertreten, die möglicherweise gar kein oder ein anderes Interesse haben, da sie häufig nicht mehr in der Altstadt selbst wohnen und auch nicht beabsichtigen, dorthin zurückzukehren. Diejenigen, die noch dort wohnen, haben häufig nicht das Geld für ihren Anteil an der Renovierung oder sind – wenn es schon Zuschüsse gibt – eher an einem Haus aus Zement interessiert, das sie für zeitgemäß halten. Vor diesem Hintergrund bleiben die Aktivitäten des THF und sein Insistieren auf der Konzeption eines ›*living heritage*‹ umstritten: Und dies betrifft sowohl sein Verständnis einer zu bewahrenden architektonischen Originalität wie auch seine Auffassung über ein lebenswertes Leben in der Altstadt.

4.2 Ökologie: Das Ziel einer bewahrenden Entwicklung

Die Vorstellungen eines traditionellen Ladakh sind meist weniger auf Leh als den Hauptort gerichtet. In ihnen spielt das ländliche Ladakh eine zentrale Rolle: Kleine Dörfer, die mit dem Wasser des Indus oder der Gletscherabflüsse eine Oasenwirtschaft betreiben, die die Bedarfe des eigenen lokalen Lebens deckt. Wie in jeder Subsistenzwirtschaft geht es auch hier auf Ländereien, die von den Klöstern gegen Abgaben gepachtet sind, um die Gewährleistung des eigenen Überlebens. Eine rituelle Absicherung des Lebens unter diesen Bedingungen durch zahlreiche Zeremonien und ein auf wechselseitiger Hilfe beruhendes Sozialleben bieten hier Momente der Absicherung. »*Traditionally the entire Ladakh society was a self-sustaining society. And the entire Ladakh population, we were self-reliant, economical self-reliant. They grew their own food, prepare their clothings. Every need was made out of, within the community, you know*«.[9]

Diese Lebensbedingungen haben sich seit der Öffnung Ladakhs 1974 und der sich seit dieser Zeit entwickelnden Infrastruktur grundlegend gewandelt. »*There were no schools, you know. There were no other*

9 Die Leitfadeninterviews, auf die sich die folgende Diskursanalyse stützt, wurden geführt mit: Lobzang Tsultim, dem Direktor der LEDeG, Rigzin, dem Projektleiter bei LEDeG für die Installation von *Solar Houses*, Tashi Wangial, einem Schreiner aus Hanupatta, der für LEDeG Solarhäuser installiert und Abi-le, der Mutter des Sarpanch von Photoksar, einem entlegenen Ort, in dem erste Solarhäuser installiert wurden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sources of livelihood options ... People are now normally not depending entirely on agriculture, you know. And people now give a lot of trust to education ... So, young people they are sent to school. And many, everybody, young people also, leave their villages to search alternative livelihoods, you know. So there are a few people left in the villages«. Die dörfliche Landwirtschaft bildet nun nicht mehr die einzige Existenzgrundlage. Die Kinder, die früher das Vieh betreuten, gehen zur Schule und verlassen für die weitere Ausbildung die Dörfer; viele Eltern sind daran interessiert, dass ihnen mit einer guten Ausbildung andere Möglichkeiten (außerhalb des Dorfes) offenstehen. Die Männer sind gerade während der landwirtschaftlich bedeutsamen Zeit nicht im Dorf anwesend. »*And, as I said, you know, nowadays the people, the male, they are not in the village. They are outside the village in search of doing, driving taxis in the army or doing some work outside, mainly Leh, you know. In the peak of the summer ... a very few males are left in the villages, especially in summer. Winter, yeah, there are males also in here*«. Die Konsequenz dieser Situation, in der hauptsächlich die Frauen während der landwirtschaftlich nutzbaren Zeit in den Dörfern bleiben, besteht darin, dass bezahlte Erntearbeiter aus Nepal oder Bihar beschäftigt werden müssen.

Eine weitere Veränderung in der Landwirtschaft besteht in einer Orientierung am Markt, die die alte Subsistenzwirtschaft abgelöst hat. Da die Präsenz der Dorfbewohner nicht mehr die entscheidende Größe der Versorgung ist, da zugleich finanziell zu tragende Kosten für die Saisonarbeiter anfallen, kommt es darauf an, die Erträge zu verkaufen. Damit verändert sich zugleich die Logik des Wirtschaftens: Nicht mehr das eigene Überleben wie in der Subsistenzwirtschaft steht im Vordergrund, sondern die Höhe des Ertrags. Dies wiederum hat zum Einsatz von chemischen Düngemitteln und Pestiziden geführt. »*And as the agriculture became more market-oriented, people started to use chemical of, no I would not say lots, of chemicals – a little bit of pesticides and insecticides*«. Der Einsatz dieser Mittel wird dabei (zumindest temporär) staatlich subventioniert. »*Yes, we got subsidise. If this call, one 50 kg fertiliser cost 1000 Rupies, is subsidise: only 500 Rupies. People are running*«. LEDeG, die Ladakh Ecological Development Group, hat sich von Beginn an, d.h. seit den 1980er Jahren, gegen den Einsatz solcher chemischen Mittel gewandt und – durchaus in Anknüpfung an die Tradition Ladakhs – eine organische Landwirtschaft propagiert. Schließlich haben die Bauern selbst eingesehen, dass der Einsatz chemischer Mittel durchaus problematisch ist. »*And over a period of time they realized and experienced that: ›yes, it is something not good for a longer period‹. They saw a lot of changes in the texture of their soil, you know. The soil was getting hard – and lots of other problems in farming*«. Der Einsatz von Chemikalien über einen längeren Zeitraum scheint den Böden – und damit auch den erwartbaren Erträgen – Schaden zuzufügen. Vor diesem

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hintergrund findet eine Besinnung auf die Qualität der traditionellen Landwirtschaft statt. »*People now have started realizing that traditional agriculture is the best one, because of lots of issues and because pesticides have it's own impacts, you know, health hazards, also all this ... They're experiencing ›yes, there is a lot of differences between, you know, using chemical fertilizer and not and organic‹ ... Yes, they now think, they now started realizing that the traditional method was the best one. It was sustainable, no doubt what you mean*«. Allerdings hat die traditionelle Methode trotz ihrer Nachhaltigkeit einen Nachteil: Sie bringt nicht die Erträge und das finanzielle Einkommen, die man mit chemischen Mitteln erreicht hatte. Es sind letztlich ökonomische Gründe, der befürchtete Rückgang der mit chemischer Düngung erreichten Erträge aufgrund der Zerstörung des Bodens, die eine Rückwendung zu traditionellen Anbaumethoden nahelegen. Traditionelle Anbaumethoden aber bedeuten keine Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft im Rahmen einer dörflichen Gemeinschaft. Sie stellen nur eine Alternative zu einer problematisch gewordenen Anbaumethode dar, deren Wert sich letztlich an einer ökonomischen Effektivität messen lassen muss. Wenn sich die Bauern daher an Organisationen wie LEDeG wenden, die organische Anbaumethoden propagieren, dann tun sie das mit der Erwartung, eine auch ökonomisch attraktive Alternative zu erhalten. »*So they say ›yes we will not use pesticides but give us alternatives‹, you know. ›If you don't have, we have been using fertilizers and we are getting good deal. If we are not using fertilizers our production is strictly reduced on the contrary‹. We also train people learning how to make compost and these kinds of things, you know. But these are very new concepts. People learn not focusing or doing it very seriously because composting for instance, it takes a little bit of effort. There is a conflict, no doubt. But people still feel that: ›Yeah, we should go organic‹*«.

Eine vorgesehene Möglichkeit, eine organische Landwirtschaft und eine ökonomische Rentabilität in Einklang zu bringen, besteht im Angebot von LEDeG, Gewächshäuser zu bauen, die als solche nicht nur die Anbaufläche vergrößern, sondern in denen auch im Winter etwas Gemüse zumindest für den Eigenbedarf produziert werden kann. Aber diese Alternative wird selbst da, wo sie realisiert worden ist, kaum angenommen. »*But many families are, no doubt, they are growing vegetables in off-season for making some money. But the majority are not ... They may have green houses, many people use to take the bath, you know, to keep their cattle there, and newly born cows there in winter. But still it has, I would not say that it's not beneficial. Yes, it has a lot of benefits, but they may not be doing to promote to cultivate vegetables. But they are certainly using it for many other things*«. Wie schon das Kompostieren so stoßen auch die Gewächshäuser als Bausteine für eine organische Wende der Landwirtschaft auf wenig Verständnis. Offenbar lassen sich

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die bäuerlichen Familien solche Gewächshäuser (mit einem Anteil an eigenen Materialien und Eigenarbeit) bauen, ohne sie dann in der vorgesehenen Weise zu nutzen.

Dabei wirft die ›gefühlte Hinwendung zu traditionellen Anbaumethoden‹ und das gleichzeitige Festhalten an der ökonomisch rentablen chemischen Düngung eine Frage auf, die das Selbstverständnis von LEDeG betrifft. Diese Frage verbirgt sich hinter dem Signifikanten des ›Traditionellen‹. So lässt sich mit wissenschaftlich gestützten Argumenten der weltweite Einsatz von Chemikalien in der Landwirtschaft problematisieren, wie dies nun auch schon seit Jahrzehnten geschieht. Und die Rückkehr zu organisch gestützten Verfahren, die gleichzeitig eine Effektivierung traditioneller Anbaumethoden versprechen, lässt sich ebenfalls weltweit beobachten. Das hier angesprochene Kompostieren bildet eines dieser Verfahren, das nicht in allen Gegenden üblich war. Zugleich aber hat diese Rückkehr zur (wenn auch mit neuen organischen Methoden gestützten) traditionellen Landwirtschaft mit Blick auf Ladakh auch einen anderen Klang. Die traditionellen Anbaumethoden in Ladakh waren immer schon organisch, da sie in ein äußerst sensibles Ökosystem, das einer Oasenwirtschaft im Hochgebirge, eingepasst waren. Diese zweite Bedeutungsebene ruft nun nicht nur eine Spezifität Ladakhs im Rahmen eines weltweit geführten Diskurses um die Probleme der chemisch gestützten Landwirtschaft auf; in ihr klingt auch der Verweis auf eine alte Lebensweise, jene der Subsistenzwirtschaft, an. Und es ist genau diese Verweisungsstruktur von traditioneller Landwirtschaft und ladakhischer Identität, die in den diskursiven Artikulationen gegenläufig erscheint. Auf der einen Seite scheint es sich um ein Wiederanknüpfen an Praktiken zu handeln, die immer schon zum Kern der Landwirtschaft in Ladakh gehört haben. Mit dem fehlerhaften Intermezzo der chemischen Landwirtschaft wird dann eine Kontinuität des ›*organic farming*‹ sichtbar, die die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet. »*Certainly I would say: Going organic is going traditional*«. Auf der anderen Seite aber scheint es kein einfaches Zurück, keine Kontinuität zu geben, da die Erwartungen der Landwirte an ihre Erträge ökonomisch definiert sind und nur einen gleichwertigen Ersatz erwarten. Die Zukunft ist aus dieser Perspektive eine, die nicht an traditionellen Vorstellungen und Praktiken als solchen interessiert ist, sondern sich ökonomisch im Rahmen einer marktorientierten Produktion versteht. In dieser Sicht bildet die Tradition eher eine Vorstellung, die als solche nicht mehr die Funktion eines Maßstabs für nun gänzlich veränderte Lebensbedingungen abgeben kann.

Dabei liegt die Schwäche des Kontinuitätsarguments letztlich darin, dass in ihm eine doppelte Assoziation aufgerufen wird, die als solche einen Zusammenhang, gar eine Identität suggeriert, der man nicht notwendig folgen muss. Die erste dieser Assoziationen besteht in der

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Verbindung von partikularen Praktiken (traditioneller Ackerbau) mit einer Lebensweise (›die‹ Tradition Ladakhs). Die zweite Assoziation verknüpft ein allgemeines Konzept, das ökologische und politische Plädoyer für eine organische Landwirtschaft, mit einer regional gegebenen Voraussetzung, der landwirtschaftlichen Tradition Ladakhs. Während die erste Assoziation den Wandel der Lebensweise von der Subsistenz- zur Marktwirtschaft abblendet, nivelliert die zweite den Unterschied zwischen einem globalen Konzept und den konkreten Problemen vor Ort. In der oben dargestellten Kontinuitätsannahme sind beide Assoziationen immer schon enthalten. Dabei ist die Problematik beider Assoziationen (nicht nur in den ökonomisch definierten Anforderungen der Bauern) durchaus präsent. So wird die Veränderung der Lebensweise auf den Dörfern durchaus auch so aufgerufen, dass eine Rückkehr zur Tradition – auch bei organischer Landwirtschaft – kaum möglich erscheint. Zugleich liegt es – mit Blick auf die zweite Assoziation – in der Logik der Projektbeantragung, dass (durchaus analog zur Förderung der Landwirtschaft durch die indische Regierung) externe Konzepte implementiert werden sollen.

Die traditionelle Subsistenzwirtschaft auf den Dörfern kannte ein System wechselseitiger Hilfe, das sich sowohl auf die Feldarbeiten wie auch familiale Angelegenheiten erstreckte. »*Langde it's like 7 to 8 families, go to get there for every farming activities. From ploughing to treshing. Yeah, they help each other. There is no cost, no money, only food and chang ... Phasphun is also 7 to 8 families. When some, you know, like in my family, there is some person die, all the phasphun come to help me*«. Dieses System wechselseitiger Hilfe ist zusammengebrochen, seit die Männer auswärtig einer Berufstätigkeit nachgehen und die Kinder ebenfalls meist außerhalb des Dorfes eine Schule besuchen. Nun müssen Arbeitstätigkeiten bezahlt werden und die wechselseitige Unterstützung bei außergewöhnlichen familialen Anlässen wie Todesfällen oder Heiraten ist rückläufig, da die meisten nun beruflich etwa in Leh gebunden sind: »*But now, there is no time, stress, from morning to evening, there is a job, there is business*«. Auch traditionelle (ehrenamtliche) Funktionen wie etwa die des Churpon, der sich um die gerechte Verteilung des Wassers und damit der Bewässerungszeiten kümmerte, können auf den Dörfern häufig nicht mehr besetzt werden. Ohne seine von allen akzeptierte Autorität und unter dem Druck ökonomischer Effektivität kommt es nun zu Streitigkeiten um das Wasser. »*Now there is no churpon. Every people go to the canal and they are fighting and abusing each other. Already there is a shortage of water. The quality of water is not good*«. Die Wasserqualität lässt nach, weil die Menschen – im Gegensatz zu früher – ihre Kleidung oder ihre Autos in den Bächen waschen. Es gibt kein Verbot: »*There is no ban. So these are the changings, first-world-changings*«.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gleichzeitig schreitet die Industrialisierung der Landwirtschaft voran. Nach dem subventionierten Einsatz von Düngemitteln fördert die indische Regierung die Mechanisierung der Landwirtschaft, indem sie den Dörfern Pflug- und Ernte- bzw. Dreschmaschinen zur Verfügung stellt. »*Now government provided those treshing-machines, ploughing-machines. They are doing. In my village, really I'm not lying, there is a big, big ploughing-machine, treshing-machine. So it's fast, you know. In 5 to 6 years it changed. We used to plough our field with yaks. We used to have 6 yaks in our house. And time by time we do our ploughing. But now in three years my whole field is ploughing by machine. It cost money. These are the changings*«. Kunstdünger, die Mechanisierung der Landwirtschaft und die Beschäftigung von bezahlten Saisonarbeitern – das sind Veränderungen, die nicht nur die wechselseitige Hilfe in der dörflichen Gemeinschaft ersetzen, sondern die alle auch Kostenfaktoren darstellen. Sie stehen für den Eintritt der Landwirtschaft Ladakhs in eine moderne ökonomische Logik, in der eine Subsistenzwirtschaft, für die das Yak symbolisch stehen mag, keinen Ort mehr hat. Yaks hatten dort eine wichtige Funktion. »*It gives milk, meat, manure, dung, ploughing, loading, everything*«. Das Futter für diese Tiere kann selbst angebaut werden; die Herden vermehren sich, so dass weder Kosten noch (wie im Fall der Maschinen) Umweltbelastungen eintreten. Die einzige Belastung bestand darin, dass man jemanden brauchte, der sie im Sommer zum Grasen führte. In der Subsistenzwirtschaft hatte das Yak so eine zentrale Funktion, die es nun unter den Bedingungen einer modernen marktorientierten Landwirtschaft verloren hat. Und dieser Wandel ist – bei aller Nostalgie – nicht rückgängig zu machen: Eine Rückkehr zur Subsistenzwirtschaft ist auch von niemandem gewollt. »*Now, you know, we can't go back. The old Ladakh back. We can't do this also. But to have a smooth changing, I mean the balances are changing smoothly, this is good. Otherwise, if you say: ›No, we should keep Ladakhi culture alive and go back‹, People won't agree this. No. The young generation, the young people, I don't think so ... What happened is gone. But from today you should have a balance changing*«. Wenn eine Rückkehr in die Vergangenheit, in die ländlich geprägte Kultur Ladakhs nicht mehr möglich ist, weil diese nicht mehr existiert, dann kann es letztlich nur noch um Schadensbegrenzung gehen. Die Vorstellung eines ausgewogenen Wandels, in dem das Alte noch eine Rolle spielt, setzt allerdings voraus, dass doch noch etwas existiert. Das mag bei der älteren Generation, aber auch in entlegenen Gebieten der Fall sein. »*In rural areas. Like when you go to Nubra, when you go to Changtang, there are still, still these kind of things*«. Zugleich wird man aber auch für diese Gebiete fragen müssen, welchen Stellenwert dieses Alte angesichts der aktuellen und auch dort zu erwartenden Entwicklungen dann noch haben kann. Auch wenn die alte Lebensweise vielleicht keine herausgehobene ökonomische

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Funktion mehr haben sollte, erscheint es dann wichtig, sich ihres (kulturellen) Werts zu erinnern und an ihr festzuhalten. »*Don't change whole things, go whole life as a western style. I say, keep change but balance it. You should have Ladakhi food, western food; you should have machine, you should have yak also, you should have phasphun, you should have churpon ... But if your people have consciousness, then you can keep it alive. Yeah, you can go balanced for hundreds of years*«. Das Bewahren von Momenten der alten Lebensweise hängt dann an deren Wertschätzung, die wiederum ein bestimmtes Bewusstsein, eine bestimmte Einstellung zu überkommenen Praktiken und Verhältnissen voraussetzt.

Für die gegenwärtige Generation, die schon in der Stadt lebt, mag es noch sinnvoll erscheinen, in Verbundenheit mit der alten Lebensweise und aus Verpflichtung gegenüber den Herkunftsfamilien auf dem Dorf, etwa Urlaub zu nehmen, um dort auszuhelfen oder an zeremoniellen Verpflichtungen teilzuhaben. Aber für die kommende Generation, diejenige, die das Schulwesen durchlaufen hat und sich berufliche Karrieren jenseits des Herkunftsdorfes ausrechnet, sind sowohl solche Bindungen wie auch die Wertschätzung der vergangenen Kultur nicht mehr selbstverständlich. Der gerade heranwachsenden Generation diese Orientierungen zu vermitteln, wird nun zu einer pädagogischen Aufgabenstellung für die bereits in der Stadt lebenden Eltern. »*Within the family, when there is a summer vacation or a winter vacation, I took my children to my village. During this 15 day summer vacation they come in touch with this yak, goat, sheep, farming. They said: ›Oh, grandfather is doing this, he's ploughing with yak‹. Oh, this also can happen. So they only have an idea to see, you know, what is happening in the village, my village*«. Nun, da die Mechanisierung auch in dieses Dorf Einzug gehalten hat, dürfte die Vermittlung solcher Erfahrungen schon schwieriger geworden sein. Zudem stellt sich die Frage, inwiefern eine aus solchen Erfahrungen resultierende Wertschätzung traditioneller Praktiken oder Lebensweisen, die selbst nicht wiederum mit den eigenen künftigen Lebensweisen und Lebensentwürfen verbunden ist, zum gelebten Ausgleich von Tradition und Moderne im Alltag des dörflichen Lebens führen kann.

NGOs wie LEDeG leben einerseits von Spenden und andererseits von der Bewilligung und Finanzierung von Projektanträgen durch staatliche Institutionen, privatwirtschaftliche Organisationen oder internationale Förderprogramme. Es sind diese Projekte, über die nicht nur Materialien und Aktivitäten, sondern vor allem Projektstellen für einen bestimmten Zeitraum finanziert werden. Dies bedeutet, dass Projektmitarbeiter sich häufig nach der Beendigung eines Projekts um eine neue Stelle kümmern müssen. »*So, I constructed a passive solar school in Durbuk Block with SECMOL for ... In 1997 we have started the construction in Durbuk Block, a big, big school. It's a residential school for nomadic people. So we finished that in 2000 and it was inaugurated in september, october.*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Then, yeah, then I know that LEDeG need some project-coordinator. So I came here and joined LEDeG in 2003«. Lokale NGOs wie LEDeG können auch Anträge stellen, die Teilaspekte von Großprojekten anderer internationaler NGOs ausmachen. So hat LEDeG wärmegedämmte Solarhäuser (*passive solar houses*) in der hochgelegenen Region Changtang gebaut als Teil eines Großprojekts. »*And it was a big project by ICEF, India Canada Environment Facility, something like that. So they, it was a big project, like there was a big component like passive solar houses, renewing energy like solar power plant, ecotourism unit, formation of a self-help-group for Changtang people, especially for nomadic women*«. Ein solches Großprojekt eröffnet nicht nur Kooperationsmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen NGOs, es macht auch Einsatzpunkte international für sinnvoll gehaltener Entwicklungshilfe deutlich: eine Energieversorgung, die nicht auf für die Umwelt problematische Quellen (wie traditionell das Verfeuern von Kuhdung oder aktuell Dieselaggregate) angewiesen ist, ein Ökotourismus, der die besuchte Region ökologisch nicht schädigt und gleichzeitig auch den dort Lebenden ein Zusatzeinkommen sichert, die Initiierung von Selbsthilfegruppen vor allem für Frauen. Diese und weitere Projekte (wie etwa das Kompostieren, Bausteine einer ökologischen Landwirtschaft und Tierhaltung) sind nicht spezifisch für Ladakh, sondern sie stecken einen Rahmen ab, der sich einerseits kritisch gegenüber globalen Entwicklungen und daraus resultierenden Abhängigkeiten positioniert und der andererseits eine alternative, auf den jeweiligen lokalen Bedarf bezogene und ökologisch verträgliche Wirtschaftsweise anstrebt. Dieser Rahmen gibt gleichzeitig eine Rhetorik vor, in der sich Projektanträge zu bewegen haben, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben sollen. Dies bedeutet, dass solche Anträge einerseits die lokalen Besonderheiten und Problemlagen darstellen müssen, dass sie diese Darstellung und die beantragte Unterstützung aber immer schon im Rahmen dieser Rhetorik aufrufen. Dies muss nun nicht so verstanden werden, als ginge es nur um ein rein strategisches Einwerben von Unterstützung, indem man sich an eine vorgegebene Rhetorik hält. Vielmehr ist es eher so, dass man die als drängend wahrgenommenen Probleme in Ladakh immer schon gleichzeitig als solche adressiert, die in die entsprechende Problematisierungslogik fallen und die zugleich als solche anzusehen sind, die das kulturelle Erbe Ladakhs bedrohen. Die Vorstellungen einer alternativen, die ökologischen und kulturellen Besonderheiten lokaler Gegebenheiten gegenüber einer kapitalistischen Vermarktungslogik schützenden Wirtschaftsweise und die Berufung auf eine ökologisch-soziale Tradition Ladakhs rücken so zusammen.

Nun wurde schon mit Blick auf den Ersatz chemischer Düngemittel deutlich, dass die Projektvorstellungen eines *organic farming* und die ökonomischen Erwartungen der Adressaten solcher Projekte nicht notwendig vereinbar sind. Es kommt also in der Umsetzung einmal

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

bewilligter Projekte vor allem darauf an, die Akzeptanz einer Bevölkerung zu gewinnen, für die dies zunächst fremde Ideen sind. So sind etwa auch die *passive solar houses*, die mit Hilfe einer Ausrichtung der vergrößerten Fenster auf die Südseite und mit einer Wärmedämmung aus lokalen Materialien auch in den sehr kalten Wintermonaten für ein angemessenes Raumklima sorgen und damit den Verbrauch anderer Heizmaterialien weitgehend überflüssig machen sollen, eine Idee ›von außen‹, für die die Einheimischen erst einmal gewonnen werden müssen. »*We are short up timber of space heating and we need a lot of fuel for the space heating during the winter, the long winter months. We have six, seven very cold winter months. And this burning of fuel for instance bricks of cow dung, sheep and goat droppings, you know, it has it's own negative impacts on the environment, as well as on human health. So LEDeG introduced passive solar houses*«. Auch wenn dieses Konzept von LEDeG als Hilfe vor allem für entlegene und arme Regionen (»*the areas which are backwards in terms of economy, in terms of connectivity, in terms of accessibility*«) gedacht ist, so ist doch eine Überzeugungsarbeit notwendig. Planung und Auswahl der Dörfer, in denen das Programm realisiert werden soll, finden letztlich durch LEDeG statt. »*We had a project supported by Ecol Cooperation from Netherlands. So under this project they are constructing these passive solar houses ... Somehow we managed to save some amount from there. And that amount we are now using in Photoksar ... initially, originally Photoksar was not under the project. And I know how backward and very cold this area is compared to other places of Ladakh. That's why we selected Photoksar. We also brought these facts to our donors and they are also very happy. That's how it works like, you know*«. Ein Umbau des eigenen Hauses ist, auch wenn keine finanziellen Kosten, sondern nur Arbeitsleistungen anfallen sollten, immer auch als eine Veränderung der traditionellen und bislang selbstverständlichen Lebensgewohnheiten zu verstehen. Wahrscheinlich ist (neben einer immer beschränkten Projektfinanzierung) dies auch der Grund, warum das realisierbare Kontingent an umzubauenden Häusern limitiert ist. Erst wenn die Maßnahmen auf die Akzeptanz der Bevölkerung stoßen und eine Nachfrage entsteht, macht ein Folgeantrag auf zusätzliche Projektförderung Sinn.

Eine Projektplanung – wie etwa die erwähnte für den Ort Photoksar – verlangt dabei vorsichtige Erhebungen, um zu wissen, wie die Situation vor Ort konkret ist: »*what are the needs of the people, and then, based on their needs and based on our understanding, we conceive a project proposal, and then we go the people*«. Die Erhebung von Daten und Bedarfen erfolgt dabei häufig mit Hilfe des Goba, des traditionell bestimmten Dorfvorstehers, und des Sarpanch, des Panchayat-Vorsitzenden. Damit diese über den Sinn und Zweck des Vorhabens informiert sind, werden sie von LEDeG nach Leh eingeladen und informiert.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

»*Normally we invite someone, the goba or the head of the village and tell them about the project. So that he or she may have a little bit of a grown idea of the project, and go back into the villages and he further tell to the people about the project*«. Die im Dorf Verantwortlichen werden informiert und vom Sinn des Vorhabens überzeugt, das sie nun im Dorf kommunizieren und für das sie zugleich Erhebungen durchführen. Da LEDeG beabsichtigt, besonders arme Familien zu unterstützen, zielt diese Erhebung nicht zuletzt auch darauf, die Empfänger der Hilfe zu ermitteln. »*And whatever they decide, we again crosscheck again for instance passive solar houses, we try to support the poorest of the poor in the villages. But sometimes the village head or the sarpanch may not suggest the right person, you know. To ensure they are also very fair and they are very honest, we conduct a cross-checking, and visiting the household, every household ... Then finally we make a list, a final list. And that final list is again approved by the village community ... And we take the signature of every people presenting, so later on we are objected ... Yeah, we try to make so that everything is perfect*«.

Die Erhebung der ›Bedürfnisse‹ eines Dorfes erscheint damit nicht ganz einfach und sie verlangt Vorsicht (»*very cautious steps*«). Obwohl aus einer Außenperspektive alles für die Etablierung von wärmegedämmten Solarhäusern in entlegenen Dörfern zu sprechen scheint (Vermeidung von Umweltbelastungen, eine Wärme, für die man nicht einmal heizen muss), ist eine Vorsicht nicht nur gegenüber der Idee, sondern auch gegenüber der von außen kommenden NGO zu überwinden. Dafür sind im Dorf anerkannte Autoritätspersonen nicht nur hilfreich: Sie können auch nicht übergangen werden, da sie die Legitimität des Vorhabens im Namen des Dorfes in Frage stellen können. »*Sometimes the village headman, the village community raises questions, you know: ›Who are you? And how you have selected? Why this area?‹*«. Um solche Rechtfertigungsprobleme für jene, die helfen wollen, zu vermeiden, ist es wichtig, die Autoritäten des Dorfes einzubeziehen. Zugleich ergibt sich damit das Problem, dass diese, wenn sie die Vorteile des Programms eingesehen haben, nicht die Ärmsten, sondern ihnen genehme oder verwandte Familien auswählen. Eben dies verlangt eine diplomatisch heikle Kontrolle und einen Aushandlungsprozess der auszuwählenden Häuser, da die Projektmittel nur für wenige Häuser ausreichend sind.

Die Zustimmung des Dorfes zum Projekt und zur Auswahl der für den Umbau vorgesehenen Häuser, die nach einem solchen Prozess erfolgt, ist die Voraussetzung für die Umsetzung der Projektidee. Diese kann nun als eine des Dorfes selbst angesehen werden, die man aus der Perspektive der Hilfsorganisation, die diese Idee propagiert hat, nun wiederum als eine Autorisierung durch das Dorf ansehen kann. »*The basic idea we take from the villages. Otherwise it would be very difficult to impose our own idea on them, you know. Then it never works, you know, it never*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

works«. Damit das Dorf zustimmt und die Projektidee übernimmt, muss die Hilfsorganisation über eine Autoritätsperson eingeführt werden und ein Angebot machen. Der Sarpanch »*knew the people from LEDeG, so they came here in this site and they were talking to him. And they proposed, like they would give windows and doors ... LEDeG has been saying that obviously we will help you with raw materials and all, but I'm hoping that even the villagers will kind of contribute ... They came here and want to build houses which maybe will be warmer especially in winter*«. Dabei bleibt die Zustimmung zur Idee der wärmegedämmten Solarhäuser eine unter Vorbehalt: Man wird auf die Fertigstellung der ersten Solarhäuser warten, um deren realen Nutzen einschätzen zu können. Mit der Zustimmung zur Projektidee ist also der Erfolg des Projekts noch nicht gesichert.

Zumindest zwei Vorgehensweisen sollen einen solchen praktischen Erfolg wahrscheinlich machen. Zum einen werden in die notwendigen Arbeiten lokale Kräfte eingebunden. LEDeG hat einen Schreiner aus dem Nachbardorf von Photoksar in Leh für den Bau dieser Solarhäuser ausgebildet und dieser rekrutiert in dem jeweiligen Dorf wiederum zwei Hilfskräfte, die ihm beim Bau zur Hand gehen. Zum zweiten wurden in der Region, zu der auch Photoksar gehört und in der andere Dörfer schon vorher in das Projekt der passiven Solarhäuser eingebunden waren, vier (Muster-)Häuser (unter anderem auch das des Schreiners) vollständig von LEDeG finanziert. Die Menschen in den Dörfern können sich so vom Nutzen der Häuser überzeugen. Für die weiteren Solarhäuser ist eine Selbstbeteiligung der Bewohner vorgesehen. Diese dürfte – da die Zielgruppe von LEDeG wirklich arme Familien sind – in der Bereitstellung lokaler Materialien oder Arbeitsleistungen bestehen.

Das Konzept der *passive solar houses* impliziert eine Veränderung der traditionellen Bauweise, die sich – trotz ganzjähriger Sonneneinstrahlung – den Schutz vor der Kälte eher durch dicke Mauern versprach. Das Konzept selbst verlangt neben großen Fenstern auf der Südseite das Implementieren von Dämm-Material in den Wänden. Es handelt sich um Veränderungen an der traditionellen Bausubstanz, nicht um deren Ersatz. Und dennoch verlangt auch ein solches Konzept, das von außen an die Dorfbewohner herangetragen wird – von einer zwar lokalen, aber dennoch mit Blick auf das Dorf von außen kommenden Organisation wie LEDeG, die selbst wiederum ein international formuliertes Konzept propagiert – eine erhöhte Überzeugungsarbeit. Gefordert ist nicht nur die Überzeugung von Autoritätspersonen im Dorf, die als Mittler und auch als Unterstützer bei Dorfversammlungen fungieren, auf denen das Konzept vorgestellt wird. Verlangt ist auch – trotz des Angebots einer weitgehenden Hilfe bei der Realisierung durch LEDeG – eine ›praktische Überzeugungsarbeit‹ durch den Bau solcher Häuser und die dokumentierte Zufriedenheit ihrer Bewohner. Alle diese Schritte sind notwendig,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht nur um die Projektidee zu verwirklichen, sondern vor allem auch, um eine von außen kommende Organisation und Idee zu autorisieren. Für diese Autorisierung würden Verweise auf wissenschaftliche Expertisen oder internationale Erfahrungen mit solchen Häusern niemals hinreichen.

4.3 Zwischen Tradition und Empowerment: Frauenorganisationen in Ladakh

In der Literatur, aber auch in Gesprächen wird die Stellung der Frau in Ladakh meist als respektiert und mitbestimmend dargestellt. Verweise auf den fehlenden Brautpreis, der Ladakh von den umliegenden Regionen unterscheidet, oder idealisierende Darstellungen der Stellung der Frau in der dörflichen Gemeinschaft zeigen das Geschlechterverhältnis eher als unproblematisches.[10] In einem solchen Bild verschwinden geschlechtsspezifische und durchaus hierarchische Funktionsverteilungen; in ihm spielt die lange Tradition der Vererbung des Landbesitzes ausschließlich an den ältesten Sohn keine Rolle. Und auch Unterschiede zwischen Stadt und Land, reich und arm oder Buddhisten und Muslimen werden hier nicht berücksichtigt. Dass es solche Unterschiede etwa in Form einer Hierarchie zwischen den Geschlechtern gibt, die zudem auch ihre spezifischen religiösen Ausprägungen haben, wird in der folgenden Analyse von Leitfadeninterviews deutlich werden, die mit Ane Angmo-le, der Präsidentin der (buddhistischen) Women's Alliance of Ladakh (WAL), mit Fatima, der Präsidentin des Ladakh Women's Centre (LWC), einer Sunni-Organisation und Angmo, der Sprecherin einer Selbsthilfegruppe in Basgo geführt wurden. In allen Interviews werden auf unterschiedliche Weisen Fragen der Selbständigkeit, der Ermächtigung von Frauen (etwa über ihr traditionelles Wissen, die Bedeutung ihrer sozialen Rolle oder über die Bildung) aufgerufen und in ein Verhältnis zur Position der Männer gesetzt.

Auch die Anregung zur Bildung spezifischer Frauenorganisationen kam von außen: So wurde die WAL 1991 auf Anregung von Helena Norberg-Hodge gegründet – in einer Zeit, in der nicht nur die infrastrukturellen Auswirkungen des Tourismus sichtbar wurden, sondern in der

10 Hier wäre erneut auf die Darstellung bei Norberg-Hodge (1991) zu verweisen, die nicht nur große internationale Resonanz gefunden hat, sondern die auch ihren Beitrag zu einem romantisierenden Selbstbild der Ladakhi geleistet hat. So wurde vor kurzem eine Übersetzung des Buches ins Hindi in Auftrag gegeben – nicht zuletzt auch mit dem Ziel, den Indern, die nun die größte touristische Besuchergruppe in Ladakh ausmachen, ein adäquates Bild von Ladakh zu vermitteln.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gleichzeitig die von der LBA initiierten Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen stattfanden, die zur Segregation der Religionsgemeinschaften und zur Etablierung des Hill Councils führten. Der Hinweis darauf, dass auch hier die Anregung von außen kam, soll an den Fokus dieses Kapitel erinnern: an die zu bearbeitende doppelte Problematik des Verhältnisses von internationaler Programmatik und lokaler Interpretation sowie des Verhältnisses der Organisation zu ihren Adressatinnen, zu jenen für die sie gleichzeitig zu sprechen beansprucht.

4.3.1 ›Die Women's Alliance of Ladakh‹ (WAL): Traditionelles Wissen als Ressource

Die Gründung der WAL wurde 1991 möglich, weil Helena Norberg-Hodge das Grundstück erwarb, auf dem die Organisation ihren Sitz etablieren sollte, und weil sie zugleich eine (finanzielle) Unterstützung durch die Regierung erreichte. »*All of them gave funds. With those funds they could make that building, this office. And they had many volunteers, ama-volunteers, women-volunteers, who volunteered for the office*«. Ein bedeutsames Ziel bestand damals darin, den Frauen auf den (auch entlegenen) Dörfern einerseits ein Gefühl für den Wert der traditionellen Kultur Ladakhs zu vermitteln und ihnen, deren Männer häufig schon im Tourismussektor arbeiteten, andererseits dadurch eine (finanzielle) Einnahmequelle zu sichern, dass sie Handarbeiten anfertigen, die dann in Leh durch die WAL an Touristen verkauft werden.[11] Diese Zielstellung bedingt eine Organisationsstruktur, die in den verschiedenen Dörfern vertreten sein muss. »*So, basically she is saying, that this is the headquarter, and they have branches in all these villages and they have – once every year they come and report out here. And even they themselves as the main branch, they go out there and visit these villages often. Every year once or twice they go*«. Dabei verteilen sich die 5.000 Mitglieder auf die unterschiedlichsten Regionen »*like Dahanu, Changtang, Zanskar, Nubra*«.

Bei der WAL handelt es sich um eine Organisation der Frauen, die vom Selbstverständnis her nicht religiös gebunden ist. So legt man etwa Wert auf eine Distanz zur LBA oder zur Ladakh Gonpa Association (LGA). »*She is saying, there is no collaboration with the LBA or LGA, there is*

11 Über viele Jahre wurde im Gebäude der WAL mehrmals wöchentlich der nach dem Buch von Norberg-Hodge gedrehte Film ›Ancient Futures‹ für Touristen mit anschließender Diskussionsrunde gezeigt. Vor einigen Jahren gab es dann Konflikte zwischen dem damaligen Vorstand der WAL und Norberg-Hodge, so dass diese sich aus Verantwortungspositionen zurückgezogen hat und einen ›Gaststatus‹ (»*she can still come and get involved and all*«) genießt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

no. Because we are independent WAL and not under the LBA as such ... So she is saying usually when there is a meeting they invite to come for anything, they usually don't come. And they do not invite the LBA also«. Die LBA hat ihren eigenen *women's wing*, aber auch und gerade hier gilt es, Distanz zu wahren: »*She says they do not like working under their wing because it becomes – it gets coloured as a Buddhist Women's Wing that way ... She does not like working under their authority as such*«. Die Eigenständigkeit der WAL wird so bestimmt über die Abgrenzung von der LBA, weil man sich nicht über die buddhistische Religion definieren will: Dies würde unweigerlich die Zuständigkeit der LBA auf den Plan rufen, da ja alle Buddhisten über 18 Jahre automatisch deren Mitglieder sind. Aber als Organisation will die WAL sich auch jenseits aller politischen Streitigkeiten und Angelegenheiten positionieren: »*We do not get into politics at all*«.

Trotz der religiösen Offenheit und politischen Neutralität aber ist die WAL weitgehend eine Organisation von buddhistischen Frauen. Obwohl man zunächst auch muslimische Frauen als Mitglieder hatte, zeigte sich bald, dass sie aufgrund religiöser Vorschriften und ihrer Abhängigkeit von den Ehemännern an entscheidenden Aktivitäten der WAL wie etwa dem Besuch der Dörfer nicht teilnehmen konnten. »*She says basically there is no restriction in religious divisions in the Alliance. Everyone is invited and, in fact, earlier they did have Muslim members. But the problems they face were, that these WAL-people they went to the villages, right ... So it becomes very inconvenient for these Muslim members to travel to those villages and have like restrictions on food. They cannot like really have food on their choice. And secondly she is saying that Muslim women mainly could not go for long durations, because their husband would not give them permission to be out of the house for too long*«. Neben Problemen mit religiös vorgeschriebenen Speisen oder der Einhaltung des Fastenmonats ist es also vor allem, die stärkere Abhängigkeit muslimischer Frauen von ihren Männern, die eine aktive Mitgliedschaft in der WAL fast unmöglich macht. Das ändert nichts an der grundsätzlichen Offenheit der WAL für Frauen anderer Religionen und als Organisation ist sie darum bemüht, auch mit den Organisationen der Muslime in einem guten Verhältnis zu stehen. »*And she said: ›We do not differentiate between Muslims and Buddhists as such‹. And she is saying: ›We try to avoid getting into politics all together‹*«. Man bemüht sich auch darum, mit den muslimischen Frauenorganisationen in Kontakt zu kommen oder geht zu Veranstaltungen der muslimischen Organisationen.

Obwohl sie mit vielen Organisationen kooperiert und finanzielle Unterstützung erfährt, legt die WAL Wert darauf, dass ihre Zielvorstellungen und Initiativen auf eigenen Erfahrungen beruhen. Man rekurriert auf ein traditionelles Wissen von Frauen in den Dörfern, das nicht auf der

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schulbildung beruht, und man betont hier eine Verbindung der Aktivistinnen der WAL mit den Frauen, die heute noch auf entlegenen Dörfern leben, weil man über eine gemeinsame kulturelle Erfahrung verfügt. »*If we talk about the purpose of this alliance it is basically, that the women from Leh-Gangla, Leh Town till Skara were mainly farmers. So they don't have much education. And very few are educated even till today. Then she said, they have the knowledge of culture, cultural knowledge, traditional knowledge related to agriculture, cattle, farming and all. So their purpose is to use that knowledge for the benefit of the women*«. Das Insistieren auf einer gemeinsamen Erfahrungsgrundlage beinhaltet auch, dass die Projektideen, die im Rahmen der WAL verfolgt werden, als eigene proklamiert werden: Weil man mit den Adressatinnen dieser Projekte über den gleichen Erfahrungshintergrund verfügt, kann man auch sagen, was für diese wichtig ist. »*So I said, how did you get the idea? Did someone give you the idea? She said: ›No, it was my own idea because I have been a farmer who – I kept to sell vegetables. I've been since childhood doing all this work only. So this is like something I could relate to‹. And at the same time she was worried about how – They won't get good seeds for vegetation ... So she thought it is a good idea to collect good quality seeds from different people ... So they would collect seeds and they keep it out here ... They even go outside Ladakh*«. Um die Finanzierung dieser anzulegenden Samenbank zu gewährleisten, sind Vertreterinnen der WAL nach Delhi gefahren, um sich mit Vandana Shiva (»*She is an eco-feminist*«) von der Organisation Navdanya zu treffen. Mit dem bewilligten monatlichen Zuschuss für mehrere Jahre wurden Pflanzensamen gekauft, die dann mit einem Nachlass von 60 % an Frauen weiterverkauft werden.

Auch eine weitere Initiative, den Kampf gegen die Verschmutzung der Bäche und Bewässerungskanäle sowie für ein Verbot von Plastiktüten und -verpackungen, die sich dann in den Bächen wiederfinden, wird als eigene reklamiert und mit den dörflichen Lebensbedingungen begründet. »*Then she said: I want to talk about the ban on polythenes that we have got in 1996. So basically polythenes clogged rivers and streams. And since most of the members of WAL were mothers who were into farming, so it is very bad for them as the plastic was clogging the rivers and streams. And it was humpering the irrigation process ... So they got together and requested shopkeepers and authorities, everyone to stop the usage of polythenes*«. Auch wenn man die Plastikverpackungen vieler, von außen eingeführter Produkte nicht verhindern kann, so war die Aktion doch erfolgreich: Plastiktüten sind aus den Geschäften verschwunden und es finden Reinigungsaktionen der Bäche statt. Auch auf den Dörfern, auf denen man eigentlich eine Sensibilität gegenüber dieser Problematik erwarten könnte, da sie direkt betroffen sind, werden von der WAL Aufklärungskampagnen gestartet: »*And in the villages, mainly*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

they focus on the steady awareness on cleaness, like they try to keep the rivers and streams clean because villagers still drink waters straight from the streams or from rivers«.

Als die Gefahr von HIV-Infektionen in Ladakh bekannt wurde, war dies ebenfalls ein Anlass für eine Aufklärungskampagne der WAL. »*Then they started talking about HIV like for example. She is saing, it's a new theme that came to Ladakh and they got really worried and they even cried when they got to know that such an illness has come to Ladakh. So they got worried and they decided to spread awareness about it. So she said. We do not have funds*«. Man wendet sich an lokale Organisationen wie die Truck Union und die Taxi Union, um eine finanzielle Unterstützung zu erhalten, die eine Aufklärung auf den Dörfern, aber auch unter indischen Saisonarbeitern möglich machen sollte.

Alle drei genannten Initiativen gehen auf lokale Probleme zurück, die mit der Veränderung der Landwirtschaft oder mit Auswirkungen zu tun haben, die durch steigende Besucherzahlen nach Ladakh verursacht werden. Die WAL wird dabei so dargestellt, dass sie diese Probleme wahrnimmt und auf sie reagiert. Erst dann – gleichsam in einem zweiten Schritt – werden Finanzierungsmöglichkeiten gesucht. Es sind also nicht die von außen vorgegebenen Programme und die mit ihnen versprochenen Finanzierungsmöglichkeiten, die die Aktivitäten der WAL veranlassen. Umgekehrt ist es das Erfahrungswissen der Vertreterinnen der WAL, von dem her Verbesserungen anvisiert und Gefahren erkannt werden. Von daher beschränkt sich der Kreis der Initiativen auch auf die Schwierigkeiten von Frauen und Müttern aus dem ländlichen Raum. Das lässt zugleich vermuten, dass die Adressatinnen der WAL die von dieser erkannten Probleme und Lösungsperspektiven aufgrund des gemeinsamen Erfahrungswissens gleichfalls erkennen und bearbeiten werden.

Zugleich ist aber auch nicht zu übersehen, dass sich das praktische Wissen in der Landwirtschaft verändert hat. Man benutzt chemische Dünger und verlässt die traditionellen Formen der Landwirtschaft. Das praktische Wissen entwickelt sich damit in eine Richtung, in der alte Wissensinhalte verloren zu gehen drohen und gleichzeitig nicht zuletzt auch gesundheitliche Folgen zu befürchten sind. An dieser Stelle gliedert sich die Aufklärungsarbeit der WAL in die Initiativen von LEDeG und anderer NGOs ein. »*LEHO also comes, Amchi Sabha and the Ladakh Ecological Development thing. They come and they come also and explain to them how chemicals should not be used. And eating food that comes out of the use of chemical fertilizers is like eating poison*«. Vertreterinnen der WAL gingen zu Schulungen dieser Organisationen, die sie auf ihre dörfliche Aufklärungsarbeit vorbereiten sollten. »*What they do in the villages is like they spread awareness about culture, about organic farming, the misuse – They talk about how chemicals should not be used as manure. Chemical fertilizers should not be used. She said, in*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

the villages it is better. There they have cattle. So they have good manure. They do not need to use chemical fertilizer as such. So they use natural manure«. Auf den Dörfern, auf denen ja nach wie vor Vieh gehalten wird, scheint daher der Einsatz chemischer Düngung schlicht überflüssig zu sein. Die Rückkehr zu einer organischen Landwirtschaft liegt nahe. Dabei ist auffallend, dass das Problem, mit dem LEDeG zu kämpfen hatte, an dieser Stelle keine Erwähnung findet: die überlegene ökonomische Effizienz chemischer gegenüber traditionellen Düngemitteln, die in einer nun marktorientierten Landwirtschaft zum entscheidenden Kriterium wird. Auch wenn man die Vorteile der organischen Landwirtschaft einsehen mag, so besteht doch deren entscheidender Nachteil in einer zu geringen Produktivität. Genau diese Veränderung von der Subsistenzwirtschaft zur Marktorientierung – und damit auch eine Veränderung im praktischen Wissen und in der Orientierung der Bäuerinnen wird hier ausgespart. Es scheint eher eine ununterbrochene Tradition des praktischen Wissens zu geben, die auch in diesem Fall durch äußere Einflüsse bedroht zu sein scheint, wogegen man aber (anknüpfend an das traditionelle Wissen) durchaus mit Aussicht auf Erfolg vorgehen kann.

Das Setzen auf das traditionelle Wissen als kulturelle Ressource impliziert immer schon, dass dieses Wissen noch vorhanden ist: Es mag zwar bedroht sein durch neue Entwicklungen oder durch den Schulbesuch der Kinder. Deshalb kommt es darauf an, diesem traditionellen Wissen als Ausdruck der Kultur seinen Wert zu geben, es als ein wertvolles Erbe aufzurufen und die Mütter als wichtige Vermittlungsinstanz zu begreifen. Die In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes durch die WAL steht aber zugleich auch dafür, dass ohne ihre Aktivitäten der Wert der traditionellen Lebensweise nicht mehr begriffen werden und daher verloren gehen könnte. »*I asked her what she thinks is Ladakhi culture. She said: ›At first food‹. So she is saying, we should say ›no‹ to packaged food and have like natural food. Like the normal food. And she is saying: ›Secondly is dress‹. So she is saying, obviously it's not dessing the Ladakhi way, wearing the perak and the bok and all that, on a daily basis. But at least during fesivals they should wear it. And at least she is saying: ›We go to the villages to teach the children, you know, doing household chos, and doing the traditional sort of labour is also education. It's no just about learning the ABC or 123, but it's also to learn how traditional household chos were, like maybe dealing with the cattle or working on a farm‹. And she is saying: ›It's the mother who will actually basically, who has the power to transmit culture‹. ... So she is saying: ›We teach the mothers to teach children not just modern education but also the cultural education and like spread culture among the children as well‹*«. Wo das Normale, das Alltägliche zum Gegenstand einer Aufklärung wird, die seinen Wert und seine Bedeutung hervorhebt, und die gleichzeitig dafür

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wirbt, es neben der Schulbildung als zweite Form der Erziehung zu verstehen, an der letztlich der Fortbestand der Kultur hängt, da ist das kulturell Selbstverständliche längst nicht mehr selbstverständlich. Das den Müttern vermittelte Erziehungsziel besteht daher nicht mehr nur darin, die Kinder in überkommene Arbeitsweisen einzubinden, sondern ihnen gleichzeitig den Wert dieser Arbeitsweisen für die Tradierung der Ladakhi-Identität deutlich zu machen.

In den von der WAL angebotenen Näh- und Handarbeitskursen wird allerdings auch deutlich, dass es neben der Traditionswahrung ebenfalls um die Generierung eines Einkommens für die beteiligten Frauen geht. »*They mainly stich Ladakhi clothes and all that which outsiders buy ... I asked her whether it's for a cultural preservation and she's saying it's more about income generation*«. Das Angebot der WAL besteht in einem dreimonatigen Kurs, in dem traditionelle Techniken des Webens und Strickens von einer einheimischen Lehrerin vermittelt werden – Techniken, die man zur Fertigung von Kleidungsstücken braucht. »*Many villagers are coming. They announce it through the radio. Mainly villagers who participate in that. She is saying, those who do participate in these trainings, what they have been given is about 1000 Rupees, but since last year they started complaining that it is too less, so they started giving 1500*«. Für 1.000 bzw 1.500 Rupien (14 bis 20 €) erhalten 20–25 Frauen einen solchen Kurs mit einem Abschlusszertifikat. Auch für diese Initiative hat die WAL einheimische und touristische Sponsoren gewonnen. Die Frauen kehren dann mit den neu gewonnenen bzw. verbesserten traditionellen Techniken in ihre Dörfer zurück und fertigen beispielsweise Stofftaschen, die dann mit dem Siegel der WAL versehen und in deren Geschäft verkauft werden. »*Then they also bring women from the villages to stick bags, cloth bags ... And then they put the stamp of WAL on it. And then they sell it ... She said, they keep 10 Rupees out of 100. The rest goes to the village*«.

Die Kurse, an denen auch arme oder verwitwete Frauen aus dem Großraum Leh teilnehmen, die überhaupt auf ein Einkommen und eine mögliche Anstellung angewiesen sind, verweisen auf den Eintritt der Dörfer in die marktorientierte Wirtschaft. Dieser aber wird so aufgerufen, als ob es sich dabei nur um eine zusätzliche Einnahmequelle zur ansonsten nach wie vor funktionierenden traditionellen Landwirtschaft handeln würde. Vermittelt werden traditionelle Techniken, mit denen marktgängige Produkte hergestellt werden. Inwieweit ein über den Verkauf dieser Produkte generiertes Zusatzeinkommen bei der Bewältigung der finanziellen Probleme in der dörflichen Landwirtschaft (Beschäftigung von Saisonarbeitern, Bezahlung von Hilfeleistungen durch andere Dorfbewohner) überhaupt eine nennenswerte Rolle spielen kann, muss offen bleiben, wenn man die Marktorientierung der Landwirtschaft Ladakhs selbst nicht in den Blick nimmt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eine andere Initiative, in der es nicht nur um die Bewahrung der kulturellen Traditionen, sondern durchaus auch um eine Stärkung der Frauenrolle im Dorf selbst geht, besteht darin, Frauen zu ermutigen, selbst verantwortliche Positionen in den Dörfern zu übernehmen. »*So she says: ›We focus on women's education and how they should be included in Panchayats and like as Sarpanchs, you know‹. So she says: ›Earlier women were not allowed in certain fields.‹ So with their efforts they try to bring women to this forefront and they say, even women should be elected to the panchayat for example. She says ›Every village has a WAL now. Earlier women weren't part of the goba-system. There were no women gobas.‹ Now like they help in getting gobas also elected by the women folk*«. Dass Frauen nun sprechberechtigte Mitglieder im Panchayat (dem gewählten Dorfrat) oder gar dessen Vorsitzende (Sarpanch) sein können, dass sie die Funktion eines Goba, des traditionellen Dorfoberhaupts einnehmen können, sind wichtige Veränderungen. Aber auch sie werden nicht mit der geänderten Situation in den Dörfern in Verbindung gebracht: Dörfer, in denen die Männer meist zumindest während der touristischen Saison abwesend sind, in denen die Übernahme von Gemeinschaftsaufgaben angesichts einer nicht mehr auf traditionelle Weise funktionierenden Gemeinschaft weniger attraktiv erscheinen. Das muss den Einsatz der WAL für eine Übernahme von politischer Verantwortung durch Frauen auf der dörflichen Ebene nicht schmälern. Aber zugleich fehlt auch an dieser Stelle die Berücksichtigung konkreter Veränderungen der Lebenssituation auf den Dörfern – Veränderungen, die nicht zuletzt das Entstehen einer Organisation wie der Women's Alliance of Ladakh erforderlich gemacht haben. Ausgeblendet wird auf diese Weise die Frage nach dem zu bewahrenden kulturellen Erbe: danach, inwieweit dieses überhaupt noch in der adressierten Form vorhanden ist – und damit letztlich auch die Frage danach, ob die Gefährdungen der traditionellen Lebensweise nur in bedrohlichen, aber noch aufzuhaltenden Außeneinflüssen gesehen werden können oder ob man nicht eher davon ausgehen muss, dass sich das Leben auf dem Dorf längst schon verändert hat.

4.3.2 ›Ladakh Women's Centre‹ (LWC): Die Nutzung gewährter Freiräume

Das LWC ist eine sunnitische Frauenorganisation, die ihre Aufgabenstellung in sozialen Bereichen und in Aufklärungskampagnen sieht. Sie entstand 2001 auf Initiative sunnitischer Frauen, die feststellten, dass es zwar im buddhistischen Bereich mit der WAL eine eigenständige Organisation und verschiedene Selbsthilfegruppen von Frauen gab, dass ähnliche Initiativen aber im muslimischen Bereich fehlten. Für muslimische

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

in diesem Fall sunnitische Frauen ist nun die Gründung einer solchen Organisation nur möglich unter dem Dach und mit der Zustimmung der (männlichen) Anjuman. »*Basically now what happened is: there were different self-help-groups and women associations, but we Muslim women don't have any. So some women, some Muslim women came up with the idea, and they went to the Anjuman, and they said we think we should also ... and the Anjuman gave the permission. And she is adding that as a Muslim woman, that we cannot start organisations without the approval of the men, Anjuman*«. Auch Kooperationen mit anderen Organisationen wie etwa der Armee im Rahmen eines Schulprojekts bedürfen der Genehmigung der Anjuman. »*She is saying: ›As Muslim women we need to work within the boundaries of religious principles‹. So even when they were integrated within the army for the Saad Parhabna Project, they had to seek the permission of the Anjuman and ask them if it is okay for them ... So they were giving permission, but she is saying, that she was insisting on the fact, Muslim women need to ask that*«. Dass das LWC nur unter dem Dach und mit Erlaubnis der sunnitischen Anjuman entstehen kann, dass die Organisation in Kooperationen außerhalb der sunnitischen Gemeinschaft nur mit Erlaubnis der Anjuman eintreten kann, dies wird nicht als problematisch wahrgenommen, sondern als mit den religiösen Prinzipien in Übereinstimmung stehend bekräftigt. Als Organisation innerhalb der Anjuman verfügt das LWC auch nicht über eigene Mittel. Für ihre Programme, die sich auf Benachteiligte richten, ist sie darauf angewiesen, bei den reichen Familien um Geld zu bitten. »*First they basically, they don't have funds of their own. So how they help in education, health and for widows? They help widows as well and the poorest of the poor, like those who cannot afford education or any health check-ups. So they assist those people in getting money from people who have the money. So they go to the richer people, they go to the rich people and then they ask for money, for assistance for those poor people*«.

Im Unterschied zur WAL, die sich als sowohl von politischen wie auch religiösen Fraktionen unabhängige Organisation verstand, scheint sich das LWC selbst als eine durch die Religion bestimmte Gruppierung sunnitischer Frauen zu verstehen, die damit zugleich die eigene Abhängigkeit von der männlich besetzten Anjuman akzeptieren. Die Vertreterinnen des LWC scheinen sich also in den Grenzen eines traditionellen muslimischen Frauenbildes zu bewegen. Eine solche Einschätzung übersieht allerdings den Charakter einer keineswegs selbstverständlichen Initiative zur Gründung dieses LWC – einer Initiative, die so bis dahin von (auf den häuslichen Bereich fokussierten) Frauen nicht erwartet werden konnte. Insofern ist die Genehmigung dieser Organisation durch die Anjuman auch nicht einfach als eine bloße Selbstverständlichkeit zu betrachten. So ist es etwa eine gängige Auffassung, dass die Erziehung und

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schulbildung von muslimischen Mädchen nicht bedeutsam sei, weil dies – und damit eine Gleichberechtigung der Mädchen in diesem Bereich – vom Koran nicht vorgesehen sei. Eine Initiative, die sich die Förderung der Schulbildung von Mädchen zum Ziel gesetzt hat, ist also eine, die religiös durch eine Zurückweisung einer solchen Koraninterpretation erfolgen muss. »*She said, the centre started as an initiative for the Muslim women because what happened was that Muslim women are lacking behind. And she says, that they are lacking behind because the parents of the women, they did not understand the Koran really. So what I believe is, she is thinking, that the newer generation understand the Koran in a purer sense. They know that education is not deniable to women. It is equally a right of the women as well. So this is to bring the women shoulder to shoulder with the men in terms of education and otherwise also. So their main focus was to bring that change*«. Die Entscheidung der Anjuman, das LWC als Frauenorganisation mit dieser Programmatik zuzulassen, muss daher als eine Positionsnahme verstanden werden, die nicht einfach von allen Mitgliedern der Sunni-Gemeinschaft geteilt werden dürfte. Dies müssen die Vertreterinnen des LWC vor allem dort erfahren, wo sie in einem öffentlichen Raum tätig werden und wo sie dort mit anderen Organisationen kooperieren, zu denen Männer gehören. So besteht das schon erwähnte Saad Parhabna Projekt darin, mit Unterstützung der Armee für den Besuch der von dieser betriebenen Schulen zu werben, die öffentlich und religionsunabhängig sind. Aber gerade in Gebieten, die von Muslimen bewohnt werden, gibt es das Problem, dass die Eltern ihre Kinder, besonders aber die Mädchen, nicht zur Schule schicken. Das Programm zielt darauf, die Eltern für einen solchen Schulbesuch ihrer Töchter zu sensibilisieren. Genau an dieser Stelle geht es um die Korrektur eines traditionellen Frauenbildes, das aus Sicht der Eltern letztlich durch ihre Auffassung des Koran gestützt wird. »*She says, when she was working on the Saad Parhabna, the programm with the army and the Anjuman, they went with the permission of the Anjuman, like you could say they have a religious sanction to it, what still happened is, on many places people talk bad about them. Like saying: ›Oh, they are working with army men. This is not right, this is wrong‹. And at certain places they were even stoned. People threw stones on them*«. Auch die generelle Genehmigung des LWC und die spezielle Erlaubnis für konkrete Projekte verhindern also nicht, dass die konkreten Aktivitäten der Frauen vor Ort auf eine starke Ablehnung stoßen können – eine Ablehnung, die diese Aktivitäten als nicht mit dem Koran vereinbar wahrnimmt und bereit ist, auch aggressiv dagegen vorzugehen. Die Ablehnung richtet sich dabei nicht nur gegen die Aktivistinnen des LWC, die ihre Position als muslimische Frau zu überschreiten scheinen; sie richtet sich auch dagegen, dass die Mädchen außerhalb des häuslichen Bereichs ausgebildet werden sollen. Dabei scheint es sich um eine

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

grundsätzliche Frage zu handeln, denn die Bedenken richten sich nicht nur gegen eine Schulausbildung, sondern selbst gegen Zentren, in denen muslimische Frauen und Mädchen praktisches Wissen – etwa zur Haushaltsführung – erwerben sollen. »*So they had vocational training centres as well where Muslim women came. So people started saying: ›Oh they take Muslim women out of the house and to open spaces, and they gonna spoil the girls‹. I mean, this is not right, they say, this is not what Muslim girls should be doing*«.

Solche Konflikte verweisen darauf, dass die Funktion, die das LWC im Rahmen der Anjuman wahrnimmt, selbst sensibel bleibt, weil mit ihr zugleich die Rolle der Frau im sunnitischen Islam bestimmt wird. Einerseits bedeutet schon die Erlaubnis zur Gründung des LWC für viele Muslime eine problematische Veränderung der Stellung von Frauen auch dann, wenn dessen Aktivitäten durch die Anjuman kontrolliert werden. Andererseits beinhalten die Erlaubnis und Kontrolle des LWC immer auch die Möglichkeit für die Frauen, einen eigenständigen Bereich zu entwickeln, die Grenzen des in diesem Rahmen Möglichen auszuloten. Wenn einmal ihre Aktivitäten als sinnvoll akzeptiert sind, dann ist damit zugleich auch die Möglichkeit verbunden, Initiativen und Kooperationsperspektiven zu entfalten, die (bei Genehmigung durch die Anjuman) genau diese Eigenständigkeit dokumentieren.

Einmal etabliert und durch die Anjuman akzeptiert, erhält das LWC auch eine eigene organisatorische Struktur mit einer gewählten Führungsebene, dem *executive body*. Die damit einhergehende organisatorische Unabhängigkeit des LWC zeigt sich dann nicht zuletzt darin, dass ihre Leitung entscheidet, ob und wann eine Initiative der Genehmigung durch die Anjuman bedarf. Bei einer solchen Entscheidung spielen sowohl die das Geschlechterverhältnis betreffenden Prinzipien des Islam eine Rolle wie auch die diplomatische Einschätzung der wahrscheinlichen oder unwahrscheinlichen Akzeptanz des Vorhabens durch die Sunni-Gemeinde. »*She is saying, not all projects need the permission, so the executive body decides which projects need a permission of the Anjuman ... when it requires interaction with, say the army, which is an outside body, not a local body. Then they go to seek the permission of the Anjuman, because they need better judgement on that from the Anjuman. Otherwise it's usually the executive body who decides which projects need to be taken*«. Mit der Gründung des LWC geht einher, dass ein bestimmter Tätigkeitsbereich (karitative Hilfen, die Unterstützung der Ausbildung von Mädchen, die Beschäftigung mit den spezifischen Problemen von Frauen und deren Interessenvertretung) als herausgehobenes Gegenstandsfeld ausgewiesen wurde. Probleme, die in diesem Bereich auftreten, haben einerseits eine Spezifik, die mit der muslimischen Tradition und ihrer Auffassung des Geschlechterverhältnisses zu tun haben; andererseits aber handelt es sich nicht zuletzt auch um Fragestellungen,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die die Rolle und die soziale Stellung von Frauen im Allgemeinen betreffen. Von daher liegen Kooperationen und der Erfahrungsaustausch mit anderen Frauenorganisationen nahe, die häufig zumindest geographisch den Zuständigkeitsbereich der eigenen Anjuman überschreiten und schon von daher eine Betonung der eigenen Selbständigkeit implizieren. »*She is saying, they totally cooperate with local organisations and institutions, but they also cooperate with different NGOs in Delhi, Jammu and Srinagar ... She is saying, these organisations were, they take up issues on women, for example in Kashmir it has to do with violence against women*«. Vertreterinnen des LWC werden zu Konferenzen außerhalb Ladakhs eingeladen, auf denen spezifische Probleme von Frauen verhandelt werden. Frauenorganisationen werden zudem häufig von politischen Entscheidungsträgern eingeladen und um ihre Sichtweise gebeten. »*She is saying, basically people come from the national political leaders or anything, like anyone from outside also, they usually invite the women, women wings, Ama-tsokpas for giving their views on the issue*«. Politiker, auch Lokalpolitiker wenden sich auch an die Frauenorganisationen, wenn es darum geht, Aufklärungskampagnen bis in die Familien hineinzutragen. »*And now she is saying, regarding health the DC (District Commissioner) or the council and different organisations, like whenever they are taking up any initiative, like drug-abuse, Polio, Aids or anything, then they call upon the women to spray the awareness amongst the local bodies. So they usually go from door to door campaigning about these – spreading the awareness about these issues. An important point is, that these organisations like the DC or the Councillor Office, they feel that women can do much better in spreading this awareness*«. Ein eigenes Terrain als Arbeitsfeld, für das die Frauenorganisation zuständig ist, Kooperationen mit anderen NGOs auch außerhalb Ladakhs, Ansprechpartner für die politische Entscheidungsebene zu sein, die nicht nur auf die Perspektive der Frauen Wert legt, sondern diese auch mit einer Aufklärungsarbeit betraut, die man vor allem ihnen und nicht den Männern zutraut – das sind Gesichtspunkte und praktische Erfahrungen, aus denen sich eine Perspektive entwickeln lässt, die die Eigenständigkeit des LWC betont.

Die Betonung dieser Eigenständigkeit beruht dabei auf der einen Seite auf der eigenen Kompetenz, dem eigenen Engagement und der Zuständigkeit für Bereiche, in denen Männer eher versagen oder ein zu geringes Engagement zeigen. »*She is saying men, when they take that issue, when they take up a responsability, they do not fullfil it with full dedication, but if a woman takes up an issue she puts in her whole into it, like she dedicates herself and does better – much more responsible than the man. The man may not be able to complete the responsability or the duty, but women when they take up a responsability they do it till the end*«. Wenn es um die Bewältigung sozialer Probleme (wie den

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schulbesuch der Kinder, die Aufklärung über Gesundheitsgefahren o.ä.) und die Übernahme einer entsprechenden Verantwortung geht, dann ist es besser, das dazu notwendige Engagement in die Hände von Frauen zu legen. Neben dieser selbstbewussten Betonung der Bedeutung von Frauen für die Bewältigung auch öffentlicher Aufgaben – also innerhalb jenes Bereiches, der von muslimischer Seite traditionell eher den Männern zugeschrieben wird – zeigt sich die reklamierte Eigenständigkeit auf der anderen Seite auch im Verhältnis zur Anjuman. »*So she is saying: ›We do not come under the Anjuman, so Anjuman does not dictate us what we should do and what we should not. But what happens is, that we as an independent organisation, we take up issues which had become very common, like drug-abuse.‹ She spokes of rape cases and also she is saying, that they also work to get the right of the women. So women have certain rights and try to get those to be established in the society*«. So wendet man sich etwa gegen das Recht eines muslimischen Mannes, sich einfach durch die bloße Kundgabe seines Willens von seiner Frau scheiden zu lassen. Bei aller Betonung der Eigenständigkeit des LWC geht es allerdings nicht um eine Lossagung von der Autorität der Anjuman. »*But as Muslim women, a Muslim viewpoint, they feel the need to not let the main Anjuman-body feel side-lined, or their authority being side-lined. So whenever they feel an issue that they take up may anger, or may hamper in the power of the Anjuman, then they ask the Anjuman*«.

Während die Initiativen der WAL von kulturellen Ressourcen ausgingen, über die Frauen im Gefüge der traditionellen Landwirtschaft bis heute verfügen, und versuchen, diese als kulturelles Erbe zu stärken und mit zusätzlichen Einkommensmöglichkeiten zu versehen, lässt sich für die Aktivitäten des LWC eine andere Ausgangsposition konstatieren. Hier geht es nicht um die Bewahrung und Stärkung der traditionellen Rolle der Frau im sunnitischen Islam, sondern um deren Veränderung. Frauen sollen sich um ihre Angelegenheiten auch im öffentlichen Bereich kümmern können; sie sollen – im Rahmen der religiös vorgegebenen Prinzipien – eine Gleichberechtigung mit den Männern erfahren, für die ein gleicher Zugang zur Schulbildung die entscheidende Voraussetzung darstellt. Im Rahmen eines religiös definierten Selbstverständnisses, in dem das Verhältnis von Frauen und Männern nicht als symmetrisches bestimmt ist, gilt es, die Grenzen dieses Rahmens zu verschieben, ohne sich dabei den Vorwurf zuzuziehen, diesen vom Koran vorgeschriebenen Rahmen zu verlassen. Dass dies nicht immer einfach ist, wurde schon gezeigt. Aber auch aus der Perspektive muslimischer Frauen ist das öffentliche Engagement nicht gefordert, sondern zugleich ambivalent. Denn gegenüber den Männern, die öffentliche Funktionen wahrnehmen, Partei ergreifen müssen, sich diplomatisch verhalten müssen und so einem System aus Zwängen unterliegen, war die traditionelle Sphäre der Frau ein Raum der Freiheit. »*All the members are housewives, first of*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

all. Then she is saying another point, like the difference between men's and women's sense of responsability is, that men are usually either officers or politicians or they are aligned to some fraction. So they obviously have to work within that boundary ... And at the same time men usually have more responsability, so they usually have to pay attention to a lot of things. But they as women who are housewives and who stay within their household usually, normally or generally, they don't have to be diplomatic. They do not have to be scared of facing action or reaction from a political fraction. They have the space to work independently. Without others pressure«. Wenn sich die so geschützten Hausfrauen allerdings als LWC in der Öffentlichkeit artikulieren und Initiativen ergreifen, dann verlassen sie den häuslichen Bereich und unterliegen den gleichen diplomatischen Kodes wie die Männer. Und dies gilt auch dann, wenn sie sich nicht auf dem gleichen Terrain bewegen, sondern in einem Bereich, in dem sie nur im Namen der sunnitischen Frauen zu sprechen beanspruchen.

Und es ist ja gerade dieser öffentliche Raum, den sie für die Frauen erstreiten wollen – ein Raum, der sich durch die Bildung der Mädchen öffnen soll, die nicht nur durch den kulturellen Wandel gefordert, sondern auch von einer adäquaten Lesart des Koran erlaubt ist. »*So she means, Muslim women need exposure. She is saying, Muslim women are lacking behind the Buddhist counterparts because of the misunderstanding of the religious text, the Sharia. That is the religious law, the Muslim law. They do not understand the real meaning of it and they lack behind in the society because of the misunderstanding that they have, the wrong judgements that they have. So basically what they wanted to do is, they wanted to bring forward, to uplift these Muslim women and expose them to the new realities of life, and bring them out of the shadows of a wrong understanding of the Koran or the Sharia*«. Dabei liegt die Benachteiligung der muslimischen Frauen und Mädchen vor allem darin, dass sie über keine Bildung verfügen. Gegenüber den Frauen und Mädchen der Buddhisten sind sie an das Haus als ihren Freiraum gebunden und man betrachtet Versuche, sie in Schulen zu schicken oder gar ihnen eine berufliche Karriere zu eröffnen, als nicht mit dem Islam vereinbar. Aber in der gegenwärtigen Generation gibt es hier Veränderungen: Der Schulbesuch von muslimischen Mädchen scheint sich durchzusetzen, was zugleich einem zentralen Programmpunkt des LWC entspricht. »*Because they want the women to walk shoulder to shoulder with the men. So they need education for that*«.

Nun besteht die Zielgruppe des LWC in armen Familien. Zu ihrer Unterstützung und damit auch für die Förderung des Schulbesuchs ihrer Mädchen, gerade auch für einen weiterführenden Schulbesuch außerhalb Ladakhs, versucht das LWC, Spenden aus reichen Familien zu erhalten. Eine solche Spendenakquise erfolgt nun nicht aus der Position

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer armen Familie heraus, sondern für diese Familien im Namen einer Frauenorganisation, deren Mitglieder selbst auf diese Spenden nicht angewiesen sind. Zwar sind auch sie Hausfrauen, aber aufgrund ihres Programms treten sie für eine weitgehende Gleichberechtigung von Frauen und Mädchen ein, die selbst wiederum möglicherweise von ihren Adressaten, den armen Familien, nicht geteilt wird. Diese müssen schließlich davon überzeugt werden, dass sie ihre Mädchen zur Schule schicken – oder gar auf weiterführende Schulen außerhalb Ladakhs. Das Motiv der Hilfe verdeckt eher diese Schwierigkeit, die darin besteht, die Familien als Adressaten der Hilfe erst davon zu überzeugen, dass sie überhaupt Hilfe brauchen. Mit ihm wird ebenso die Frage des Verhältnisses von Reichen und Armen, von gebildeten Frauen und ungebildeten Adressaten bzw. Adressatinnen mit Blick auf eine für die sunnitischen Muslime im Verhältnis zu den Buddhisten gegebene Einheit zumindest in den Hintergrund gedrängt.

Auf eine unproblematische oder entproblematisierende Weise behandelt wird auch das Verhältnis der modernen Forderung nach der Gleichberechtigung von Frauen mit den Lehren des Islam: Wenn man diese richtig verstehe, dann sei diese Einheit der Gleichheitsforderung mit den ›wahren‹ Glaubensgrundsätzen gegeben. Man könnte sich aber auch vorstellen, dass die Möglichkeit einer solchen Einheit selbst graduell zu verstehen wäre. So könnte man etwa annehmen, dass – wie auch immer – diese Gleichberechtigung die verschiedenen Territorien von männlichen und weiblichen Angelegenheiten zwar von der Differenz von Haus und Öffentlichkeit auf verschiedene Bereiche des öffentlichen Raums verlagern, aber intakt lassen würde. Man könnte die Gleichheitsforderung aber auch radikaler verstehen derart, dass der Unterschied zwischen Männern und Frauen in der Öffentlichkeit aufgehoben wird. Beide Hinsichten betreffen das Verhältnis einer allgemein erhobenen Forderung und ihrer Passung mit einer partikularen Religion, deren Grundsätze akzeptiert werden. So wird beispielsweise als Problem wahrgenommen, dass muslimische Frauen nicht politische Ämter übernehmen, was bisher eine Domäne der Männer (mit den erwähnten Einschränkungen ihrer Artikulationsfreiheit) ist. Der Grund dafür wird in einem fehlenden Selbstvertrauen von Frauen gesehen: Selbst wenn es Frauen geben sollte, die solche Ämter anstreben, so würden sie von anderen Frauen nicht in ausreichendem Maß unterstützt. »*The girls have not a confidence to come out. So she is saying, if someone like me, who gets educated, would also want to be a political leader, she needs like ten more people, girls to backing her up. So that backing is lacking, is not there. So again, they are again not come out to back up*«. Da die politische Karriere einer muslimischen Frau von muslimischen Männern nicht unterstützt wird, braucht sie die Unterstützung von Frauen, die sie aber ebenfalls nicht erhält, da diese sich entweder nicht hervorwagen oder eine politische

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Karriere für Frauen als unislamisch wahrnehmen. Zugleich aber wird auf nationalen und internationalen Konferenzen muslimischer Frauen, an denen Vertreterinnen des LWC teilnehmen, eine politische Vertretung gefordert. Und es scheint in Ladakh einen Weg zu geben, die fehlende Unterstützung durch die muslimischen Frauen zu umgehen und dennoch eine politische Vertretung zu erreichen. Dieser Weg besteht darin, dass einer der vier Sitze für die zu ernennenden (und nicht in politischen Wahlen zu bestimmenden) Vertreter von Minderheiten im Hill Council für Frauen reserviert ist. Dieser Sitz aber wird bisher von einer buddhistischen Vertreterin besetzt und es sollte die Möglichkeit geschaffen werden, dass dieser Sitz auch einmal von einer Muslima beansprucht werden kann. »*She is telling us again, that what's need to be done is that there should be a seat for a Muslim woman. Actually there is a nominated seat for a woman in the Council. But it always is a Buddhist woman who gets nominated for that seat. She believes it should alternately be given to a Muslim woman as well and she feels, what the women should be doing now is coming out and asking for that seat*«. Doch selbst für die Unterstützung des Anspruchs des LWC, abwechselnd mit buddhistischen Frauen den Minderheitensitz im Hill Council zu besetzen, fehlt die Unterstützung durch die muslimischen Frauen.

An dieser Stelle wird erneut ein Unterschied zwischen buddhistischen und muslimischen Frauen aufgerufen: Was für erstere als Gleichheitsanspruch selbstverständlich erscheint, wird von letzteren nicht einmal erhoben. Dieser Unterschied und dessen Auflösung bildeten eine entscheidende Begründung für die Etablierung einer muslimischen Frauenorganisation. Trotz dieser religiös bestimmten Unterschiede in den Lebensweisen und Geschlechterverhältnissen wird gleichzeitig die Einheit einer ladakhischen Kultur als zu bewahrendes Erbe beschworen. »*Ladakh is nothing if there is no cultural heritage. So it is very important to keep our gonpas and the masks, and the food and the dresses intact. Because that is our heritage. And if there is no heritage, what means Ladakh then?*«. Entscheidend dabei sind aber ebenso die gemeinsamen Umgangsweisen, die Freundlichkeit und Offenheit der Ladakhi einander gegenüber. Man hat in einer gemeinsamen Kultur gelebt – mit dem einzigen Unterschied, dass Buddhisten Chang (Bier) trinken und die Muslime nicht. »*Buddhist and Muslim culture is the same. The only difference is chang. So the Buddhists give chang, and the Muslims do not. Otherwise the culture is the same*«. Zwar werden auch Unterschiede aufgerufen, die bestimmte Zeremonien wie etwa Heiraten betreffen, aber grundsätzlich wird an der kulturellen Einheit Ladakhs festgehalten. Auch hinsichtlich der gegenwärtigen Entwicklungen scheinen beide Religionen vor dem gleichen Problem zu stehen: Die Geldwirtschaft hat einerseits die Mangelwirtschaft abgelöst, aber mit ihr entstehen andere Probleme wie das der Verschwendung, des Abfalls und des demonstrativen Reichtums, an

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem eine Differenz von Reichen und Armen sichtbar wird. Hier versucht man auf beiden Seiten anzuraten, etwa die Ausgaben für Familienfeiern wie Hochzeiten zu begrenzen, um einerseits der Verschwendung entgegenzutreten und andererseits die soziale Kluft zwischen Reichen und Armen nicht so deutlich werden zu lassen.

Eine Auffassung wie jene, dass es (zumindest traditionell) keinen Unterschied zwischen Buddhisten und Muslimen in der Kultur Ladakhs gegeben habe, weist der Religionszugehörigkeit einen nachgeordneten Rang zu. Dies erscheint nicht nur eigentümlich vor dem Hintergrund der für das LWC zentralen Thematik des Geschlechterverhältnisses, das einen gerade traditionell definierten Unterschied zu den buddhistischen Gegebenheiten aufweist, sondern auch dann, wenn man berücksichtigt, dass die muslimische Frauenorganisation auf der Grundlage islamischer Prinzipien und nur mit Zustimmung der Anjuman agiert. Zu berücksichtigen wäre zudem die religiöse Segregation als Konsequenz der Auseinandersetzungen zwischen Buddhisten und Muslimen nach 1989.

Eine Strategie, mit der religiösen Segregation und ihren Folgen (wie etwa dem interreligiösen Heiratsverbot) umzugehen und sie in ihrer Bedeutung zu relativieren, besteht darin, sie als Effekt einer durch Politiker verursachten Spaltung anzusehen, die den Umgang der Menschen miteinander nicht entscheidend verändert habe. »*Basically these rivalries come about politicisation and usually the leaders bring the differences between the people. It is not the common man who feels these differences. Earlier interreligious marriages were held very openly and willingly among the Buddhists and the Muslims. So there is that blood running, the Buddhist and Muslim blood running in each of us. That has always been a very good interaction between Buddhists and Muslims and it still continues*«. Die politisch instrumentalisierte Spaltung erreicht die Alltagsebene einer nach wie vor intakten Kommunikation zwischen den Religionen nicht. Wenn man an dieser Stelle nicht einen vollkommenen Bruch zwischen politischem Streit und harmonischer Alltagsebene postulieren will, dann wird man dennoch davon ausgehen müssen, dass es auch Spannungen auf der Alltagsebene etwa entlang religiöser Grenzen geben wird. Es wird dann darauf ankommen, diesen ihre Schärfe zu nehmen, wenn man noch an der Vorstellung einer Gemeinsamkeit festhalten will. Dies geschieht nun darüber, dass die Konflikte zwischen Buddhisten und Muslimen als Rivalitäten bezeichnet werden – als Rivalitäten, die aus zwei Gründen nicht problematisch sind: weil es sie überall gibt (und sie daher eine Normalität darstellen) und weil sie durchaus als produktiv für eine gemeinsame Entwicklung angesehen werden können. »*There will be always rivalries because there will be different people at all times. So a person who is educated will always, obviously understand that there is no difference between Buddhists and Muslims. But a person who is not educated, but because of other interests let's say political*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

leaders, they will think in terms of Buddhists or Muslims as being separated. She says, like people like me who are educated, will know not to separate on the basis of religion«. Einzusehen, dass es sich bei Konflikten zwischen Buddhisten und Muslimen nicht um religiös motivierte Auseinandersetzungen, um die Unvereinbarkeit von Religionen handelt, sondern um Rivalitäten, scheint Bildung vorauszusetzen: Einfache, ungebildete Menschen, die doch im Alltag kein Problem mit der religiösen Differenz haben, scheinen sich dennoch von Politikern aufhetzen zu lassen. Sie können nicht sehen, dass Rivalitäten zwischen verschiedenen Gruppen oder Religionen keine Spaltung oder gar einen Kampf gegeneinander verursachen müssen, sondern dass sie durchaus wichtig sind, um voneinander zu lernen und sich zu entwickeln. »*These rivalries are not only in Ladakh. They are everywhere, they are all over the world. And she is saying, that rivalries are important. She thinks, it's very important for development, because this kind of competition helps us to develop*«.

Es ist die Verhinderung interreligiöser Heiraten (zunächst auf Betreiben der LBA) durch die Religionsgemeinschaften, die sich nicht in dieses Raster der produktiven Rivalität fügt. Die Absicht junger Menschen, eine solche Heirat abzuschließen, ruft, wenn sich schon die Eltern nicht durchsetzen können, interreligiöse Verhandlungen hervor, die nur das Ziel der Verhinderung der entsprechenden Heirat haben. Eine interreligiöse Heirat ist heute nur möglich, wenn sich das Paar der Einflusszone von Familie und religiöser Gemeinschaft entzieht, wenn es Ladakh verlässt, außerhalb heiratet und dort eine Zeit bleibt. »*In recent times what happend is that if the people are getting married between the religions, they usually do not get married like in Leh itself. What they do is go to Srinagar, Delhi or elsewhere, get married out there, stay there for a few years, and so the Anjuman or the LBA had not that much role to play*«. Das Beispiel der mit aller Macht der religiösen Organisationen verhinderten Heiraten deutet darauf hin, dass es sich bei der Segregation der Religionen weniger um einen produktiven Wettstreit als um den wechselseitigen Ausschluss handelt.

Selbst die Beziehungen der Sunni- und Shia-Muslime und ebenso ihrer beider Frauenorganisationen sind nicht unproblematisch. Zwar gibt es Kooperationen zwischen den beiden Organisationen. So hat die früher gegründete Frauenorganisation der Schiiten, Al Zhora, dem LWC in der Gründungsphase sowohl in Organisationsfragen wie auch in der Herstellung von Außenkontakten geholfen. »*They took a lot of help from them in the initial stages. Because they were not very good at adapting to the situation of having an organisation and going to conferences*«. Was beide Organisationen zudem verbindet, ist die Problematik der Abhängigkeit muslimischer Frauen von den Männern, die in beiden Glaubensrichtungen zu finden ist. Dennoch gestaltet sich eine Zusammenarbeit beider Frauenorganisationen nicht einfach und das liegt daran,

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dass die Mitglieder der LWC, der Sunni-Organisation, aus reichen Familien kommen und auf eine Schulausbildung zurückblicken können, während die Frauen der Shia-Organisation darauf nicht verweisen können. Dies bedeutet zugleich, dass sie nicht das selbstbewusste Auftreten der Frauen des LWC haben. So haben sich schließlich die Verhältnisse umgekehrt und nun achten die Frauen des LWC bei externen Konferenzeinladungen darauf, dass auch Vertreterinnen von Al Zora eingeladen werden. »*And she is saying, in though they both are Muslims and they both come from the same culture, women are not given the same attention as men. But the Sunni Muslim women they come from better families, prosperous families. Because the husbands were more prosperous, say the kids are studying, they are well educated. So these women tend to be more, they have more confidence in them to put things forward. So they helped the Al Zora people. So whenever there is a conference and they get an invitation, they ask them also to invite the Al Zora*«. So wird über das Geschlechterverhältnis einerseits eine Gemeinsamkeit muslimischer Frauen aufgerufen, das unabhängig von der Glaubensrichtung auf der Benachteiligung der Frauen gegenüber den Männern beruht. Andererseits aber stellen Reichtums- und Bildungsunterschiede zwar keine religiösen Kriterien und offensichtlich auch keine Kriterien dar, die etwas an der systematischen Benachteiligung der Muslim-Frauen ändern; aber sie rufen trotzdem einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Frauenorganisationen auf. Dieser ist in der Artikulations- und Durchsetzungsfähigkeit zu sehen, die nicht unabhängig von Reichtum und Bildung zu sein scheinen.

Wenn so das LWC gegenüber der Shia-Frauenorganisation sich entscheidende Vorteile zuschreibt, so lässt sich ihr Verhältnis zu buddhistischen Frauen und zur WAL im besonderen anders situieren. Auf der einen Seite bildet die selbstverständliche öffentliche Präsenz buddhistischer Frauen, ihre fehlende oder zumindest weitaus geringere Bevormundung durch die Männer einen Maßstab, an dem die Zurückgebliebenheit muslimischer Frauen gemessen wird. Wenn dabei die WAL (gegen deren Selbstverständnis) als eine buddhistische Frauenorganisation adressiert wird, dann wird außer Acht gelassen, dass es gerade die Abhängigkeit muslimischer Frauen von ihren Männern ist, die eine Mitarbeit bei den Aktivitäten der WAL verhindert hat. Auf der anderen Seite bildet die WAL aber auch eine Konkurrenz, wenn es um die Akquirierung von Hilfsmitteln geht. Und diese Konkurrenz wird nun gerade entlang der religiösen Grenzen geführt als eine Konkurrenz zwischen buddhistischen und muslimischen Frauen. Und in dieser Konkurrenz haben die muslimischen Frauen das Nachsehen, weil sie von internationalen Geldgebern gerade wegen ihrer Zugehörigkeit zum Islam nicht berücksichtigt werden. »*Her personal experience has been that a lot of foreigners, a lot of NGOs come forward saying like ›Okay we have funds‹. And then they*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tell them, we work in education, we work in health, we work in these and these fields and need the funding. So those people think, okay fine, we finance your constitution and your registration. So when they give their constitution and their registration and everything, what she feels is that: They see the Muslim names on it and they completely back out of it ... but then people are not really funding us because of our Muslim identity ... So she feels biased in this case«. Wenn sich im Beantragungs- und Registrierungsverfahren herausstellt, dass das entsprechende Projekt von einer muslimischen Organisation durchgeführt wird, wird häufig die Unterstützung zurückgezogen. Zwar haben Muslime schlimme Dinge getan – außerhalb Ladakhs, aber: »*there are miscreants amongst all the religious groups*«. Wenn daher nur Muslime mit einem schlechten und auch falschen Image bedacht werden, so führt dies zur Benachteiligung und Diskriminierung. So gibt es viele Sponsoren, die die Ausbildung buddhistischer Kinder fördern. Auch wenn der Bedarf an solcher Förderung bei muslimischen Kindern groß ist, erfahren sie diese nicht annähernd im gleichen Umfang. »*She feels it is because of the wrong image of the Muslims, that most Westerners, people from outside, but within India also, would have*«. Die Benachteiligung von muslimischen Initiativen im Rahmen der nationalen und internationalen Förderung durch die unterschiedlichsten Geldgeber wird auf ein falsches oder einseitiges Bild der Muslime zurückgeführt, das weder etwas mit der muslimischen Realität in Ladakh zu tun habe, dessen Erzeugung man aber auch nicht anderen Organisationen in Ladakh zurechnet. Gerade vor dem Hintergrund einer als gemeinsam unterstellten Kultur Ladakhs muss die Benachteiligung bei den Hilfen für Ladakh, die aufgrund der bloßen Religionszugehörigkeit erfolgt, als besonders ungerecht wahrgenommen werden.

4.3.3 Eine Selbsthilfegruppe in Basgo: Die veränderte Stellung der Frau

Zu Zeiten der Subsistenzwirtschaft, in denen alle Familienmitglieder noch im Dorf lebten, war die Vorrangstellung der Männer unangefochten. Aus einer heutigen Sicht, in der Frauen aufgrund des Schulbesuchs der Kinder und der Arbeitsmigration der Männer eine andere Rolle zugewachsen ist, stellt sich die frühere Situation der Frauen als eine der Benachteiligung und Machtlosigkeit dar, die nun zunehmend aufgehoben wird. Die Stimme der Frauen findet zunehmend Gehör, sie haben Sitze im Panchayat. Die Mädchen werden ebenso zur Schule geschickt wie die Jungen. »*She made a point saying that earlier women were'nt put to the school because it was always like they go to somewhere elses house. They're gonna get married and go to someone else's house*«. Heute ist es möglich, dass Frauen die Produkte aus ihren Gärten auf dem Markt in Leh verkaufen, das nun mit dem Bus gut erreichbar ist. Der Markt ist

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ein wichtiger Faktor in diesem Zusammenhang, weil der Erlös der Produkte ein Einkommen der Frauen generiert. »*The market is the major change she talks about. And she says this in turn has brought some income generation for the women*«. Das Geldeinkommen der Familie wird entweder vom Mann in der Arbeitsmigration verdient oder aus Ernteerlösen erwirtschaftet, über die ebenfalls letztlich der Mann verfügt. Auch wenn die Stellung der Frau also durch ihre erhöhte Verantwortung für die Landwirtschaft verbessert worden ist, so bleibt es letztlich der Mann, der über wichtige Familienangelegenheiten entscheidet, weil er über das Geld verfügt. Wenn es etwa eine Meinungsverschiedenheit darüber gibt, ob man die Tochter zur weiteren Schulausbildung nach Delhi schicken soll, so wird dies heute zwischen den Eheleuten diskutiert und man versucht, zu einem Konsens zu kommen. Wird eine solche Übereinstimmung nicht gefunden, entscheidet letztlich der Mann, weil er das finanzieren muss. »*And then she says it has to be a consensual thing, like both have to decide. But obviously then she mentioned, but obviously the father is the one who is going to pay for the fees, like obviously the father will have the say in that*«.

Die Bedeutung eines eigenen Einkommens aus Verkaufserlösen am Markt erhält damit eine direkte Verbindung zu einer angestrebten Selbständigkeit der Frauen. Diese zentrale Bedeutung des Einkommens wird auch betont, wenn ein Unterschied zwischen der bäuerlichen und einer (bezahlten) Beschäftigung gemacht wird. »*So she is saying, basically all these members are unemployed, right. So they are basically farmers and they need some money, like obviously money is important. So they need money and this was the basic idea to get some income*«. Mit dem extern erwirtschafteten Einkommen des Mannes und den Ernteerlösen mögen die Saisonarbeiter bezahlt werden, kann ein neues Haus gebaut oder die Kinder auf eine weiterführende Schule geschickt werden. Und dennoch kann es viele Fälle geben, in denen es wichtig ist, dass auch Frauen über ein Einkommen verfügen, da der Alltag auch auf den Dörfern nicht mehr ohne Geld zu bewältigen ist. »*Someone may have a husband in the army and he is not been sending the money. So that person needs money, right, that woman. So they'll give the money to that woman. And someone who's maybe building a house but may have not enough funds, enough money to build the house. So they give the money to the person ... Mainly she is talking about medical emergencies, health ... And she also adds sometimes like someone may need fees for the child also, so school fees*«. Frauen brauchen Geld in konkreten Notsituationen, als Aushilfe, wenn das Geld auch des Mannes nicht für ein gemeinsames Vorhaben wie den Bau eines Hauses reicht, wenn kleinere oder überraschende Ausgaben anfallen. Da die Frauen selbst über kein reguläres Einkommen verfügen, ist es wichtig, in solchen Situationen eine finanzielle Hilfe, einen Kredit erhalten zu können.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Solche Hilfen erfolgen individuell: Sie ermöglichen es, dass jemand in die Lage versetzt wird, ein konkretes Problem zu lösen. Das unterscheidet nun das Konzept der Selbsthilfegruppe von jenem der Women's Alliance of Ladakh (WAL). »*There was a Women's Alliance Group earlier but what happened was, that they were not distributing the money to everyone and they will just keep it within the group itself ... They were not distributing it in the village*«. Die Selbsthilfegruppen, von denen es mittlerweile allein in der (größeren) Ortschaft Basgo neun gibt, entstehen als Reaktion auf diese, als Ausgrenzung der übrigen Frauen durch die WAL wahrgenommene Situation. Obwohl auch Selbsthilfegruppen Mitglieder haben, die einen Beitrag zahlen, besteht ihr Anspruch darin, auch Frauen zu helfen, die keine Mitglieder der Gruppe sind. Gegenüber der WAL-Ortsgruppe, die an die WAL-Zentrale in Leh gebunden ist, versteht man sich dezidiert als lokale Organisation.

Es war ein Mitarbeiter des staatlich geförderten Watershed Programms, eines Programms, das durch gezielte Anpflanzungen von Bäumen die Bodenerosion zu verhindern versucht, der den Anstoß zur Gründung der Selbsthilfegruppen gab. »*He worked in the Watershed-Department. So he helped to form these selfhelp groups ... So the Watershed people, they helped them to conceptualize the idea and they gave them training. So there are around 90 women, they were taken to Nubra as well as for the exposure ... Yeah, it's they who conceptualized the idea and, she is saying, the purpose was to bring in some income to these women*«.

Die Finanzierung der Selbsthilfegruppe und damit die Ermöglichung eines Einkommens für die Mitglieder erfolgt zunächst dadurch, dass mit Hilfe von Mitgliedsbeiträgen, die dann auf ein verzinstes Konto eingezahlt werden, ein gemeinsames Guthaben erreicht wird. »*They are ten members and they collect 100 Rupees each, from each member on a monthly basis. Then they have a dinner*«. Bei einem reihum veranstalteten monatlichen Essen wird der Mitgliedsbeitrag eingesammelt und werden konkrete Vorhaben besprochen. Ein zweites Einkommen, das ebenfalls auf das Bankkonto der Selbsthilfegruppe eingezahlt wird, resultiert aus dem Verkauf verschiedener Produkte, die von den Mitgliedern hergestellt werden. Um die Qualität dieser Produkte zu verbessern, macht man Kurse und hat Zuschüsse beim Hill Council beantragt. »*We help with weaving, spinning, knitting and agricultural work ... So she says that the Council gave them, like they went to the Council asking for help, and the Council gave them one machine, sewing machine, and a knitting machine*«. Da es allerdings bisher keinen Kurs gegeben hat, der die Nutzung der Nähmaschine vermittelt, bleibt diese bisher ungenutzt. Die Frauen der Selbsthilfegruppe stricken und verweben gesponnene Wolle. Auch von der Landwirtschaftsabteilung des Council erhielten sie eine Unterstützung von 5.000 Rupien (ca. 65 €) und eine Ausbildung für die Herstellung getrockneter Aprikosen. Die unterschiedlichen Produkte, die auf

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diese Weise zustandekommen, werden vor allem außerhalb des Dorfes verkauft. »*So whatever products come out of it, they take to Leh or wherever. Wherever there is an exhibition or a function or so, and so they sell it out there*«. Die Frauen versuchen, ihre Produkte bei offiziellen Anlässen, bei Festen in Leh oder anderen regionalen Ereignissen zu verkaufen.

Eine dritte Möglichkeit, aus der das Einkommen der Selbsthilfegruppe gewonnen wird, besteht in der bereits erwähnten Vergabe von Krediten, die auch Nicht-Mitgliedern gewährt werden. Diese Kredite müssen mit Zinsen zurückgezahlt werden, die höher sind als jene auf der Bank – die armen Menschen wahrscheinlich keine Kredite geben würde. »*Their interest is more than at the bank. So they get more interest when they give out the money, to lend out the money to people*«. Die Unterstützung von Frauen in finanziellen Notlagen, die nicht zur Selbsthilfegruppe gehören, dient der Einkommenssteigerung der Gruppe und folgt der Logik von Bankkrediten. Die Hilfe zur finanziellen Selbständigkeit ihrer Adressatinnen folgt also einem Gewinnstreben, das wenig mit Formen der Nachbarschaftshilfe oder der Förderung einer weiblichen Selbständigkeit zu tun hat. Der Logik der Generierung eines gemeinsamen Gewinns der Selbsthilfegruppe unterwerfen sich auch deren Mitglieder für den Fall, dass eine von ihnen selbst einen Kredit braucht. Hier gelten die gleichen Bedingungen einer gegenüber der Bank erhöhten Zinsrate.

Das Ziel der Selbsthilfegruppe besteht im Ansparen einer Summe Geldes, die – wenn es gut geht – unter den Mitgliedern zur Ausschüttung gebracht wird. Das Ansparen des Geldes, das aus den erwähnten Einnahmequellen kommt, erfolgt auf einem verzinsten Bankkonto auch deshalb, weil es so einem alltäglichen Zugriff entzogen ist. »*If you keep it in our hands it gets spend. So if we keep it depositing in the bank and use it like whenever necessary, also we distribute it among the members sometimes, like if there is enough money to distribute amongst the members*«.

Das (allgemeine entwicklungspolitische) Konzept der Selbsthilfegruppe dient so dazu, dass Frauen, die über keine (von ihrem Mann unabhängige) finanzielle Einnahmequelle verfügen, die Möglichkeit erhalten, eigenes Geld zu erwirtschaften. Dabei erfolgt die Zusammensetzung einer solchen Selbsthilfegruppe keinen traditionellen Kriterien (wie etwa der Verwandtschaftszugehörigkeit), sondern sie ergibt sich aufgrund einer individuellen Anmeldung zu einem sozialen Gefüge, das nur durch einen bestimmten Zweck definiert ist. Eine solche (moderne) Logik setzt die Unabhängigkeit der Mitglieder voneinander voraus, die sich diesem gemeinsamen Ziel unterordnen. Eben dies zeigt sich nicht zuletzt darin, dass sie im Fall ihres Kreditantrags die gleichen Rückzahlungsbedingungen, wie sie für Nichtmitglieder gelten, akzeptieren. Die Erwirtschaftung eines gemeinsamen Guthabens verlangt dabei eine aufgeschobene Gewinnerwartung, den Verzicht auf eine unmittelbare Verteilung des

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch den Verkauf von Produkten erworbenen Geldes. Das Gleiche gilt für Einnahmen aus Kreditvergaben: Verlangt ist nicht nur, dass man das eingenommene Geld auf der Bank mit der Aussicht auf Zinsen deponiert, sondern dass man selbst die Logik von Bankgeschäften beherrscht. Unabhängig davon, dass die Landwirtschaft auf den Dörfern selbst sich an der Logik des Marktes orientiert (Verkauf der Produkte, Anstellung von Saisonarbeitern, wechselseitige Hilfe gegen die Erwartung von Bezahlungen), hält mit den Selbsthilfegruppen eine weitere Form der Ökonomisierung individualisierter Beziehungen Einzug in die Dörfer. Die nachvollziehbare Notwendigkeit der Einkommensgenerierung für Frauen auf den Dörfern geht so einher mit einer zunehmenden Ökonomisierung der weitgehend individualisierten Beziehungen.

Selbsthilfegruppen reagieren aktiv auf die veränderte Lebenssituation von Frauen in den Dörfern: Sie definieren diese Situation nicht mit dem nostalgischen Blick auf eine vergangene Gemeinschaft, in der wechselseitige Hilfe und Harmonie herrschten. Sie gehen von einer gestiegenen Verantwortung der Frauen aus, die diese einerseits in Notsituationen bringen kann, in denen sie eine finanzielle Hilfe (aber zu Marktbedingungen) brauchen, die ihnen aber andererseits auch Möglichkeiten eröffnet, etwa durch den Verkauf eigener Produkte (ebenfalls zu Marktbedingungen) zu Geld zu kommen. Aus dieser Perspektive werden die Veränderungen in Ladakh kaum mit dem Verlust eines kulturellen Erbes assoziiert, sondern eher pragmatisch eingeschätzt. So werden ein besseres Hygienebewusstsein ebenso begrüßt wie die Einführung von Ofenrohren, die den Qualm aus der Küche abziehen lassen, in der sich die Koch- und Feuerstelle befindet. Auch wenn auf den Dörfern meist noch traditionelles Essen gekocht wird, so hat man sich auch schon an neue Gerichte gewöhnt. Früher hatten die Menschen als Kleidungsstück nur die Goncha, die sie wuschen und dann wieder anzogen: »*The earlier people wore like one set of clothes, and they washed it and they wore it again. But now people have like, I don't know, they change like every day. They change their clothes every other day ... So they see the changes in these details*«. Trotz der Veränderung der Kleidungsgewohnheiten und den Veränderungen der Kleidung selbst, ist die traditionelle Bekleidung noch bei bestimmten Anlässen zu sehen. »*It's not completely lost*«. Wenn an dieser Stelle die Notwendigkeit des Erhalts der eigenen Kultur, des Tragens der traditionellen Kleidung betont wird, so ist das Argument allerdings ein eher funktionales: »*They say: ›No, no, it's like important to keep our culture which is like very nice and beautiful: So they need to keep it‹. So she is saying, like in winters you obviously wear like suits like made of cotton. It's not good, no. Because you feel cold and it's better to have like nambu*«. Die Bewahrung der traditionellen Wollkleidung ist besser, weil sie im Winter wärmer ist.

Auch der Blick auf Veränderung in den Baumaterialien bleibt pragmatisch. So erscheint es für die Restaurierung von religiösen Bauwerken

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

angemessener zu sein, traditionelle Materialien zu verwenden. Dies ist eine Maxime auch der im Dorf selbst durch den Goba und die Dorfältesten organisierten Sanierungsarbeiten. Neue Baustoffe wurden bei diesen Bauten nur verwendet, wenn die Sanierung von außen etwa durch die Armee erfolgte. Die Alten des Dorfes verweisen auch darauf, dass für die privaten Häuser die traditionellen Baumaterialien besser und haltbarer seien als etwa Zement. Aber auch das wird eher zu einer Frage der pragmatischen Abwägung zwischen bestimmten Kriterien: So kann der Gesichtspunkt der Sauberkeit in Neubauten dazu führen, auf die traditionelle Bauweise zu verzichten. »*The traditional houses, which are made of sand or whatever, so she is saying, they were good. They were better obviously in terms of giving warmth and heat during winters and it stays cool during summer ... Obviously that kind of houses is good, but at the same time they shift into new houses made of cement, because they feel it's like cleaner in the way of living. And she also feels with change coming in everywhere. This is an inevitable sort of change*«. Neben pragmatischen Gesichtspunkten wird hier die Unausweichlichkeit von Veränderungen zu einem akzeptierten Argument, vor dem jede Rechtfertigung des Festhaltens an Traditionen sich bewähren muss.

4.4 ›Himalayan Culture and Heritage Foundation‹ (HCHF): Initiativen gegen den dramatischen Verfall des kulturellen Erbes

Die Metapher des kulturellen Erbes hat – wie eingangs betont wurde (1.) – sowohl juristische wie ökonomische Komponenten, in denen es um eine Verpflichtung zur generationellen Übernahme eines gewinnbringenden Nachlasses geht. Zugleich handelt es sich dabei immer auch um etwas Besonderes, um etwas für die eigene Identität (im Vergleich zu anderen Identitäten) Bedeutsames. So betont die HCHF die Bedeutung der Übernahme des kulturellen Erbes durch nachwachsende Generationen. »*Heritage means something that comes from our forefathers to us and we hand it to our sons and daughters. So that is very important, because especially like we are loosing everything in my generation, so the coming generation will be blaming me. Because we are known as the land of rich cultural heritage and during my fathers time everything has disappeared or been destroyed or things. So even for the future generation of Ladakh it is important to preserve our culture and heritage ... Yeah, generation responsability*«.[12] Es liegt in der Verantwortung der jeweiligen

12 Die Analysen in diesem Abschnitt stützen sich auf ein Leitfadeninterview, das mit Dr. Sonam Wangchuk, dem Gründer und Vorsitzenden der HCHF. Die HCHF zielt auf die Bewahrung des landschaftlichen, baulichen und

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Generation, die ererbte Kultur, deren Praktiken, in denen sich eine von anderen unterschiedene Identität zeigt, zu bewahren und an die künftigen Generationen weiterzugeben. Darin liegt eine Verantwortung, die gerade unter den gegenwärtigen Veränderungen in Ladakh besonders schwer wiegt. Die infrastrukturellen Veränderungen, die Ladakh auf eine bisher nicht gekannte Weise von außen zugänglich machen, der Tourismus und eine mit ihm dominant werdende Orientierung an einem kapitalistischen Gewinnstreben, die drohende und bereits fortgeschrittene Zerstörung der traditionellen Subsistenzwirtschaft und des ihr korrespondierenden Systems wechselseitiger Angewiesenheit, die zunehmende Sinnentleerung religiöser Rituale, der sinkende Einfluss der Klöster, der Schulbesuch der Kinder und die mit ihm verbundene Karriereorientierung – all diese Entwicklungen führen dazu, dass nicht nur kulturelle Praktiken zunehmend vergessen werden, sondern dass die Menschen nicht einmal begreifen, was da verloren zu gehen droht.

Das Angebot von Kursen, in denen alte Tänze, Lieder, das Musizieren auf traditionellen Instrumenten o.ä. eingeübt werden sollen, um das Erbe zu bewahren oder auch wiederzubeleben (»*reviving*«), kann nur dort auf Interesse stoßen, wo der Wert dieses kulturellen Erbes wieder wahrgenommen wird. Gleichzeitig aber sind solche Kursangebote wiederum der Weg, auf dem diese Bedeutsamkeit überhaupt erst praktisch erfahren werden kann. Kurse oder Workshops scheinen für ihren Besuch also bereits jenes Interesse vorauszusetzen, das durch sie gleichzeitig hervorgebracht werden soll. Um diesen Zirkel zu durchbrechen, scheinen attraktive Veranstaltungen aussichtsreich. So war die HCHF entscheidend an der Etablierung des nun jährlich geplanten Silk Road Festivals beteiligt, das im Ort Sumoor im Nubratal stattfindet. Die Dorfbewohner aus Sumoor hatten die HCHF um eine Unterstützung bei der Gestaltung des bis dahin schon stattfindenden Dorffestes gebeten und die HCHF entwickelte daraufhin das Konzept eines Silk Road Festivals. Das nördlich des Industals gelegene Nubra, das an Pakistan grenzt, war bis Ende der 1990er Jahre nur mit einer Sondergenehmigung zugänglich und ist mit dem Fahrzeug von Leh aus nur über einen 5.300 Meter hohen Pass zu erreichen. In früheren Zeiten führte die Verbindung Ladakhs zur südlichen Seidenstraße durch das Nubratal. »*So we thought that's why we name the festival as like Silk Road Festival*«. Das zweitägige Festival, das im Juni stattfindet, verbindet die Aufführung von Tänzen und Liedern aus den umliegenden Dörfern mit einer Reihe unterschiedlicher Workshops, die sich auf traditionelle Kulturtechniken richten, und

gelebten kulturellen Erbes. Die Foundation wirbt Gelder ein für bauliche und künstlerische Restaurationsarbeiten, die zum Teil von auswärtigen Experten geleitet werden. Sie gibt Kurse, die die Bewahrung oder auch Wiederbelebung kultureller Praktiken fördern sollen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einem Wettbewerb im traditionellen Bogenschießen zwischen den Dörfern. »*Then our main idea was not to – not only to have like a two days festival, just dances, songs and all. But at the same time we can do some other programs, like conducting kind, like training, workshops or reviving things which are dying out, you know. For example the handicrafts or even traditional foods, traditional dresses which are – many of them are dying out. People are forgetting them. So maybe just for this festival we can revive them. So that was the main idea actually. We can do a lot of activities in the name of that festival*«. Das Interesse der HCHF, das Festival als Rahmen für ein kulturelles Kursangebot zu nutzen, trifft hier auf ein anderes Interesse der lokalen Veranstalter: Hier geht es neben den aufgeführten kulturellen Darbietungen und der unvermuteten Attraktivität des Wettbewerbs im Bogenschießen, zu dem im zweiten Jahr eine wesentlich größere Anzahl von Mannschaften anreiste, vor allem um eine Vermarktung der Attraktivität des Ortes Sumoor und der Attraktionen des Nubratals. Aber auch im Rahmen des Festivals selbst spielen ökonomische Interessen eine Rolle. So nimmt man von touristischen Besuchern, wobei es sich um diese Jahreszeit vor allem um indische Touristengruppen handelt, ein geringes Eintrittsgeld, für das zum Beispiel Sitzmöglichkeiten bereitgestellt werden. Aber auf dem Gelände werden auch andere Angebote gemacht, mit denen Geld verdient werden kann. »*And secondly they wanted to make some income ... Sometimes they do a kind of like lottery draw and they sell some – maybe they put up like food stalls and all. And sometimes in some of the festivals I have witnessed that they organise some kind of like gambling*«.

Die Wiederbelebungsbemühungen eines verschwindenden kulturellen Erbes durch die HCHF und die Einkommenshoffnungen lokaler Akteure verbinden sich in dem Ziel der Dokumentation einer kulturellen Attraktivität, einer Attraktivität der Kultur Ladakhs, die als solche zugleich ein Einkommen aus dem Tourismus garantiert. In genau dieser Hinsicht impliziert die Idee des Festivals eine doppelte, eine identitätspolitische und eine ökonomische In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes Ladakhs. »*Because the culture and heritage is the identity of Ladakh. Because there is nothing more. What we have is the landscape and culture. So now, you know, tourism is the main sort of income in Ladakh. So tourist come to Ladakh just because of these two things. One is the different landscape, they want to do trekking and all. And second thing is the cultural heritage, the monasteries, the forts and so many other things. So if we don't have all these things, then it becomes similar to some other parts of India. So nobody would come, and even the European tourists become very less right now ... That's why I feel the importance to preserve and promote our own culture and heritage*«. In einer solchen Perspektive wird die Bewahrung des kulturellen Erbes Ladakhs, die als solche ja eine von jeder ökonomischen Verwertung unabhängige

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

intergenerationelle Verpflichtung sein soll, direkt mit einer ökonomischen In-Wert-Setzung verbunden. Ohne Bewahrung des kulturellen Erbes und dessen Attraktivität droht der Tourismus als Haupteinnahmequelle Ladakhs wegzubrechen.

In ihrer Darstellung eines allgemeinen ökonomischen Krisenszenarios bleibt eine solche Argumentation mit Blick auf das Silk Road Festival strategisch. Dessen Veranstaltern mag es neben der Förderung lokaler kultureller Aktivitäten um die Attraktivität ihrer Region für Touristen und eine zusätzliche Einnahmequelle für lokale Anbieter gehen: Die Bewahrung der Kultur Ladakhs aber als Einheit, als ein für alle Ladakhi gemeinsames Erbe, dürfte dabei weniger im Vordergrund stehen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass ›die‹ Kultur Ladakhs sich nur aus einer systematisierenden Beobachterperspektive als Einheit darstellt, die im Unterschied zu regionalen Teilnehmerperspektiven diese Einheit in ihrer regionalen Unterschiedlichkeit sieht. So ist etwa die Kultur des Nubratals durch den Austausch mit Zentralasien geprägt. Relikte dieser Verbindung sind bis heute im Nubratal zu sehen. »*So that's why I even mentioned the two-humped camels that we have in Nubra valley ... Then there are many like built heritages ... and he may find many more evidence about the connection between Ladakh and Central Asia*«. Andere Regionen Ladakhs mögen diese Verbindung zu Zentralasien nicht oder nicht im gleichen Maße haben. Die Regionen Ladakhs unterscheiden sich in ihren Tänzen, Liedern, in ihren Handarbeitstechniken und anderen kulturellen Praktiken. Würde es in allen Regionen die gleichen kulturellen Praktiken geben, wie es vielleicht dem oberflächlichen Betrachter erscheinen mag, könnte man nicht von einem reichen kulturellen Erbe Ladakhs sprechen. Die reiche Kultur Ladakhs besteht in ihrer regionalen Verschiedenheit, die sich dennoch zu einer Einheit verbindet. »*Yeah, that's why it becomes a rich cultural heritage of Ladakh. Otherwise everywhere it would be the same like Nubra, Changtang, Leh, Zanskar and everywhere. So we cannot put a word in like ›rich‹. But now we have differences, like in Zanskar they have so differences, Changtang they have differences, Nubra differences, central Leh, you know Ladakh, they have differences. So it's all because of these things that it becomes a kind of – like the land of a rich cultural heritage*«.

Dass sich die kulturelle Einheit und Identität Ladakhs aus regionalen, aber zusammengehörenden Verschiedenheiten zusammensetzt, ist eine Perspektive auf den Wert des kulturellen Erbes, die ökonomisch vielleicht für die Tourismusbehörde oder Veranstalter interessant ist, die die Region Ladakh vermarkten. Aber aus der Perspektive der lokalen Veranstalter des Silk Road Festivals liegt sie nicht nahe. Das zeigt sich in den Diskussionen mit der HCHF über die Konzeption des Festivals dann, wenn die HCHF darauf drängt, das Festival auszuweiten und zu einem Ort der Dokumentation und Begegnung der regionalen Kulturen

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ladakhs zu machen. »*My own opinion is that we want to involve more and more people ... We already have for archery competition, I said, we have 15 teams from 15 different villages. And even in other programs and everything we have to involve more people ... We have involved archery team from Kargil, from Leh, and next year we want to involve some cultural program from Kargil, for example. They have very different like dances and songs and Balti folks*«. Aber aus der Perspektive der Verantwortlichen in Sumoor selbst hat das Festival bei aller möglichen Außenwirkung nach wie vor zunächst einmal den Charakter eines Dorffestes. Es muss sich in die Abläufe im Dorf einpassen, zu denen immer noch die Landwirtschaft gehört. Würde das touristische Marketing allein im Vordergrund stehen, so wären die Monate Juli oder August die bessere Wahl, weil dann die touristische Hochsaison gegeben ist. Aber aus der dörflichen Perspektive ist ein solcher Termin ungeeignet, weil dann zugleich wichtige Aufgaben in der Landwirtschaft anliegen, die die lokalen Menschen vom Besuch eines solchen Festes abhalten würden. »*So that's why we even fix the date in June. Because June is – they have less work in the village. Otherwise we should do it in July or August, because this is the big tourist season*«.

Die HCHF als NGO mit Sitz in Leh ist auf die lokale Unterstützung bei der Vorbereitung und Durchführung des Festivals angewiesen; sie kann offizielle Gänge, Registrierungen und Beantragungen von Zuschüssen sowie auch die Werbung in anderen Orten übernehmen und so die lokalen Akteure entlasten. Die wechselseitige Angewiesenheit der HCHF, die aus einem Dorffest ein kulturelles Großereignis machen möchte, und der Verantwortlichen im Dorf, die letztlich ein gut organisiertes zweitägiges Dorffest feiern wollen, aufeinander führt fast zwangsläufig zu Meinungsverschiedenheiten und Problemen. Die Vision der HCHF bestand darin, das Dorffest im Laufe von sechs Jahren zu einem Festival zu machen, das auf einem internationalen Niveau anzusiedeln wäre (»*So it will become in the next six to seven years, it will become like an international level festival*«). Die Realisierung dieser Vision ist zunächst einmal deshalb schwierig, weil sie von den Dorfbewohnern nicht geteilt wird: »*But it's not happening actually right now because there are so many other difficulties. Because when we are doing something with the village community, their thinking is a little bit different from our -*«. Doch es ist nicht nur die Idee eines großen überregionalen, vielleicht sogar die Grenzen Ladakhs überschreitenden Kulturfestivals, die Idee der Repräsentation der kulturellen Vielfalt Ladakhs, die auf wenig Verständnis und Unterstützung durch das Dorf stößt. Schwierigkeiten ergeben sich auch an einer anderen Stelle, an der es um die In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes geht. Man könnte zunächst davon ausgehen, dass diese In-Wert-Setzung schon dadurch geschieht, dass die traditionellen Tänze und Lieder sowie andere Kulturtechniken bewahrt und im Vergleich und gemeinsam

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit umliegenden Dörfern gepflegt werden. Zugleich aber scheint dies allein noch nicht zu genügen: Alles muss vielmehr auch mit dem Bild übereinstimmen, das man sich aus einer Außenperspektive vom kulturellen Erbe Ladakhs macht. Es muss das Erbe würdig und zugleich im Rahmen eines solchen Festivals möglichst professionell vertreten. »*Yeah, even the training and even the – like everything. Like cultural programs. I was telling all these participants, they have to improve their dresses, they have to improve their dances, songs, everything you know. It's not just coming there and dance and finish, something like that. So they have to practise before the festivals and they have to do certain other things too*«.

Die Zielsetzungen und die Vorstellungen einer (auch ökonomisch-touristischen) In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes stoßen so bei den Adressaten nicht einfach auf Zustimmung. Sowohl das Konzept der ladakhischen Kultur, die es in ihrer Vielfalt zu bewahren gilt, wie auch die pädagogische Anleitung zu einer (auch für ein touristisches Publikum) attraktiven Repräsentation dieser Kultur verweisen auf eine Differenz zum lokalen Verständnis. Diese Differenz wird dabei aus der Perspektive der HCHF nicht nur als eine von lokaler Binnenperspektive und kultureller Gesamtperspektive verstanden, sondern gleichzeitig organisatorisch bestimmt. Die lokale Binnenperspektive versteht dann nicht die Funktionsweise einer NGO: Diese ist nicht nur an ihre Programmatik gebunden, sondern sie bildet gleichzeitig eine Instanz, die regional und international Unterstützungsgelder einwirbt, was wiederum nur geht, wenn ihre Projekte sich auch als (von außen) förderungswürdig darstellen. »*So what I'm saying is, that this should not be like that, you know. So even if NGOs are involved or some outsiders are involved ... so it has to be done in a little different way*«. Ein Ausweg könnte dann darin bestehen, sich von einer Bindung an die lokalen Bedingungen zu lösen. »*And then some day it becomes something like the festival of Nubra Valley. Not only like Sumoor village. But it has to become like Festival of Nubra Valley, and then one of the most sort out festival in India or so*«. Solche Pläne entkoppeln die Vorstellung einer zu bewahrenden Kultur von den alltäglich in den Dörfern gepflegten Praktiken, die es doch eigentlich zu bewahren gilt, obwohl sich gerade dies als eine schwierige Aufgabe darstellt.

Ein anderer Bereich, in dem den Ladakhi der Sinn für den Wert der eigenen Kultur zu entgleiten droht, in dem es also notwendig erscheint, dieser traditionellen Kultur wieder einen Wert zu verleihen, ist derjenige einer buddhistischen Religiosität. Und das betrifft sowohl den Verlust von überlieferten Praktiken in den Klöstern wie auch die Haltung zu religiösen Praktiken im Alltag der Menschen. Die Klöster selbst haben nicht nur gravierende Nachwuchsprobleme, da die neuen Einkommensmöglichkeiten und der Schulbesuch der Kinder immer weniger Eltern veranlassen, eines ihrer Kinder ins Kloster zu schicken. Heute rekrutieren die

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Klöster für ihren Nachwuchs teilweise Kinder aus Nepal. Die erwachsenen Mönche verlassen nicht selten die Klöster, um ebenfalls am Erwerbsleben teilzunehmen und über ein Einkommen zu verfügen. Höhergestellte Lamas oder auch die Rinpoche, die häufig für ein Kloster verantwortlich sind, befinden sich in religiösen oder auch geschäftlichen Angelegenheiten vermehrt auf Reisen. All dies macht nicht nur die Erfüllung der rituellen Verpflichtungen der Mönche gegenüber der Bevölkerung, die deren gesamten Lebensbereich umfassen, zum Problem. Es führt auch dazu, dass die Weitergabe bestimmter und vor allem aufwändiger Praktiken wie etwa das Anfertigen von äußerst kunstvollen Sandmandalas nicht mehr regelmäßig stattfindet. »*So even in the monasteries, there are so many things like decreasing, or like for example we did one workshop in Chemday monastery on sandmandala drawing, because there was no one in the monastery who knew how to draw sandmandala. So that's why even the monks have forgotten all these things like monastic art and crafts*«.[13] Dabei könnte man gerade das Anfertigen von Sandmandalas, bei dem über Tage von mehreren Mönchen mit Hilfe eines dosierten Streuens von Sand ein vorgegebenes Mandala gefertigt wird, das nach der Fertigstellung zerstört und dessen Sand dann häufig naheliegenden Bächen übergeben wird, als eine Praktik verstehen, die als solche das religiöse Gegenteil eines ökonomischen Erwerbsstrebens angibt: ein Aufwand ohne Ertrag, eine Schönheit und Bedeutung, die keine Bindung hervorruft.

Während das Streuen von Sandmandalas noch eine Praktik im aktuellen rituellen Kalender der Klöster darstellt und man darauf hinweisen kann, dass hier wichtige Funktionen nicht mehr erfüllt werden können, weil die Mönche nicht mehr über die nötigen Fertigkeiten verfügen, liegt das nächste Beispiel anders. Es geht um die Praktik des Papierschöpfens, der Herstellung eines handgemachten Papiers, die früher (also vor der Möglichkeit eines in den Geschäften angebotenen Papiers) in den Klöstern üblich war. Diese verlorene Kulturtechnik wieder zu vermitteln, verlangt eine besondere In-Wert-Setzung. Solche kann darüber erfolgen, dass man die Qualität dieses Papiers hervorhebt (»*when you read many scripts it will never harm your eyes*«) oder einfach darauf verweist, dass diese klösterliche Praktik zum kulturellen Erbe Ladakhs gehört und genau deshalb wertvoll ist. Immerhin hat die UNESCO ein größeres Projekt finanziert, in dessen Rahmen Mönchen diese vergessene Technik wieder beigebracht werden sollte. Das Ergebnis war allerdings ernüchternd, da vor allem die jungen Mönche den Sinn dieser aufwändigen

13 Man wird an dieser Stelle wahrscheinlich zwischen den Hauptklöstern, in denen diese Praktiken nach wie vor gepflegt werden, und deren Nebenklöstern (Chemday ist ein Nebenkloster des großen Klosters Hemis) unterscheiden müssen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Prozedur nicht eingesehen haben, da man Papier doch auch einfach auf dem Markt billig kaufen kann. »*That was an UNESCO-project actually, a big project. Even we are paying the trainees, you know. Even then they were not ready to do it. They did not for like one week or ten days and then ... Especially for the young monks actually ... And then their answer was, the paper is ready at the market, we can buy. For one rupee we can buy one piece of paper ... So they think: ›Why we are wasting time?‹*«. Die Antwort der jungen Mönche ist eine arbeitsökonomische: Warum soll man kostbare Zeit verschwenden, nur um eine nutzlos gewordene kulturelle Praktik aufrechtzuerhalten oder sie, die wohl aus einsehbaren ökonomischen Gründen verschwunden ist, wiederzubeleben?

Während das Klosterleben und die dort geübten Praktiken normalerweise nicht von den Veränderungen im Alltagsleben der Ladakhi betroffen sein sollten, wird man genau diese Veränderungen, die zunehmende Erwerbsorientierung, die damit einhergehende effektive und mit Stress versehene Zeitplanung und das Leben jenseits dörflicher Eingebundenheiten berücksichtigen müssen, wenn man über das Verhältnis zur buddhistischen Religion und die veränderte Befolgung ritueller Praktiken nachdenkt. Dies bedeutet, dass man einerseits zwar bedauern und kritisieren kann, dass die Bedeutung religiöser Praktiken, die einen bedeutsamen Teil der traditionellen Lebensweise Ladakhs ausmachten, zunehmend verschwindet. Andererseits aber scheint hier ein sinnvoller Weg nicht einfach darin bestehen zu können, angesichts der modernen Lebensumstände einfach nur die erneute Einhaltung der traditionellen Frömmigkeit in ihrer den Alltag strukturierenden Bedeutung zu fordern.

Der Buddhismus, der früher das Leben in Ladakh bestimmte, beruhte auf einer einfachen gelebten Frömmigkeit. Wie aber die traditionelle Kleidung, so sind auch die allgegenwärtigen Gebetsmühlen, die von Männern wie Frauen getragen wurden, aus dem Alltag verschwunden. Das Umrunden sakraler Bauwerke wie Mani-Mauern oder Stupas, die mit der Rezitation von Mantras einherging, ist kaum noch zu sehen. Doch es sind nicht allein diese Praktiken aus dem Alltag verschwunden. Auch ist der Sinn der Befolgung dieser Praktiken zunehmend verloren gegangen. Die Maskenfeste der Klöster (Cham), in denen mythische Geschichten aus der Genealogie des tibetischen Buddhismus dramatisch inszeniert werden, haben selbst für die Menschen auf den Dörfern ihren Sinn verloren. »*For example like these are all connected even with your behaviour, with your like inner stand and inner thinking, and everything like when we say ›Buddhist heritage‹ ... Earlier they said, because of this mani-wall, because of this stupa, because of people do prayer, because people do circumambulation of all these sacred monuments, they recite mantras. Because of that their mind was more like clear and their behaviour was much nicer than that of the people we have right now in Leh. And also they had a lot of time to think and meditate, and*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

so many other things. But now, you know, Leh is becoming faster, and people don't have much time to do all this kind of prayer, thinking and that's like -«. Für den traditionellen und praktischen Glauben waren Mani-Mauern und Stupas einfach religiöse Gegebenheiten, die mit bestimmten Praktiken verbunden waren. Nun, da diese Praktiken aufgrund des Zeitdrucks weitgehend entfallen sind, rückt die Frage nach dem Sinn dieser religiösen Monumente in den Vordergrund. »*Why stupa? Why we are doing circumambulation? That's why the education is the most important thing. Like either it is Buddhist education or heritage education or whatever: to educate the people is more important*«. Die Rückkehr zu einfacher Frömmigkeit, zur Selbstverständlichkeit alltäglich gelebter religiöser Praktiken ist als eine Form der Wiederbelebung des kulturellen Erbes in diesem Fall kaum sinnvoll, wo nach der Bedeutung (und damit auch der Verbindlichkeit) dieser Praktiken gefragt wird. Von zentraler Bedeutung ist nur die Beantwortung der Frage nach dem Sinn und der möglichen gegenwärtigen Bedeutsamkeit dieses kulturellen Erbes. Und diese Antwort liegt in der Wissensvermittlung, in einer Erziehung, die darauf ausgerichtet ist, den identitätsstiftenden Wert dieses Erbes deutlich zu machen und auf diese Weise (über das Wissen) vielleicht eine Motivation zur Wiederbelebung auch der religiösen Praktiken unter veränderten Bedingungen zu erreichen.

Der Erfolg einer solchen pädagogischen Wissensvermittlung ist dabei aber gerade im Hinblick auf das Hervorrufen einer praktischen und damit für die Individuen verbindlichen Religiosität eher skeptisch einzuschätzen. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass auch das Befolgen religiöser Praktiken zunehmend unter Zeit- und Konkurrenzgesichtspunkten gesehen wird. Selbst also in die Wiederbelebung religiöser Traditionen scheinen sich nun noch jene Logiken der Konkurrenz- und Erwerbsgesellschaft einzuschreiben, gegen deren Vorherrschen man gerade die religiöse und kulturelle Erziehung einsetzen wollte. Die Sinnvermittlung religiöser Inhalte und Praktiken führt dann zwar möglicherweise dazu, dass man an bestimmten Veranstaltungen teilnimmt – aber nicht aus innerer Beteiligung, sondern um dabei gesehen zu werden, wie man eifrig seine Pflicht als Ladakhi erfüllt. In einem solchen Fall geht es weder um den Erwerb religiösen Wissens etwa bei öffentlichen Unterweisungen durch einen Rinpoche oder auch den Dalai Lama. Noch handelt es sich um ernsthafte religiöse Praktiken. »*Like in ancient times people might not have that knowledge, that much of knowledge. But they have faith and belief. A very strong faith ... And just because of that faith they worshipped, they do circumambulation, they do everything. But nowadays there is no faith, also there is no education. Now we do mostly: ›He is doing because that's why I am also doing‹. So even when these preachings are going on, when Rinpoches are here. So I don't think people are seriously go there and try to understand what he is saying. And after they*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

come back and practise? Also it is becoming like again a competition. Because he is doing, I will also do it, something like that. If somebody has built a stupa, so I should also build a stupa«. Während Stupas früher von den Menschen selbst in harter Arbeit erbaut wurden, die selbst einen praktischen religiösen Dienst darstellte, gibt man sie heute in Auftrag, lässt sie bauen und demonstriert damit zugleich eine Bindung an die Tradition und den eigenen Reichtum.

Dennoch und trotz dieser Entwicklungen lässt sich ein gestiegenes Interesse an Kursen und Gesprächen über den tibetischen Buddhismus und den Sinn seiner vielfältigen Rituale feststellen. Ohne diese (vielleicht nicht zuletzt auch touristische) Interessentengruppe von jener abzugrenzen, die sich nur oberflächlich für buddhistische Lehren und Praktiken interessiert, um darüber die eigene soziale Position im Vergleich zu anderen zu halten oder zu stärken, gibt es auch die Gegenüberstellung von starkem, aber nicht aufgeklärtem Glauben und einem tiefen Verständnis der buddhistischen Religion: Dieses Mal erhält das Interesse am Wissen über den Buddhismus allerdings eine positivere Konotation. »*But earlier these things were not there. Because people did just all the ritual things out of faith only. They had a strong faith and they performed everything. But nowadays people try to understand it. So that is sometimes good … And even in Leh like many organisations, they are like conducting courses on Buddhism. And like every Sunday we have like a Sunday talk here. So during that people go there and they try to understand Buddhism, the Buddhist philosophy and all the things behind the Buddhist rituals and things«*. Die Gegenüberstellung des einfachen und starken Glaubens in früheren Zeiten und des gestiegenen Interesses am Verständnis religiöser Praktiken und der Philosophie des Buddhismus in der Gegenwart suggeriert in ihrer zeitlichen Abfolge, dass es sich um etwa die gleiche Personengruppe handeln könnte. Allerdings wird man davon ausgehen können, dass es nicht die einfachen Leute mit dem starken (oder auch mittlerweile geschwächten) Glauben sein dürften, die in Leh die theoretischen Kurse über den Buddhismus besuchen.

4.5 Bewahrung als kreative Veränderung: Die ›Ladakh Arts and Media Organisation‹ (LAMO) und Jigmat Couture

Die Metapher des kulturellen Erbes, wie sie aus der Perspektive der HCHF dargestellt wurde, richtet sich auf die verpflichtende intergenerationelle Weitergabe eines Bestands an (zu restaurierenden) Monumenten und kulturellen Praktiken, der möglichst wenig verändert werden sollte. An ihm hängt eine vielgestaltige, aber dennoch einheitliche Identität der

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ladakhi. Aus einer solchen Perspektive erscheinen Veränderungen immer unter einem bedrohlichen Aspekt. Eine solche Bedrohung wird dann zu einem systematischen Problem, wenn man die Veränderung von einer traditionellen Subsistenzwirtschaft zu einer um den Tourismus kreisenden kapitalistischen Ökonomie in den Blick nimmt. Deren Gewinnstreben und Konkurrenzprinzip scheinen ebenso wie eine auf die individuelle Karriere ausgerichtete Schulausbildung als Gegenbild einer bäuerlich geprägten Kultur, die ihren Bestand in Organisationsformen wechselseitiger Hilfe und in religiös-rituellem Beistand suchte. Nicht nur scheint deren Lebensform in den Hintergrund gedrängt und selbst der Geldwirtschaft unterworfen zu werden; auch deren kulturelle Praktiken (wie Tanz, Musik, Handarbeiten usw.) scheinen verloren zu gehen. Ein Festhalten am kulturellen Erbe ist aus dieser Perspektive dann nur noch möglich, indem man gegen die Veränderungen der ladakhischen Lebensweise das bedrohte oder schon verlorene Erbe stärkt oder wiederbelebt.

Einen anderen Blickwinkel auf das kulturelle Erbe Ladakhs gewinnt man, wenn man davon ausgeht, dass dieses Erbe selbst nur überleben kann, wenn man sich ihm auf eine neue, eine es zugleich aufnehmende und verändernde Weise nähert. Wie auch in der vorangegangenen Perspektive der HCHF wird hier das kulturelle Erbe Ladakhs vor allem als eine künstlerisch-musische und religiöse Ausdrucksform behandelt. Das kulturelle Erbe besteht also in beiden Herangehensweisen weniger in einer traditionellen Lebensform, in der Form sozialer Beziehungen und Institutionen, in der Form von Arbeitsteilungen, Anbaumethoden oder sozialen Hierarchien, sondern in deren symbolischen Ausdrucksformen, die als solche relativ unabhängig von ihrer Bindung an das von ihnen Symbolisierte adressiert werden. Genau hierin kann man auch den Grund vermuten, warum der Repräsentationsanspruch jener, die ein solches kulturelles Erbe bewahren oder auch verändernd bewahren wollen, von ihren Adressaten kaum mit den Problemen ihrer veränderten Lebenswelt in Verbindung gebracht werden kann. Ob diese Adressaten – wie in einem strikt auf die intergenerationelle Weitergabe eines überkommenen Bestandes kulturell-symbolischer Praktiken verpflichteten Verständnis – zu bloßen Trägern dieses Erbes werden und damit nur als Funktion der Tradierung zu sehen sind; oder ob sie als kreative, das Erbe sich anverwandelnde und neu interpretierende Instanzen angesehen werden, die sich in ihren kulturell-symbolischen Praktiken selbst ausdrücken – beide Perspektiven wollen die Menschen Ladakhs dazu bewegen, sich zu einer wie auch immer verstandenen Tradition, die heute kaum noch das Alltagsleben zu regieren vermag, in ein Verhältnis zu setzen. Das, was dieses Verhältnis wertvoll macht, obwohl es augenscheinlich den Adressaten nicht nahezuliegen scheint, wird dabei von den sie anrufenden Repräsentanten dieses wertvollen Verhältnisses bestimmt und als pädagogische Aufgabe verstanden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Konzeption der ›Ladakh Arts and Media Organisation‹ (LAMO) zielt einerseits auf eine Vergewisserung und Dokumentation der überlieferten Kunstformen in Ladakh. »*Of course, one, because it is located in this area and in fact it is a very central part of LAMO's intentions and goals to keep Ladakhi arts, Ladakh voices central, you know, to give room for Ladakhi. Like we call it interviews or make films about Ladakhi tradition or art practices ... And even do research and have an archive, we have a library. So one thing we are doing is try to encourage local youth to come and use the library*«.[14] Diese Archivierung des kulturellen Erbes ist zwar bedeutsam, um daran anzuknüpfen. Aber man wird heute davon ausgehen müssen, dass gerade jene, die außerhalb Ladakhs arbeiten oder eine Ausbildung genossen haben, nicht nur mit Blick auf die allgemeinen Lebensbedingungen, sondern auch hinsichtlich traditioneller künstlerischer Ausdrucksformen an einer Modernisierung interessiert sind. Daher muss es möglich sein, Ausdrucksformen zu modernisieren und dabei zugleich wichtige Aspekte der Tradition und des kulturellen Erbes zu bewahren – wenn dies auch immer eine Veränderung der traditionellen Formen beinhalten mag. Die Frage lautet daher: »*How can I take things from tradition and represent it, translate it into a more contemporary form?*«. Die Schwierigkeit einer solchen Aufgabenstellung besteht nun weniger darin, dass in den Kursen, die LAMO nicht zuletzt auch für Kinder und Schulen anbietet, überhaupt erst die traditionellen künstlerischen Ausdrucksformen vermittelt werden müssten. Auch wenn die Kinder nicht ständig mit solchen Formen konfrontiert sein mögen, so wissen sie doch darum. »*It's not necessarily difficult to bring that knowledge to the kids. Although they might not be exposed to that same knowledge every day, but they know about it*«. Sie kennen die Wandmalereien in den Klöstern oder Thangkas, sie haben die Cham-Tänze der Klöster gesehen und kennen auch andere Tanzaufführungen oder traditionelle Lieder. Das Problem für LAMO besteht eher darin, moderne Techniken und Ausdrucksformen zu vermitteln, über die die nachwachsende Generation sich traditionelle Kunstformen aneignen und sie damit als für sie selbst bedeutsame begreifen kann. Da moderne künstlerische Ausdrucksformen bisher im öffentlichen Raum Ladakhs keine Rolle gespielt haben, veranstaltet LAMO Workcamps mit Künstlern, die nicht nur aus Ladakh stammen, und organisiert Ausstellungen für die lokale Öffentlichkeit. Da die Schulen selbst keinen Kunstunterricht bieten, organisiert LAMO Kurse in den Schulen, die

14 Die Analysen zu LAMO stützen sich auf zwei Leitfadeninterviews, die mit Chemat Dorjay und Isaac Gergan, dem ehemaligen und dem aktuellen Art Officer von LAMO geführt wurden. Chemat Dorjay hat ein Kunststudium in Nordindien absolviert (BA) und ist Maler; Isaac Gergan ist ebenfalls Maler. Er stammt aus Leh und hat in Kanada studiert.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Grundkenntnisse in künstlerischen Techniken vermitteln. Dass mittlerweile in drei Schulen ein Kunstunterricht eingeführt wurde, kann dann als Erfolg gelten.

Die postulierte Notwendigkeit der Vermittlung moderner künstlerischer Ausdruckstechniken setzt dabei letztlich ein zugleich affirmatives und problematisierendes Verhältnis zu den traditionellen künstlerischen Ausdrucksformen voraus. Wer sie, die unter modernen Bedingungen ihre Bedeutung zu verlieren drohen, überhaupt bewahren will, muss ihnen eine moderne Form geben – sie in eine neue Form übersetzen und damit zugleich neu erfinden. »*So that's, I think in terms of cultural tradition, it's more in reinventing it without loosing aspects, according aspects about the tradition or heritage*«. Eine neue künstlerische Ausdrucksform setzt voraus, dass alte Formen zur Disposition gestellt werden, dass sie nicht einfach – wie etwa in der klösterlichen Weitergabe der alten Techniken zur Thangka-Malerei – zur Norm und zum Maßstab neuer Aneignungsformen werden. Moderne Ausdrucksformen verlangen von den Kunstschaffenden, dass sie ihre Sprache im Umgang mit traditionellen Sujets finden. Es ist ihre Interpretation, ihre eigene Sichtweise auf traditionelle Formen, Techniken oder Materialien, die eine Bedeutung der Tradition schafft, die zugleich als individueller Ausdruck ihrer Aneignung gelten kann.

Dass die moderne künstlerische Anverwandlung traditioneller Inhalte, Gegenstände, Formen und Materialien eine zugleich individuelle (und damit gerade nicht mehr kollektiv-bewahrende) ist, hat dabei bedeutsame Implikationen. Angezeigt ist damit, dass man kaum davon ausgehen kann, dass es künftig noch eine für alle verbindliche Lesart der Tradition oder des kulturellen Erbes geben wird: Dieses zeigt sich dann allenfalls durch die Vielfalt seiner Interpretationen hindurch – nicht mehr als Einheit der Vielfalt gelebter Praktiken. Die notwendige Voraussetzung für eine individuelle künstlerische Interpretation bildet dabei nicht nur die Aneignung künstlerischer Techniken, die selbst nicht in Ladakh entwickelt wurden; entscheidend ist ebenso, dass man sich als individuelle künstlerische Person und damit als unabhängig von verbindlichen Lesarten versteht, als jemand, der das Recht und die Fähigkeit zu einer dezidiert individuellen Perspektive auf das kulturelle Erbe hat. Mit den modernen künstlerischen Techniken ist also auch ein modernes Verständnis von Individualität verbunden. Eine solche Individualität kann sich dabei stärker traditionellen Inhalten und Gegenständen verpflichtet fühlen; sie kann aber auch die eigene Kreativität als dezidiert individuelle Ausdrucksform hervorheben.

Man kann sich als Künstler stärker als Teil der Kultur Ladakhs fühlen und diese etwa von anderen Regionen Indiens abgrenzen. »*First of all, I'm Ladakhi, you know. Because our culture is quite rich. I'm very in relationship with this culture. Because we participate in a lot of rituals,*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

and we attend a lot of festivals and all these things ... It's very different from the rest of India«. Trotz eines Kunststudiums außerhalb Ladakhs verliert man diese Bindung nicht, weil man in den Ferien am Leben auf dem Dorf teilnimmt. »*It also became very important for me to attend, how to cultivate land*«. Die Bindung an die agrarische Tradition, an rituelle Dinge und festliche Ereignisse führt nun allerdings nicht zur Integration in diese Lebensweise, sondern zu einem individuellen Gefühl, das nach einem künstlerischen Ausdruck verlangt. »*So what I think is, I have to explore and I have to express my feelings, you know, towards my culture, towards my family, towards my Ladakhi architecture*«. Es ist das individuelle Gefühl der Zugehörigkeit zu einer (eher traditionell verstandenen) Kultur Ladakhs, das hier einen künstlerischen Ausdruck verlangt. So werden Gegenstände dieser Kultur zu bevorzugten Objekten künstlerischer Darstellung. »*But in my work I only choose Ladakhi elements, you know, like a shoe, like cattle ... But in a modern style I have to stretch it ... But there is an essence, an essence of Ladakhi culture*«. Die emotionale Bindung an Ladakh zeigt sich in den gewählten Gegenständen, die Fom aber (»*an abstract kind of work*«) ist modern. Die Lebensweise des traditionellen Ladakh und für sie typische Gegenstände oder Symbole, die als solche für den Maler eine emotionale Bedeutung haben, werden so in eine moderne Form gebracht und geben damit gerade die Subjektivität der gefühlten Bindung wieder. Es ist der subjektive Ausdruck, der Freiheit und Kreativität voraussetzt, die man etwa im Erlernen traditioneller Techniken, wie sie beispielsweise die Kurse im Buddhist Institut in Choglamsar anbieten, nicht erwerben kann. »*Yeah, in my work there is freedom ... Freedom means only imagination ... more creativity. But there (in Choglamsar – A.S.) is a restriction, you know. They have rules and regulations, you know, the terms and conditions. But in my work, there are no terms and conditions. But I have to – with my own imagination, what I feel, just only, only what I say – it's freedom*«.

Freiheit, Kreativität und der Ausdruck individueller Gefühle im Verhältnis zu bestimmten Aspekten der kulturellen Tradition – diese Momente verweisen auf den Wert einer subjektiven Aneignung und sie werfen zugleich die Frage auf, inwiefern unter diesen Bedingungen die Tradierung eines gemeinsamen kulturellen Selbstverständnisses möglich sein soll. Seine Übersetzung in moderne Kunstformen, seine Neu-Erfindung im Medium moderner Ausdrucksformen setzt einerseits voraus, dass das Alte in diesen Formen von einem ladakhischen Publikum noch als das seine erkannt werden kann; zugleich aber ist das, was dort erkannt wird, nicht mehr einfach das Alte. Die Frage, die sich damit sowohl für ein noch zu bildendes kunstverständiges Publikum (»*now in terms of the reception of art in Ladakh, it is like an infant*«) wie auch für den schaffenden Künstler stellt, ist damit letztlich die nach der Besonderheit

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

einer ladakhischen Kunst, nach einer stilistisch spezifischen Aneignung einer spezifischen Tradition. Solange es kaum Künstler in Ladakh gibt, die dort aufgewachsen und außerhalb ausgebildet wurden, wird man die Frage danach, was sie aus überlieferten Kunstformen, aus den traditionell bearbeiteten Materialien machen werden und inwieweit sich dies als kreative Übersetzung und Fortschreibung der Tradition Ladakhs verstehen lässt, kaum beantworten können. »*As a collective, there is not one mission to go towards, you know. I think that has to develop ... Ladakhi art is so much. It's textile, jewellery, metal works, sculpture, wood working, rock carving. You know people can take, of course, its historical way but can take that forward as well. And they make new forms of wood, clay works, you know. So with what I would like to see art that speaks about Ladakh today. What is right now. In this tension of modernisation, tradition, heritage, preservation – all of this: ›What is Ladakh?‹*«. Neue künstlerische Formen werden so im Spannungsfeld von Tradition und Modernisierung derart platziert, dass die Frage nach der Identität Ladakhs selbst zu einer offenen, erst noch zu beantwortenden wird. LAMO soll mit der Förderung eines erst noch zu schaffenden öffentlichen Kunstverständnisses in Ladakh, durch die Unterstützung lokaler Künstler und – gleichsam beide Seiten vermittelnd – durch eine moderne künstlerische Erziehung in den Schulen, die Öffnung für diese Frage nach der kulturellen Identität Ladakhs erreichen: eine Öffnung, die von der Notwendigkeit einer kreativen Übersetzung der Tradition Ladakhs überzeugt ist, die nicht von vorneherein an das Kriterium einer Übereinstimmung mit dem Original gebunden ist. Eine solche Perspektive verzichtet auf die Romantisierung einer vergangenen dörflichen Harmonie und die Stilisierung einer trotz aller religiösen Konflikte noch gemeinsamen kulturellen Identität zugunsten einer vielgestaltigen Aneignung von etwas, das sich wohl nur in seiner Unterschiedlichkeit und vielleicht auch Konflikthaftigkeit als Einheit zeigen dürfte.

Dass man auf der Grundlage traditioneller Materialien und traditioneller Techniken neue Entwicklungen vorantreiben kann, die zu einem veränderten Design traditioneller Kleidungsstücke führen, das dann wiederum zu hohen Preisen an eine einheimische, aber auch internationale Kundschaft verkauft werden kann, zeigt die neugegründete Firma Jigmat Couture.[15] Auch bei Jigmat Couture geht es um eine kreative Aneignung traditioneller Verfahren, um die Fertigung von Unikaten. Aber im Unterschied zu der Programmatik von LAMO geht es hier nicht um

15 Diese Firma wurde 2010 von Jigmat Norbu und Jigmat Wangmo in Leh gegründet. Beide sind ausgebildete Designer und die Mutter von Jigmat Wangmo hatte an gleicher Stelle in Leh bereits ein Textilgeschäft. Beide haben als Designer lange außerhalb Ladakhs gearbeitet. Die folgenden Ausführungen stützen sich auf ein Leitfadeninterview mit Jigmat Norbu.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Einführung zeitgenössischer Kunst- und Aneignungsformen, die letztlich auf eine individuelle Kreativität verweisen, für die die Bedeutung der Tradition nicht im Vorfeld bestimmend ist. An die Stelle eines eher radikalen Wechsels der Ausdrucksformen tritt die Vorstellung einer allmählichen Entwicklung. »*Any kind of a form of an art it's slowly growing ... I don't find anything, which is a dying kind of thing. If there is a category of art which is dying, then there is just a few of monastic kind of art which is dying. I do think it's growing, it's not actually dying*«. Und die langsamen Veränderungen und Entwicklungen sind durchaus auch auf äußere Einflüsse zurückzuführen. Die Entwicklung des Tourismus und der entsprechenden Infrastruktur in Ladakh haben in dieser Sicht weniger zur Zerstörung des Alten als zu seiner Wertschätzung beigetragen. Als Indikator für eine solche Wertschätzung kann man auch die Entstehung von Märkten und Geschäften ansehen, auf denen verschiedene Formen des traditionellen Kunsthandwerks angeboten werden. Eine ideelle und ökonomische In-Wert-Setzung bilden so keinen Gegensatz, sondern stützen sich wechselseitig. »*Art, craft and everything is actually growing day by day. I mean if you see a decade before, there wasn't a market for any kind of craft and art. Like with woodwork now ... with now textile, everything is growing*«. So erscheint es selbst nicht ausgeschlossen, dass künftig auch junge Leute wieder zu traditioneller Kleidung zurückkehren – wenn sie zugleich auch Züge eines zeitgemäßen Designs trägt und qualitativ hochwertig ist. Auch hier ist die Wertschätzung von außen, wie sie etwa von Touristen erfolgt, bedeutsam.

Die Vorstellung einer die alten Formen und Materialien weiterentwickelnden Kunst und Kunstfertigkeit weist nicht nur die Auffassung zurück, dass die traditionelle Kunst verloren oder im Begriff sei zu verschwinden. Ihre In-Wert-Setzung der traditionellen Kunst hat auch kein Verständnis für eine buddhistische Auffassung, die den Wert ihrer eigenen Werke nicht zu schätzen weiß und die Bindung an diesen Wert demonstrativ zurückweist – wie dies etwa in der Herstellung und Zerstörung der bereits erwähnten Sandmandalas demonstriert wird. »*Okay, you can see, you know like Kalachakra Initiation, you are making a beautiful mandala all together for a few days – and then finally wipe out. So that's there in Buddhism ... But then, I am an artist. Like I cannot see things which are so beautiful made and just getting it wiped out*«.

Jigmat Couture hat den Anspruch, hochwertige (und damit auch teure) Produkte zu fertigen. »*So not everybody can really afford my product*«. Die Firma unterhält eine eigene Weberei, in der die Wolle, die von unterschiedlichen Tieren und aus unterschiedlichen Regionen Ladakhs kommt, untersucht, aufbereitet und schließlich verarbeitet wird. Dabei wird ebenfalls mit traditionellen Webtechniken experimentiert. In der Abteilung für Design wird über die Farbgestaltung des zu webenden Stoffes entschieden, wird der Schnitt entworfen und wird letztlich

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

über das Verhältnis von altem und verändertem Stil entschieden. So werden Brautkleider, die eine der Haupteinnahmequellen bilden, aus teurer, selbst hergestellter Wolle in einem traditionellen Design gefertigt und mit Applikationen versehen, die den Kleidern eine zugleich aktuelle Eleganz verleihen sollen. »*So after then that we come up with like not only traditional. Traditional we do all the weddings and everything. Again it's little bit more glamourize. Earlier there was really rich like fabric, valuation also, there is embellishment too. But then, you know, now there is little fusion of embellishment also, like putting Parsi work, like Lucknow work, putting like the rest of India work into a traditional costume. That is giving all the more enrichment*«.

Neben dieser Produktion, die sich an ein Publikum in Ladakh richtet und traditionelle und teure Materialien sowie weiterentwickelte Techniken verwendet, um ein auf die Tradition konzentriertes, aber in Schnitt und Applikationen verändertes Design zu entwickeln, gibt es noch einen zweiten Schwerpunkt der Produktion. Dieser richtet sich an auswärtige Kunden wie etwa Touristen. Hier werden, da diese Kunden meist aus wärmeren Gegenden kommen, andere Stoffe verwendet und ein gegenüber der traditionellen Bekleidung stärker veränderter Schnitt entworfen. Für diese Kunden unterhält man eine spezielle Abteilung, in der auch Nicht-Ladakhi arbeiten. »*So we keep another department which we call fusion. Which has got either the aesthetic of a design, a selvedge design or the basic itself is from Ladakh. So there is something which has to do with Ladakh only. So again this is giving us a second category for market also*«. Während für die einheimischen Kunden bzw. Kundinnen stärker die Betonung der traditionellen Kleidungsweise (bei festlichen Anlässen) im Zentrum steht, die durch Veränderungen im Schnitt und ›exotische‹ Applikationen verfeinert wird, gerät für den touristischen und internationalen Markt die traditionelle Form der Bekleidung eher zu einem Referenzpunkt, der in durchaus veränderter Stoffauswahl, im Schnitt oder auch in der Funktionalität eher als ein Marker, als exotisches Zitat auftaucht.

Das Interesse an der kreativen Fortschreibung der Textilkunst in Ladakh, deren In-Wert-Setzung, hat so einen auch dezidiert ökonomischen und professionellen Ansatzpunkt. Zugleich aber geht es um eine anverwandelnde und kreative Auseinandersetzung mit einer für wertvoll gehaltenen speziellen Tradition. Die Erinnerung an diese Tradition, die Vergegenwärtigung ihrer Geschichte hat somit einen eigenständigen Sinn. Geplant ist daher auf einem Gelände in der Altstadt die Errichtung eines Textilmuseums. Dabei werden historische Formen der Textilbearbeitung oder auch die historische Entwicklung der Bekleidung als Zugänge betrachtet, über die sich weitere Aufschlüsse über vergangene Lebensweisen in Ladakh erschließen lassen. »*So that can actually be one way: you will study a lot, you know like you need to read books,*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

history like anything. Second you can showcase through costumes, with lifestyle, with what product we used to use. For example it's the clothing you wearing, it's all of the best of clothing you are wearing, I mean throughout the world. It was brocades, brocades from silk, then wool, wool textiles, then there was embellishment like gold, silver, and everything. Then there were jewelleries, best of jewelleries. Then in fact you own your lifestyle product like use to carry your own cup, which was made out of wood, to your – you know like silver, jade, your best things. So then you should see the knives they were using. Because that was all part of the costume«. Der Weiterentwicklung der Textilkultur Ladakhs wird so ein musealer Rückblick gegenübergestellt. Beide haben mit der Fokussierung auf die Qualität der ausgestellten wie der hergestellten Produkte ein verbindendes Kriterium. Es geht um eine gemeinsame Strategie der In-Wert-Setzung des kulturellen Erbes: durch museale Dokumentation und durch kreative Weiterentwicklung.

Und beide Gesichtspunkte, Bewahrung und kreative Übersetzung in die Gegenwart, finden sich auch im projektierten Museumsbau. Es soll sich dabei um einen Neubau handeln, der einerseits vom architektonischen Erbe Ladakhs beeinflusst ist. Andererseits aber sollen die traditionellen Elemente, wie etwa Holzschnitzereien nun durch textile Muster inspiriert werden, welche man auch in modernen Gemälden wiederfinden kann. »*The building, it's only influenced by Ladakhi, our own heritage ... That's gonna be a new building, a totally new building ... But it's totally best of Ladakhi style of architecture. And then there is an interesting thing, you know. You will find many woodcarvings in Ladakhi houses. Okay, and then this ressource centre, the museum has got wood carving but it's totally inspired from textiles ... Which you can see in paintings now, you will see it in woodcarvings*«. Traditionelle Formen, wie man sie in Holzschnitzereien und Holzarbeiten in den Häusern Ladakhs findet, sollen so in die abstrakte Formensprache textiler Muster übersetzt werden, die selbst wiederum eher eine Verbindung zur Abstraktion in der modernen Malerei haben.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Versuche einer schulischen Vermittlung der kulturellen Identität

Der Schulbesuch von Kindern wird – trotz der auch mit ihm verbundenen Veränderungen der dörflichen Lebensweise – nahezu durchgängig als positiv wahrgenommen. Selbst Eltern auf den Dörfern bemühen sich um eine gute Schule für ihre Kinder und schicken diese häufig zu einer öffentlichen oder auch privaten Schule nach Leh. Da es weder eine High School noch eine Universität in Ladakh gibt, werden Jugendliche mit guten Schulabschlüssen dann häufig auf Privatschulen in Indien (Jammu, Chandigarh oder Delhi) geschickt, was mit einem hohen finanziellen Aufwand verbunden ist. Diese Privatschulen teilen sich in Indien einen durchaus umkämpften Markt: Nicht nur Rankings, sondern auch ein entsprechendes Marketing zielen auf die Rekrutierung der Jugendlichen.

Bisher wurde schon vielfach darauf hingewiesen, dass nicht der Schulbesuch selbst, sondern die Abwesenheit der Jugendlichen und Studierenden, die ihre Ausbildung außerhalb Ladakhs fortsetzen müssen, als Problem angesehen wird. Deshalb wird von vielen die Einrichtung eines College und auch einer Universität in Ladakh gefordert. In dieser Perspektive ist es die aufgenötigte Abwesenheit der jungen Ladakhi, die die Gefahr in sich birgt, dass sich diese von ihrer Heimat, von ihrer Identität als Ladakhi lösen. Dies bedeutet zugleich, dass der Besuch von Schulen selbst, die mit ihr einhergehende Hoffnung auf eine möglichst hochdotierte berufliche Karriere und vielleicht auch die damit einhergehende Tätigkeit außerhalb Ladakhs nicht selbst als zentrale Probleme angesehen werden. Eine individuelle Karriereorientierung und die Bindung an die Familie und damit an die mit dieser verbundenen Beziehungen und Regeln scheinen sich nicht auszuschließen.

Nun hat man allerdings an dieser Stelle häufig darauf hingewiesen, dass die moderne Schule als Sozialisationsinstanz mit zumindest zwei Prinzipien einhergeht, die quer zu eher traditionellen Familienverhältnissen liegen. Es ist dies zunächst eine Individualisierung sozialer Positionierungen in einem Raum, der nicht durch andere (familiale, generationelle, geschlechtliche oder sonstige) Kriterien definiert ist. Für die Position des Individuums in der Schule soll gerade die familiale Herkunft oder die Stellung in der Geschwisterreihe, die Verpflichtung gegenüber den Eltern oder gegenüber der eigenen Religionsgemeinschaft nicht zählen. Was die Position des einzelnen Schülers bestimmt, das sind die im schulischen Rahmen erbrachten Leistungen, individuell zurechenbare Aufgabenerfüllungen und deren Bewertung. Diese Bewertung erfolgt wiederum im Vergleich mit den Leistungen anderer Schüler. Damit ist

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das zweite zentrale Prinzip für die Positionierung des individualisierten Schülers im schulischen Raum benannt: die Konkurrenz um die besseren Noten.

Beide sich wechselseitig stützenden und voraussetzenden Mechanismen von Konkurrenzorientierung und Individualisierung sind nicht nur etwas, das mit der als traditionell beschriebenen Lebensweise in Ladakh kaum kompatibel ist. Hinzu kommt auch noch ein staatlich festgelegtes Curriculum, ein Korpus an zu lernenden Inhalten, die ebenfalls nicht auf die traditionelle Lebensweise vorbereiten, sondern die Voraussetzungen für eine mögliche Berufskarriere darstellen.

Man muss diese Analyse nicht weiter vertiefen, um deutlich zu machen, dass die Logik schulischer Bildung als solche unabhängig von der je konkreten lokalen Situation, von je konkreten Lebensweisen, Selbstverständnissen und Traditionen zu sein scheint.[1] Eine solche Unabhängigkeit wird dort vielleicht nicht deutlich, wo die Lebensweise – wie in modernen kapitalistischen Gesellschaften – selbst einer individualisierten Konkurrenzlogik gehorcht. Dort mag die Schule durchaus als eine funktionale Sozialisationsagentur angesehen werden. Wenn es aber um Gesellschaften geht, in denen die Selbständigkeit des Individuums immer nur im Rahmen von Verwandtschaftsstrukturen gesehen wird, in denen es gar um die Wahrung einer bedrohten kulturellen Identität geht, müsste eigentlich die Logik der schulischen Sozialisation selbst – und nicht nur die Tatsache, dass diese an entfernten Orten stattfindet – zum Problem werden.

Wenn dies der Fall ist, wenn man etwa beklagt, dass die Kinder und Jugendlichen in der Schule nichts mehr über die Werte und den Wert des traditionellen Lebens in Ladakh lernen, wenn man kritisiert, dass die mit dem Schulbesuch verbundene Karriereorientierung die Heranwachsenden auf eine ökonomisch-materialistische Perspektive festlegt, dann gerät man allerdings in ein Dilemma. Schließlich soll diese Kritik ja nicht dazu führen, die Schule und ihren Besuch durch die Kinder und Jugendlichen Ladakhs selbst in Frage zu stellen. Eine Schulkritik, die nicht auf die Logik der schulischen Ausbildung verzichten will, kann dann entweder nur hoffen, dass die Primärerziehung die grundlegende Bindung

1 Man hat in diesem Zusammenhang von einer ›Universalisierung der modernen Schule‹ gesprochen und dies an Beispielen aus Westafrika zu zeigen versucht (vgl. Adick, 1992). Am Beispiel der Batemi in Tansania habe ich an anderer Stelle untersucht, wie die schulische Logik gerade in der Einführungssituation von Schule sich noch mit anderen traditionellen Logiken (wie jenen der Initiation) verbinden kann (vgl. Schäfer, 1999). In Ladakh hingegen wird – wie wohl in Indien generell und in anderen asiatischen Ländern, die im Gegensatz zu vielen afrikanischen Ländern über eine funktionierende Beschäftigungsstruktur verfügen – die Logik schulischer Auslese nahezu ungebrochen affirmiert.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

an die Kultur Ladakhs ermöglicht und soweit stärkt, dass diese auch im Laufe der Schulkarriere nicht verlorengeht. Oder man erwartet von den Schulen selbst, dass diese neben der Erfüllung ihres Curriculums und der Durchsetzung einer leistungsorientierten Konkurrenz zusätzlich auch noch die Vermittlung des festzuhaltenden Wertes der traditionellen Kultur Ladakhs übernehmen. Und in der Tat gibt es Privatschulgründungen in Ladakh, die genau diese Absicht verfolgen, neben dem üblichen schulischen Programm auch die Vermittlung einer Wertschätzung der eigenen Kultur und Identität anzustreben. Allerdings zeigt sich zugleich gerade an dieser Stelle die Bedeutsamkeit jener Segregation der Religionsgemeinschaften, die als solche eine vorausgesetzte kulturelle Einheit aufrechterhalten sollte. Die Schulgründungen, die im Folgenden in ihrer jeweiligen Doppelprogrammatik analysiert werden sollen, sind solche, die von den jeweiligen Religionsgemeinschaften oder von Initiativen, die sich in ihrem Rahmen und auf der Basis ihres Verständnisses gebildet haben, verfolgt wurden. Und obwohl diese Schulgründungen – schon allein, um eine staatliche Anerkennung zu erreichen – allen Schülern und Schülerinnen unabhängig von der religiösen Zugehörigkeit offen stehen, ist der Anteil von Kindern, die einer anderen Religion zugehören, an diesen Schulen verschwindend gering. Damit ergibt sich zugleich eine Tendenz, in der kulturellen Tradition und Identität den je eigenen religionsspezifischen Akzent zu betonen – und damit die Gefahr, die religiöse Segregation als eine Bedingung der Erhaltung der Idee einer kulturellen Einheit zu vertiefen. Es besteht – zumindest für die an der Bewahrung des kulturellen Erbes Ladakhs orientierten Schulen – die Gefahr, dass sich die religiöse in eine kulturelle Segregation verwandelt.

Die Perspektiven auf zwei solcher Schulen mit einer religiösen Bindung sollen im Folgenden untersucht werden.[2] 2001 wurde von der Drukpa-Richtung des tibetischen Buddhismus, die ihr spirituelles Zentrum in Ladakh im großen Hemis-Kloster hat, die Druk Padma Karpo School gegründet. Neben dem vorgeschriebenen Curriculum zielt diese Schule auf die Vermittlung der kulturellen Überlieferung Ladakhs: der buddhistischen Tradition und einer im Buddhismus gründenden Haltung sowie Identität der Ladakhi, auf die Weitergabe traditioneller Lieder, Tänze und Lebensweisen (5.2). In Chuchot, jenem Dorf im Industal, in dem etwa 80 % der Bewohner der islamischen Shia-Richtung angehören, wurde mit Unterstützung der ›Imamiya Mission‹ die Imamiya School

2 Wie praktisch alle lokalen Initiativen steht auch hinter solchen Schulgründungen nicht nur eine lokale religiöse Organisation, sondern ein nationales und internationales Geflecht von Unterstützern, die die jeweilige Programmatik für wichtig halten. Das, was für Ladakh wichtig ist, wird immer schon im Spannungsfeld lokaler Initiativen, nationaler und internationaler NGOs, staatlicher Unterstützung und einer nicht zuletzt über den professionellen Internet-Auftritt ermöglichten Spendenakquise verhandelt.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gegründet, deren Ziel (neben der Förderung des Schulbesuchs muslimischer Mädchen) in der Vermittlung einer dem Koran verpflichteten Moralerziehung liegt. Diese Vermittlung der Grundlagen des schiitischen Islam soll dabei die als ungenügend wahrgenommene religiöse Bildung in herkömmlichen Koranschulen ablösen, aber sie kann und soll (schon wegen des Alters der Kinder) kein Studium der Religion selbst ersetzen (5.3). Zunächst aber soll eine 1988 (also vor den politisch motivierten religiösen Auseinandersetzungen) gegründete Initiative untersucht werden. Diese zielte angesichts der überwiegenden Zahl von Schülern, die keinen erfolgreichen Abschluss der Primarschule erreichten, einerseits auf Inhalte, die mit der Lebenswelt Ladakhs in Verbindung standen, und auf Lehrer, die dies vermitteln konnten. Andererseits ging es um die Akzeptanz der Bedeutung der Schulbildung in den Dörfern, die durch Aufklärungsveranstaltungen und die Zusammenarbeit mit Verantwortlichen in den Dörfern erreicht werden sollte. Zugleich sollte mit einer alternativen Schule ein Gegenmodell zur westlich orientierten Schule entwickelt werden. SECMOL (Students' Educational and Cultural Movement of Ladakh) entwickelte das Konzept einer ›Schule‹, in der es für jene, die nach der 10. Klasse ihre reguläre Schullaufbahn beenden, die Möglichkeit einer Einübung in eine ökologische Landwirtschaft und damit eine veränderte Bindung an das Leben auf den Dörfern Ladakhs gibt. Es ist das Leben auf dem gemeinsamen Schulcampus, das praktische Arbeiten und unterstützende Kurse, die diese Perspektive vermitteln sollen (5.1).

5.1 SECMOL: Die Probleme der Vermittlung einer alternativen Lebensform

Die Logik der schulischen Sozialisation zielt auf ein Weiterkommen. Üben, Stützkurse oder Klassenwiederholungen suggerieren, dass es doch jeder schaffen kann. Angesichts dieser Logik wird es für jene schwierig, die das Ziel des Weiterkommens nicht erreichen. Das wird dort relativiert, wo für jeden Schulabschluss entsprechende Anschlussmöglichkeiten im Beschäftigungssystem gegeben sind. Schwieriger erscheint eine solche Situation sowohl für das individuelle Selbstbewusstsein wie auch für die Lebensperspektive, wenn – wie im Fall Ladakhs – in solchen Fällen die Rückkehr auf das Dorf naheliegt, um dort sein Auskommen zu finden. Damit ist der Ansatzpunkt für die von SECMOL betriebene Schule genannt. In ihr geht es nicht um die Weiterqualifikation im Sinne der weiteren Schulkarriere. Im Zentrum steht die Aufwertung der traditionellen Landwirtschaft durch ein modernes ökologisches Wissen und entsprechende Methoden und Verfahren. Kurse und Übungen, die diesem Ziel dienen, sollen zugleich das Selbstwertgefühl der Schulabgänger

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

stärken. »*What SECMOL is trying to do is, it wants, it keeps the tradition of keeping dropout-students, so that they, like students who are studying in government schools, they still – yeah, keeping their confidence and making them think, they can do better. I mean better in terms like not just according to the government job, their race but maybe they begin to think differently … And then also on – they conduct small courses, they studied since last year, I think, on earth building and solar housing, these are mainly the techniques to reduce energy*«.[3] Die Kurse folgen dabei keinem festen Lehrplan. Obwohl Nachhaltigkeit, das Einsparen von Energie oder auch die Müllvermeidung für SECMOL wichtige Ziele sind, so können die dort Studierenden auch selbst Ziele wählen. »*I think, that the campus, we have the choice of let them teach whatever they want*«. Neben der Vermittlung des ökologischen Wissens gibt es einen Bereich, indem eine Vorbereitung auf das Leben im modernen Ladakh und damit eine Selbstsicherheit angestrebt wird. »*Our aim is trying to do good for the earth, maybe, or saving ecology or like, or maybe keeping the healthy ecology – that is what our aim is. One half. The other half is like improving their own. Serve students like in speaking or confidence in everything about. So there we focus on English conversation, public speaking, dances or other cultural stuff. And the other half is just part of their living here. Because the way we live, they will understand*«.

Das Konzept sieht vor, durch die Teilnahme an ökologisch motivierten Aktivitäten auf dem Gelände des Campus und die ergänzende Vermittlung eines entsprechenden Wissens eine verbindliche Haltung bei den Heranwachsenden zu erzeugen, die dann auch in der Lage sein sollten, ihre Ansichten im öffentlichen Raum zu vertreten. Es zeigt sich nun aber, dass die Studierenden – sowohl jene, die nur ein Jahr als externe die Veranstaltungen auf dem Campus besuchen wie auch jene, die für drei Jahre dort wohnen – kaum Interesse an der Theorie, aber auch an der Praxis einer nachhaltigen ökologischen Lebensweise haben. Sie interessieren sich vor allem für die Englischkurse – und damit letztlich für den Wert eines konventionellen schulischen Wissens, das ihnen bei der Bewältigung eines (wie es scheint) unproblematischen modernen Lebens weiterhelfen kann. »*These 10th class dropout students only for one year. But then now we have college students, who will stay here for three years. And I will say, even among these people only few actually understand SECMOLs ideology or the campus ideology, which is really, maybe zero waste creation. Most would just focus on the English part, on the confidence building part, but not all*«.

3 Die folgende Analyse referiert auf ein Leitfadeninterview, das mit Rinchen Dolkar geführt wurde, die früher selbst Schülerin am SECMOL-Campus und zum Zeitpunkt des Interviews nun dort als Lehrerin tätig war.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das pädagogische Konzept SECMOLs beruht auf der Vorstellung, dass eine gemeinsame Lebensweise, in der es immer auch um bestimmte Ziele geht, eine Selbstverständlichkeit erzeugt, die dann nur noch mit dem entsprechenden Wissen unterlegt werden muss – ein Wissen, dessen Wert sich für die Adressaten gleichsam aus der gelebten Praxis ergibt. Ein solches Konzept versucht – wie häufig in der Tradition reformpädagogischer Projekte – eine Verbindlichkeit zu erzeugen, die vor der Einführung der modernen Schule durch das mitgängige und daher selbstverständliche Lernen im jeweiligen Lebenskontext erfolgte. Die Schule als Institution steht nun aber nicht nur für einen Bruch mit der Selbstverständlichkeit solchen Lernens; sie steht auch für die Vermittlung eines kognitiven Wissens, dessen Bedeutsamkeit für ein späteres Leben weder unmittelbar einsichtig noch vielleicht jemals gegeben sein wird. Was man mit dem in der Schule Gelernten einmal wird anfangen können, ist nicht sicher; aber ohne die mit ihm verbundene und sich in formalen Qualifikationsschritten zeigende Gegebenheit verschließen sich nicht zuletzt die eigenen Zukunftsperspektiven. Eine Schule nun, die außerhalb des normalerweise gelebten sozialen Zusammenhangs situiert wird und dennoch – als Schule – den Anspruch erhebt, die Verbindlichkeit eines solchen selbstverständlichen sozialen Zusammenhangs erreichen zu können, scheitert möglicherweise an jenem schulischen Sozialisationseffekt, den man eine Vergleichgültigung der Inhalte nennen könnte. Es sind die Englischkenntnisse, die Befähigung zur englischen Konversation, die in dieser Konstellation einen besonderen Stellenwert beanspruchen können: Ihr Erwerb auf dem SECMOL-Campus unterliegt nicht der schulischen Konkurrenzlogik und verspricht zugleich – gerade auch unabhängig von schulischen Zertifikaten – eine Beschäftigungsmöglichkeit im modernen Tourismussektor.

Doch selbst diese Orientierung ist nicht bei allen Studierenden vorauszusetzen. Das pädagogische Konzept von SECMOL macht die Voraussetzung, dass jenseits des normalen Schulbetriebs und vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Praxis sich das Problem der Lernmotivation auflösen würde. Doch auch das ist nicht notwendig der Fall. »*Maybe he was dropped out, but someone who has the drive to learn ... But the thing is, they should be willing to learn things, willing to learn. Because if you are not willing to learn, then I don't know*«.

Doch selbst wenn die Bereitschaft gegeben ist, sich ökologisches Wissen anzuhören, so ist damit noch nicht die Einsicht verbunden, dass dem dann eine entsprechende Verhaltensänderung folgen müsste. Dies mag bei jenen, die nach der 10. Klasse zu Hause wohnen und den Campus für ein Jahr aufsuchen, auch eine Frage des Alters und anderer Orientierungen sein, mit denen sie außerhalb des Campus konfrontiert werden. Dennoch scheinen die Mittel, mit deren Hilfe man ihnen gegenüber eine praktisch folgenreiche Einsicht zu erreichen vermag, sehr begrenzt

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu sein. »*And also the students are mostly 10th dropouts. So they were very young ... and many things happen outside the campus ... something is very weired here, because we talk about creating less waste and garbage and doing these things. But then they go to the market, they just get all the packed food, everything. So it's like you don't understand why we are, like you know, and where we stay. They miss the point. And it's, just preaching does not work*«. Weder die Vermittlung eines kognitiven Wissens noch Predigten, die sich auf eine entsprechende Einsicht und verbindliche Handlungskonsequenzen richten, scheinen etwas bewirken zu können.

Bei den College-Studierenden, also jenen, die für bis zu drei Jahren auf dem Campus leben, ist allerdings eine ähnliche Frustration der pädagogischen Ambitionen festzustellen. Hier fällt eine Erklärung schwerer, weil sie in die Lebensweise des Campus und die in ihr gegebenen Verbindlichkeiten eingespannt sind, weil also die ökologische Praxis Teil ihres Lebens ist. Eine sinnvolle Erklärung für das Scheitern der pädagogischen Hoffnungen kann dann nur sein, dass diese Studierenden sich auf die ihnen nahegebrachte Lebensweise nicht einlassen, dass sie den Campus nicht als ihr Zuhause ansehen. Vielleicht war das früher anders, als die Aufenthaltsdauer auf dem Campus länger währte. »*Earlier students who were here, actually they were here so long. They had become part of it, because it was their life*«. Früher, als der Fokus von SECMOL noch nicht so stark auf der ökologischen Lebensweise, sondern gleichzeitig auf der Förderung eines gelingenden Schulbesuchs für die noch nicht an das Schulsystem gewöhnten Kinder Ladakhs lag, gab es auch Heranwachsende, die auf dem Campus lebten und dort Stützkurse in Englisch erhielten, die aber gleichzeitig eine reguläre Schule außerhalb des Campus besuchten. Für diese Schüler fielen außerhalb ihrer Schulzeit auf dem Campus Aufgaben und Verantwortlichkeiten an. Hier lernten sie auch etwas über Ökologie – etwas, das sie dann nach dem Ende ihres Schulbesuchs und dem Verlassen des Campus in anderen NGOs einsetzen konnten. Im Gegensatz zu jener Zeit und dem veränderten Konzept leben die Jugendlichen nun auf dem Campus und finden trotzdem nicht zu jenem Zugehörigkeits- und Verantwortungsgefühl. »*Even now the college students who are here for two, three years, they don't show much commitment. If some food goes for waste, they don't care, for example, they don't care much. That's not good. I think because they should think it is their house*«. Die Hilflosigkeit der pädagogischen Ambition gegenüber der Gleichgültigkeit der Schüler, die mit einer ökologischen Lebensweise, der Trennung des Mülls oder der Vermeidung von Abfällen keinen Sinn verbinden können, zeigt sich etwa darin, dass man zur Stützung der eigenen ›Predigten‹ glaubt, auf das Argument der Bewahrung der alten Kultur Ladakhs zurückgreifen zu müssen. »*But maybe, I don't know, maybe we should focus more on preservation, or maybe saying how the old*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Ladakh was«. Die Berufung auf die nachhaltige Lebensweise im alten Ladakh soll hier als möglicherweise hilfreiche und unterstützende Strategie für jene ökologische Lebensweise dienen, die auf moderne Bedingungen reagiert, die so im alten Ladakh nicht gegeben waren.

Doch nicht nur bei den eigenen Studierenden stößt das ökologische Programm von SECMOL auf Vorbehalte. Angeboten werden auch ökologische Kurse, die sich an eine interessierte Öffentlichkeit in Ladakh richten sollen. Allerdings wird dieses Kursangebot weniger von den Einheimischen als von Ausländern, von Touristen wahrgenommen. »*Nowadays we are getting only outsiders. We wanted for Ladakhis but I think, Ladakhis find it too expensive ... I don't know. But maybe next year they will not think it's expensive, if it catches their interest*«. Die mangelnde Resonanz der Kurse bei einem einheimischen Publikum wird mit den Kursgebühren begründet, die wohl zu hoch erscheinen – zumindest solange, bis man sich überhaupt erst für den Inhalt der Kurse interessiert. Auch die ladakhische Öffentlichkeit scheint (bisher) so wenig an den von SECMOL angebotenen Kursen interessiert zu sein, dass sie nicht bereit ist, dafür Geld auszugeben.

Hinzu käme, dass ein ökologisches Leben, wenn man sich denn auf die vorgeschlagenen Konzepte einlassen würde, nicht billig wäre. Der Bau energiesparender Häuser oder gar der Kauf und die Installierung von Solaranlagen verlangt Fachkräfte, die bisher in Ladakh nicht einfach zu finden sind, und vor allem Geld. »*Like some of the Ex-students who are building it ... they charge a lot and it's actually expensive. It costs a lot of money to make a house like that ... We have to be rich in terms of money to be able to invest in a house like that. I don't know if, if like more students who would start building houses like that, whatever. Because it's not actually easy*«.

Innerhalb des nun gegebenen Lebens in Ladakh scheint die SECMOL-Initiative keinen rechten Ort zu finden. Ihr Fokus, eine praktizierte ökologische Lebensweise, scheint weder mit dem traditionellen Leben im dörflichen Ladakh noch mit der modernen Lebensweise, für die das Erreichen von Reichtum oder eine Karriereorientierung kennzeichnend sind, kompatibel zu sein. Aus der ladakhischen Außenperspektive scheint es sich bei SECMOL um eine Blase (»*a bubble*«), ein für sich bestehendes soziales Gebilde von Idealisten zu handeln, denen die Realisierung ihrer Idee wichtiger ist als etwa ein gutes finanzielles Auskommen. »*I think SECMOL is a really good idea. I actually think. Personally. But it is difficult. We really have to take a big decision to adapt to this. Because my parents had been really disappointed that I'm working here ... Big tale. Because they don't agree with that, because it is like you getting paid so less and you you just going to SECMOL. What is that? That is nothing. Why don't you work in another organisation. But I like the idea of living here, because I'm not creating any waste*«. Im Unterschied

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu anderen NGOs, die sich um neue Projekte auch im ökologischen Bereich bemühen und dafür eine Unterstützung durch nationale oder internationale Geldgeber erfahren, die es ihnen erlaubt, ihre Mitarbeiter adäquat zu entlohnen, scheint es SECMOL nur um die Realisierung einer alternativen Lebensform zu gehen – um den Nachweis, dass eine solche Lebensform möglich und attraktiv sein könnte. Dabei scheint die Binnenperspektive von SECMOL kaum an jene vermittelbar zu sein, die als Ladakhi von außen auf das Projekt blicken.

Aber es erscheint immerhin möglich, dass von jenen, die das Campus-Leben kennengelernt und es als einen schwierigen, aber sinnvollen Lebensentwurf erfahren haben, manche versuchen, diese Idee auch außerhalb, etwa in einem Dorf, zumindest für sich selbst zu realisieren. »*But I first stay here in between ... I might have an idea, I have an idea. But I need to think it through, properly. So right now I am learning here. Living the way I want to live ... I want to – we have a house in a village ... I could always live there*«. Nun ist allerdings die Realisierung einer ökologischen Lebensweise nicht nur etwas, das Investitionen an einem Haus erfordert; zugleich bildet sie eine Perspektive, die als solche noch kein hinreichendes Einkommen sichert. Die Möglichkeit eines solchen Einkommens wird nun auf eine Weise anvisiert, die einerseits an bereits gängige Projekte wie jene der WAL anschließt, die sich von der Fertigung von Handarbeiten auf den Dörfern ein Einkommen für die Frauen versprechen. Vergleichbar den Projekten der WAL geht es dabei auch hier um eine Entwicklungsmission: »*Than I can work with the women over there and maybe I would go into textiles ... Clothing. Wool*«. Andererseits aber schreibt sich hier auch die spezifische (idealistische) Orientierung SECMOLs ein: Diese Handarbeiten sollen eine reinere Wolle verwenden und gleichzeitig ›natürlich‹ sein. Zudem sollen die ›organischen‹ Produkte nicht für einen touristischen Markt, sondern zu erschwinglichen Preisen für die lokale Bevölkerung angeboten werden. »*I want the woolen products in a really, really different touch. Not what we find right now. But I want to be much more cleaner, more well finished. You know like – and then colours ... maybe I could make different colours. I would actually like all of it – very idealistic. I will do all of it really natural ... But I want all the things to be really cheap. So that everyone can afford it ... Organic, I want to make local organic products, but for local people*«.

Die ökologische Lebensweise, die von SECMOL angestrebt wird und auf dem Campus auch in ihrer Realisierbarkeit demonstriert werden soll, legitimiert sich nicht primär über das Bild eines ökologisch und nachhaltig wirtschaftenden alten Ladakh. Zwar mag es sein, dass auch im alten dörflichen Ladakh auf Nachhaltigkeit geachtet wurde, dass man kaum etwas weggeworfen hat. Der Grund dafür aber lag nicht in einer Vorstellung von Nachhaltigkeit, sondern schlicht in der Notwendigkeit des

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Überlebens in einer mit der Knappheit ringenden Subsistenzwirtschaft. »*The thing is, I think, in old, in olden times they actually just wanted to survive. They did not think much about destroying, they did not think in these ways ... They would reuse and recycle most of the things. That's what I would say*«. Wenn man daher die ökologische Lebensweise und die Perspektive der Nachhaltigkeit als eine in der Tradition Ladakhs liegende verstehen will, dann ergibt sich eine solche Sichtweise nur unter zwei Voraussetzungen. Zum einen muss man über das Konzept der Nachhaltigkeit und Ökologie verfügen, um überhaupt eine solche Kontinuität konstruieren zu können. Da die um ihr Überleben ringenden Ladakhi in früherer Zeiten nicht über eine solche normative Sinnbestimmung ihres Lebens verfügten, kann das Kriterium einer ökologischen Nachhaltigkeit nur nachträglich für sie postuliert werden. Damit geht – zum zweiten – einher, dass man die Verschiedenheit der Lebensweisen nivelliert, dass man dazu neigt, eine Mangelwirtschaft zu idealisieren, um von ihr her normative Kriterien zur kritischen Bewertung einer Überflussgesellschaft zu gewinnen. Vor einem solchen Hintergrund kann man dann dazu neigen, die in der so konstruierten Traditionslinie identifizierbaren (ökologisch orientierten) Ladakhi als ›wahre‹ Ladakhi zu etikettieren und jene, die sich nicht daran halten, als ›moderne‹ Ladakhi zu bezeichnen. Ein ›wahrer Ladakhi‹ zu sein, wird dann zu einem Maßstab, der auf der fragwürdigen Konstruktion einer historischen Kontinuität beruht: »*a modern – not a real Ladakhi. I am a real Ladakhi, but still I am not. I am a bad Ladakhi, I think, I would say I am a bad Ladakhi. Because I create lots of waste. So if I see the environment of Leh, then it won't be able to sustain us*«.

Die Konstruktion einer Kontinuität zwischen dem alten und dem gegenwärtigen Ladakh unter dem idealisierten Gesichtspunkt einer ökologischen Nachhaltigkeit mag so eine Legitimationsperspektive für eine alternative Lebensform unter gegenwärtigen Bedingungen sein. Zugleich aber bildet die Berufung auf das alte Ladakh kein generelles Kriterium zur Beurteilung der gegenwärtigen Entwicklungen. Es kann nicht darum gehen, das Neue deshalb zu problematisieren, weil es den Bestand des Alten, der traditionellen Lebensweise Ladakhs, bedroht. Die Bewahrung der alten Lebensweise, ihrer kulturellen Praktiken, kann nicht zum zentralen Kriterium stilisiert werden. »*Preservation is like saying something is wrong and something is right. Like saying the new thing is bad and we should – or old ones are really good and the best ones. I think you can't say something is better than something else. I think, if the society is changing they have to adapt to new things. So if you like the new things, so good. But you can't forget – you should not*«. Wenn die Jugendlichen auf dem SECMOL-Campus so etwa indische oder westliche Musik hören und moderne Tänze bevorzugen, so ist die Vermittlung traditionellen Musizierens, traditioneller Lieder und Tänze bedeutsam, um

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

eine Tradition zu bewahren. So findet etwa einmal in der Woche eine traditionelle Tanzparty statt oder man singt traditionelle Lieder in den Abendstunden. Dabei legt man durchaus Wert auf eine akkurate Aufführung der traditionellen Tanzschritte; man greift auf Referenten zurück, die etwa das Spielen traditioneller Instrumente wie Trommeln vermitteln. Diese Bewahrung traditionellen Musizierens und Tanzens hat einen bedeutsamen Stellenwert. Aber das Ziel besteht dabei nicht darin, die Heranwachsenden auf diese Tradition zu verpflichten und moderne Formen abzulehnen. »*Every two months we have a presentation, so we make sure that they do Ladakhi songs and dances ... It's not like actively preserving these dances. But it's like, we do not give preference to the non-Ladakhi-songs or western music. We don't prefer that. Like if you have a choice, why not do the Ladakhi*«. Die Vermittlung und Einübung traditioneller Lieder und Tänze dient so keiner Sakralisierung der Tradition und der damit einhergehenden Abwertung des Neuen. Eröffnet werden soll eine Wahlmöglichkeit für die Studierenden – und damit eine weder durch die Tradition noch durch die Moderne determinierte souveräne Entscheidungsposition.

Dass, was an der Tradition bewahrenswert ist und was an Neuerungen zu begrüßen ist, wird damit zu einer offenen Frage. Man mag die Restaurierung der alten Lehmhäuser (ästhetisch) für eine sinnvolle Angelegenheit halten, muss das aber nicht im gleichen Sinne für die Beibehaltung der traditionellen Kleidung annehmen. Auch was die Weiterentwicklung von Kunsthandarbeitstechniken angeht, kann es hier Entwicklungen geben, die man nach dem Kriterium einer zu bewahrenden Tradition oder jenem der ›organischen Produktion‹ unterschiedlich gewichten kann. Überhaupt setzt die Anwendung eines Kriteriums wie desjenigen einer Bewahrung der Tradition voraus, dass es einen Vergleich gibt – und dass damit gerade die Bewahrung der Tradition nicht mehr selbstverständlich ist, sondern sich Entscheidungsmöglichkeiten andeuten. »*I think it's better to compare and then to choose which one you want to preserve*«.

Eine solche Vergleichs- und Wahlmöglichkeit ergibt sich dabei nicht nur im Hinblick auf einzelne Praktiken, sondern sie berührt letztlich auch noch das Selbstverständnis als Ladakhi, die Frage der eigenen Identität. Deren überlieferte Selbstverständlichkeit wird nun selbst zu einer Frage individueller Positionierungen, die bestimmte Aspekte aufnehmen mögen, gleichzeitig aber Überschneidungen mit anderen Lebensentwürfen akzeptieren können, die man mit Menschen außerhalb Ladakhs gemeinsam hat. In einer solchen Konstellation mag die Berufung auf eine Identität als Ladakhi zwar wichtig sein, um sich von anderen zu unterscheiden. Aber die Kriterien für eine solche Unterscheidung bleiben dann doch eher ambivalent und unzuverlässig. »*I am very confused because a – it's like I want to say: I am a Ladakhi. But there sometimes I think,*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

I don't – we should not separate us from others. But somehow we still need this identity, somehow I need my identity of being Ladakhi – so I take it, I keep it with me ... So I put a tag on every idea: Look this is Ladakhi«.

5.2 Die Druk Padma Karpo School: Die Orientierung an einer buddhistischen Identität Ladakhs

Mit Unterstützung des Klosters Hemis, des wohl reichsten Klosters in Ladakh, das der Drukpa Richtung des tibetischen Buddhismus und hier der Kargyü-Linie zuzurechnen ist, wurde die Druk Padma Karpo School in Shey als Primar- und Sekundarschule gegründet. Zum Zeitpunkt ihrer Gründung im Jahr 2001 belief sich die Schülerzahl auf 88; 2016 hat sich diese Zahl auf etwa 800 erhöht und die Schule verfügt über einen Lehrkörper von etwa 70 Personen. Den Hintergrund und die Motivation der Schulgründung, die durch den obersten Würdenträger der Drukpa-Richtung erfolgte, bildete eine Krisendiagnose. Diese stellte eine zunehmende Orientierung der heranwachsenden Ladakhi an der westlichen Lebensweise und eine damit in Verbindung gebrachte Vernachlässigung der eigenen Tradition und der sie tragenden buddhistischen Werte fest. Diese Situation wird zusätzlich noch dadurch dramatisch, dass die westliche Kultur, an der die Kinder und Jugendlichen sich orientieren, selbst in sich als äußerst problematisch angesehen wird.

Die Problematik der westlichen Kultur wird dabei nicht nur darin gesehen, dass sie nahezu weltweit dominiert und sich die unterschiedlichsten Kulturen angleicht. »*So because you can see nowadays in Ladakh, also in the world abroad, also the people, their own culture is diminishing*«.[4] Der Einfluss der westlichen Kultur erscheint geradezu unwiderstehlich. Für Ladakh mag man sicherlich sagen, dass hier der Einfluss westlicher Touristen wesentlich ist. Aber dass die heranwachsende Generation die westliche Kultur unkritisch kopiert (»*they copy the Western culture*«), liegt wohl vor allem am gestiegenen Einfluss westlicher Medien. »*Another point is the media, this television. Because in the last twenty years the television industry is grown a lot. So we have a lot of these things, what we say television channel. Around three to fourhundred you can see. So for many it means eyecatching, this thing. The cloth and all these things. And our children find out, they measure very good these things ... And they don't see our own culture as a good one. They find it very old*«. Ein Vorschlag, traditionelle Kleidung wie die Goncha

4 Analysiert wird hier ein Leitfadeninterview, das mit dem Office Coordinator, einem Kunstlehrer der Druk Padma Karpo School und einem der Schule verbundenen Reiseveranstalter geführt wurde.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zu tragen, muss unter diesen Umständen eher wie eine Zumutung wahrgenommen werden.

Das Problem besteht dabei nicht nur darin, dass die Heranwachsenden den Sinn für die Bedeutung der eigenen Kultur, ihrer Einzigartigkeit und der Notwendigkeit ihrer Bewahrung verlieren. »*That means our culture is very – what? Unique. And we have to preserve it. Otherwise in – if we don't, in the next twenty, thirty years, it means, we don't know what is our culture and tradition*«. Der durch den Einfluss der westlichen Kultur auf die heranwachsenden Ladakhi drohende Identitätsverlust ist dabei jedoch zusätzlich gefährlich, weil er nicht nur junge Ladakhi in eine Identitätskrise führt, sondern weil die gesuchte westliche Identität selbst bereits in der Krise ist, weil sie also als solche kein Modell einer gelungenen Identität darstellen kann. »*Now in a lot of cities, in the big cities in Europe, people have an identity crisis. You must have heard about it … People are, they – but they don't have an origin where they come from. They live in the big societies, but there is a big crisis of identification*«. Vor diesem Hintergrund muss es als durchaus problematisch angesehen werden, wenn zunehmend Schüler aus Ladakh auf weiterführende Schulen oder Universitäten außerhalb Ladakhs geschickt werden. Dies mag zwar zum Teil dadurch zu entschuldigen sein, dass es in Ladakh weder ein College noch eine Universität gibt. Zugleich wäre das aber vielleicht auch nicht notwendig, wenn für lokale Anstellungen bei der Regierung oder jede Bewerbung nicht immer schon ein (auswärtiges) Studium vorausgesetzt würde. »*At least everybody knows who will apply for a government job or at any competetive – at least you have the gradual and the post-gradual. We don't have it here. So that's why people go out*«. Und es kommt dann nicht selten zu Spannungen in den Familien, weil die extern Ausgebildeten auf ihre Geschwister herabblicken. All dies führt zu einem schleichenden Niedergang in der Akzeptanz der traditionellen Kultur. »*There is a slightly decline in the culture acceptance, right. Why? Because they have in favour of four to five to six years of living in the big cities*«. Zwar werden an den Studienorten studentische Assoziationen gegründet, die Lamas oder auch Vertreter der LBA einladen, um den Kontakt zur heimischen Kultur zu halten und damit ein Gegengewicht zum Einfluss der großen Städte zu bilden.

Neben dem Leben in den großen Städten außerhalb Ladakhs und der mit diesem verbundenen Gefahr, die eigene Herkunft und deren Lebensweise zu vergessen, erscheint eine weitere Gefährdung durch die westliche Lebensweise als noch bedrohlicher. Es handelt sich um das in westlichen Kulturen zentrale Verständnis einer individuellen Freiheit. In dieser Sichtweise soll das Individuum jede soziale Gegebenheit, jede Anforderung durch andere hinterfragen und sich dazu verhalten können, ohne auf die Eltern oder andere Autoritäten Rücksicht nehmen zu müssen. Eine solche individualistische Form der Freiheit bildet geradezu das

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gegenteil eines ladakhischen Selbstverständnisses, in dem die individuelle Orientierung und Entscheidung immer nur im Rahmen einer sozialen Gemeinschaft erfolgt. Beide Sichtweisen stehen so konträr zueinander, dass sie füreinander jeweils nicht nachvollziehbar erscheinen. Für die ladakhische Perspektive bedeutet das westliche Freiheitsverständnis das Ende jeder sozialen Gemeinschaft und Verbindlichkeit; das westliche Freiheitsverständnis kann eine Gesellschaft wie die Ladakhs nur unter dem Gesichtspunkt der Unterdrückung individueller Freiheiten wahrnehmen. »*We live in a very small society. We don't have that much of an open house to take our own decision. Here we have – we have listen to our old people, forefathers, elders, which is very important for us ... It looks very crazy sometimes to see some of the decisions, right? The same thing for us also is, we see a lot of European people, they have a different culture. We also think it's a very crazy thing they do ... Our children meet the American children or the European children. They are so amazed to see like how much freedom they have. How much choices they have because we don't have that. Because we live – we were born and brought up in a society where everything is so secured from everybody. Even if I'm freely doing, parents will come and stop*«. Wenn die Kinder Ladakhs sich an der Freiheit der westlichen Kinder, mit denen sie vielleicht in Kontakt kommen oder die sie im Fernsehen sehen, erfreuen, dann wird damit ein anderes Verhältnis der Generationen vorstellbar. Unter diesen Bedingungen scheinen auch die Eltern in Ladakh einen größeren Wert auf die Freiwilligkeit und die Einsicht ihrer Kinder legen zu müssen. Nur auf diese Weise scheint man noch damit rechnen zu können, dass überkommene Verhaltensweisen und Sinnbestimmungen weiterhin akzeptiert werden.

Damit ein solches Bedrohungsszenario durch eine attraktive und übermächtige westliche Lebensweise nicht einfach nur zu einem unabwendbaren Schicksal wird, bedarf es der Gegengewichte. Diese können nun nicht nur im bloßen Insistieren auf dem Wert der traditionellen Kultur Ladakhs bestehen. Diesen Wert muss man wahrscheinlich nicht nur der nachwachsenden Generation nahebringen, sondern auch einer Elterngeneration, die möglicherweise diese Gefahren gar nicht wahrnimmt, weil sie vorwiegend die schulische und berufliche Karriere ihrer Kinder im Blick hat. Ein solches Unternehmen ist nun deshalb nicht aussichtslos, weil trotz der als fehlend beklagten Sensibilität für die Gefährdung der eigenen Kultur dennoch diese noch nicht verschwunden ist. Hinzu kommt eine Hoffnung, die sich an der Ambivalenz jener Erfahrungen festmacht, die ladakhische Studierende bei ihren Aufenthalten außerhalb Ladakhs machen. Auf der einen Seite sind diese Studierenden auf sich selbst gestellt und daher auch anfällig für Neues: Sie kleiden sich westlich, folgen vielleicht der westlichen Jugendkultur, sie haben überlegene Kenntnisse in der Verwendung von Computern, was wiederum für

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Jüngeren, die noch in Ladakh leben und zur Schule gehen, attraktiv ist. Zugleich sind sie aber auch einem enormen Leistungs- und Konkurrenzdruck ausgesetzt: »*Now the competition level is very high. In our time we did our like junior school or high school, we are not so interested in marks*«. Ein solcher Leistungs- und Konkurrenzdruck führt nicht nur dazu, dass alles andere gegenüber den schulischen Verpflichtungen in den Hintergrund rückt. Er führt auch zu einer größeren Selbständigkeit: »*Now the students are very smart and very active*«. Sie folgen nicht mehr einfach nur dem, was andere ihnen sagen oder dem, was ihre älteren Geschwister getan haben. Sie handeln auf der Grundlage der eigenen Einsicht: »*The people who are following, they understand and then they follow*«.

Damit gerät man in die Nähe einer freien Entscheidung, die an das westliche Modell erinnrt. Die jungen Ladakhi, die in den Städten studiert haben, orientieren sich an dem, was sie als Individuen einsehen. Auf der anderen Seite aber – und das macht die Ambivalenz der auswärts gemachten Erfahrungen aus – werden nicht nur Erfahrungen mit einer Welt außerhalb Ladakhs gemacht, sondern diese werden zugleich in ein Verhältnis zur eigenen Kultur gesetzt, wie man sie in der Kindheit erfahren hat. Hervorgebracht wird so ein Verhältnis der anderen und der einheimischen Lebensweise und damit eine Alternative, in der sich die jungen und nun selbständigen Ladakhi entscheiden können. Dieser erlangten Selbständigkeit ist es geschuldet, dass man den Ausgang dieser Entscheidung nicht vorhersehen kann. Aber eine frühkindliche Sozialisation, die die traditionellen Werte vermittelt und eine Einrichtung wie Druk Padma Karpo School, die diese auch im Rahmen des Schulbesuchs zu einem Programmpunkt macht, können hier zugunsten einer Entscheidung für die Wertschätzung der ladakhischen Identität wirksam sein. »*And I'm sure like if an institute like this, right all the other institutes, if they can have a proper session for the – to have the traditional classes also. Yes, that all would be wonderful, right?*«. Wenn andere Schulen das an der Druk Padma Karpo Schule eingeführte Konzept übernehmen und der Tradition einen Bestandteil im Schulleben einräumen würden, dann würde das helfen, auch die Entscheidung der gut und auswärts ausgebildeten Ladakhi für den zu erhaltenden Wert der eigenen traditionellen Kultur und Identität zumindest wahrscheinlicher zu machen.

Die traditionelle Kultur Ladakhs, die durch die westlichen Einflüsse bedroht ist, wird dabei nicht als eine spezifische soziale Organisationsform oder über eine bestimmte Wirtschaftsweise und auch nicht als durch die Hegemonie einer bestimmten Religion definierte angegeben. Ihr Charakteristikum besteht in bestimmten moralischen Werten, die das Gemeinschaftsleben regeln: »*Love and harmony and peace*«. Wechselseitige Zuneigung, die Orientierung hin auf ein harmonisches Zusammenleben, in dem man einander hilft und in dem Konflikte friedlich und in

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wechselseitigem Respekt gelöst werden – damit wird eine in sich ruhende Lebensform beschrieben, die als solche ein idealisiertes Gegenbild zu den geschilderten Charakteristika der westlichen Zivilisation bildet. Hier drohen weder die Anonymität der Masse noch die Verabsolutierung der individuellen Freiheit und damit der Verfall gemeinsamer Werte; weder das Streben nach materiellen Vorteilen noch die Konkurrenz im Rahmen einer kapitalistischen Industrialisierung sind hier anzutreffen. Nun erinnert ein solches Ladakh-Bild mit der Betonung der Abwesenheit von Konflikten, Neid oder auch einer individuellen Zerrissenheit – der weitgehenden Abwesenheit von Leid – an eine buddhistische Idealvorstellung dessen, was in der menschlichen Welt anzustreben ist. Die traditionelle Kultur Ladakhs erscheint damit – jenseits der Wechselfälle ihrer Geschichte bis in die Gegenwart hinein – als eine wesentlich buddhistische.

Es liegt daher nahe, dass, wenn sich eine buddhistische Schulgründung die Bewahrung der Kultur und Tradition Ladakhs zur Aufgabe macht, sie dabei keine Differenz von Kultur und Buddhismus einzieht. »*So the school was started by, you can see, His Holiness the Gyalwang Drukpa, who is one of the Tibetan Buddhism sect, the Drukpa sect. He is the head of that sect. So he started – his vision was for the school to preserve our culture and tradition of Ladakh. And along with that we can get the modern education. So that was his main aim*«. Wenn aber Kultur und Tradition Ladakhs durch eine Übereinstimmung mit buddhistischen Werten gekennzeichnet sind, deren Weitergabe als eine auch schulische Aufgabe betrachtet wird, dann stellen sich damit zumindest zwei Fragen. Die erste dieser Fragen richtet sich darauf, wie man mit der religiösen Differenz zwischen Buddhisten und Muslimen umgeht, die als solche nicht für die Gegenwart, sondern auch für die Geschichte Ladakhs kennzeichnend ist: Wie also integriert man die Muslime in eine buddhistische Kulturvorstellung? Die Antwort wird sein, dass die Muslime früher ein kaum zu unterscheidender Teil der harmonischen Kultur waren und dass nach 1989, nach der religiösen Segregation, die Zugehörigkeit zu einer Religion nur als sekundär gegenüber jener Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen (durch die Tradition verbürgten) Kultur zu betrachten ist. Die zweite Fragestellung, die sich an die Vision einer schulisch vermittelten Bindung an die traditionelle und buddhistisch geprägte Kultur richtet, betrifft die Art der angestrebten Vermittlung selbst. Wenn man die Schule als Ort einer zunehmend verstärkten Auslese und einer damit einhergehenden Konkurrenz, als Ort wahrnimmt, an dem jedes Individuum nur für sich selbst verantwortlich ist, dann könnte man fragen, ob sich eine solche Institution eignet, die traditionellen Werte weiterzugeben. Die Antwort hier wird sein, dass man die moderne Logik der Schule und die Vermittlung jener Werte, die auf eine Wahrung der Identität als Ladakhi zielen, nicht nur zeitlich, sondern auch in der Form voneinander trennen muss.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Für die Vergangenheit Ladakhs wird nicht nur eine kulturelle, sondern auch eine religiöse Harmonie postuliert. »*The religious harmony is there in Ladakh*«. Im alten Ladakh scheinen religiöse Unterscheidungen keine Bedeutung für ein harmonisches Zusammenleben gehabt zu haben. Seit den Auseinandersetzungen, die 1989 begannen, hat sich dies allerdings verändert. »*It's not like the past ... This is what I said like we learn a lesson in 1989. The consequencies we faced later on, we face a lot of distraction within the society*«. Die Lektion, die nach den Konflikten zwischen Buddhisten und Muslimen gelernt wurde, besteht darin, dass man von nun an nicht mehr von einem problemlosen und harmonischen Verhältnis zwischen den Religionen ausgehen kann. Es gibt weiterhin Boykotte: »*Even like if I'm a Buddhist, I'm not supposed to buy any goods from the Muslim shop. If a Muslim is not supposed to buy – from the Buddhists*«. Konflikte drohen auch bei interreligiösen Heiraten, die früher üblich waren. Und dies liegt nicht nur daran, dass die jeweils beteiligten Familien sich hier gegen den Willen ihrer Kinder stellen würden. Vielmehr sehen sie sich – selbst wenn sie im konkreten Fall kaum etwas gegen die Wahl ihrer Kinder einzuwenden hätten – dazu veranlasst, weil sie sonst Konsequenzen, vielleicht eine soziale Ächtung durch die eigene Religionsgemeinschaft, fürchten müssen. »*I don't want to be mess with any unwanted issue which gonna take away my family happiness. Which gonna take away my image in the society*«. Die Vermeidung interreligiöser Heiraten, mit deren Erlaubnis man sich gleichsam aus der eigenen religiösen Gemeinschaft ausschließt, wird dabei selbst noch traditionell begründet: »*We are humans. We're built up in a society. We live in a social world ... These ... things we learned from our forefathers*«. Die regulierende und verbindliche Kraft der Gemeinschaft wird damit allerdings zu einer, die eine religiöse Gemeinschaft gegen eine andere profiliert. Die Einheit der Kultur Ladakhs ist dann nur noch aufrechtzuerhalten, wenn die Religionen und damit auch die religiösen Gemeinschaften voneinander getrennt bleiben. Und als Einzelner muss man froh sein, dass die jeweiligen religiösen Organisationen verhindern, dass es zu gefährlichen Problemen kommt. »*Now we have Ladakh Buddhist Association, Muslim association. They are very active now. So that means if anything happens they just cover it up. So that can't go – yeah*«. Die religiösen Organisationen, die selbst in ihrem gegenwärtigen Verständnis Resultate der religiösen Spaltung Ladakhs sind, werden damit zugleich zu Instanzen, die einen auf der Trennung beruhenden Frieden garantieren. Sie geben mit ihren Schlichtungen aber zugleich zunächst klein erscheinenden Konflikten (wie etwa jenen um die interreligiöse Heirat) eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung. »*It not only affects my family ... It will impact the whole society*«. Dennoch können religiöse Konflikte eskalieren. In solchen Fällen kommt, wenn eine Schlichtung möglich sein soll, es nicht primär auf eine gute Schulbildung an, sondern auf das, was man eine

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zivilisierte Person nennen könnte: »*Education is very important, but to become a civilized person in a society is more important*«.

Wenn man unter der Voraussetzung, dass die Aufrechterhaltung der religiösen Segregation die Voraussetzung für die Einheit Ladakhs ist, doch noch an der Vorstellung einer kulturellen Einheit Ladakhs festhalten will, dann setzt dies voraus, dass für diese die Religionszugehörigkeit nicht entscheidend sein darf. »*Religion also comes under culture and tradition*«. Die Betonung der Nachrangigkeit von Religion gegenüber einer gemeinsamen kulturellen Tradition erscheint notwendig, wenn man angesichts der religiösen Spannungen an der Vorstellung einer kulturellen Einheit festhalten will. Berücksichtigt man allerdings, dass jene für die ladakhische Kultur als zentral aufgerufenen Werte (Liebe, Harmonie, Frieden) zugleich Leitformeln eines buddhistischen Selbstverständnisses sind, dann wird die Betonung der Nachrangigkeit der Religion zumindest zweideutig. Es ist dann eine Sache, aus einer buddhistischen Perspektive auf die Nachrangigkeit der Religion zu verweisen, wenn die postulierten kulturellen Werte mit jenen der eigenen Religion übereinstimmen. Eine andere Sache ist es, aus einer segregierten muslimischen Perspektive diesen Werten zuzustimmen, weil man damit zumindest indirekt der Dominanz der buddhistischen Religion zustimmt.

Diese Differenz, die damit immer auch eine ist, die mit Fragen der Über- bzw. Unterlegenheit zu tun hat, zeigt sich auch im artikulierten Selbstverständnis der Druk Padma Karpo School. Dieses rückt die Religion (und damit auch die buddhistische) zugunsten einer gemeinsamen Tradition an eine zweite Stelle. Man will nicht als buddhistische Schule wahrgenommen werden, weil man (im Namen der gemeinsamen Kultur) offen für Kinder aller Religionen ist. »*So it's very important ... everybody means, they see our school as a religious school, but it's not. It is purely – what we say – for all religions*«. Und zu Beginn gab es auch wenige muslimische Lehrer im IT-Bereich und etwa 10–15 Schüler. Aber obwohl man offen für alle Kinder ist (und aufgrund staatlicher Vorschriften auch sein muss), besuchen nahezu ausschließlich buddhistische Kinder die Schule. Der Grund dafür wird nun nicht in der Ausrichtung der vermittelten Tradition gesehen, sondern einer Entscheidung der Muslime zugeschrieben, die ihre Kinder auf eine – im Gegensatz zur eigenen nun religiös ausgerichteten und damit partikularen – Schule schicken wollen. »*But unfortunately the admission, which comes to our school is mostly Buddhist students. Because for – there are Muslims in Ladakh also but they have their own institute. They prefer to go to their own institute, like Islamia School, like all this Imamiya School*«. Selbst wenn muslimische Kinder die Druk Padma Karpo School besuchen wollen, wird sie der Druck der Eltern daran hindern. »*Maybe I think they have their own pressure. The family, that they must go to their own school*«. Die Offenheit gegenüber anderen Religionen, die im Namen einer von diesen

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Religionen unabhängigen ladakhischen Kultur gesehen wird, wird also – zumindest zur Zeit – von Seiten der Muslime nicht angenommen, weil für sie die eigene Religionszugehörigkeit wichtiger zu sein scheint und weil sie aus dieser Perspektive heraus die Druk Padma Karpo School als buddhistisch orientierte Schule misszuverstehen scheinen.

Dabei liegt – wie schon angedeutet – jede Vermittlung einer kulturellen Tradition, die ein gemeinsames und harmonisches Zusammenleben in den Vordergrund rückt, in einem Spannungsverhältnis zu einer Schule, die eine individualisierte Leistungszurechnung, die Konkurrenz um gute Noten und den Gesichtspunkt der Selektion betont. Wenn man die Notwendigkeit der modernen Schule für ein erfolgreiches Leben unter modernen Bedingungen akzeptiert und gleichzeitig an der Vermittlung eben jener traditionellen Werte festhalten will, dann scheint eine Perspektive wenig erfolgversprechend zu sein, die diese Vermittlung selbst als Teil des Schulunterrichts sieht: als etwas, das unter Konkurrenzbedingungen als ein kognitives Wissen unter anderen Wissensinhalten angeeignet wird und für das es dann eine entsprechende Benotung gibt. Als einziger traditioneller Inhalt, der sich für die Übersetzung in ein Unterrichtsfach eignet, scheint sich nur die traditionelle Sprache Bothi anzubieten. Eine solche Vermittlung erscheint notwendig, da aufgrund auch medialer Einflüsse die jungen Ladakhi kaum noch über ein entsprechendes sprachliches Ausdrucksvermögen verfügen. »*They don't know the pure language, Ladakhi language. They always use to mix: Hindi, English and everything, you know, influenced by the TV and all*«. Die Vermittlung der eigenen Sprache erfordert eine systematische Einübung, wie sie der normale Schulunterricht bietet: »*We have a subject called Bothi, which is our own language, and so that means there are a lot of subjects which are related to our own culture and tradition*«. Die Vermittlung des Bothi im Rahmen eines Unterrichtsfachs eröffnet nicht nur Zugänge zu den mit dieser Sprache gleichzeitig vermittelten Inhalten, sondern auch zu bestimmten Praktiken und Kunstformen, die in anderen Unterrichtsfächern aufgegriffen werden können: etwa im Umgang mit traditionellen Musikinstrumenten und dem Erlernen traditioneller Lieder und Tänze, im Aufgreifen von Geschichten und Legenden in anderen Fächern oder im Anfertigen von (buddhistischen) Masken im Kunstunterricht. Dabei legt man Wert auf regionale Verschiedenheiten, auf die regionale Vielfalt einer einheitlichen Kultur Ladakhs.

Um symbolisch die Selbstverpflichtung auf die Bewahrung des kulturellen Erbes zu betonen und gleichzeitig einen Akzent gegen das Bevorzugen einer westlichen Kleidung unter den Heranwachsenden zu setzen, hatte man zunächst das verbindliche Tragen der Goncha als Schulkleidung vorgesehen. Aber praktische Probleme (wie Teilnahme am Sportunterricht oder auch die allmähliche Verschmutzung der Kleidung) führten dazu, dass man die Verpflichtung, die Goncha zu tragen, auf den

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mittwoch als ›culture day‹ beschränkte. »*Earlier we started with wearing our dress. We had every day that students had to wear. And then there were a lot of problems ... And they are going to sports. They had to wear all the thing then. And it is dirty and so after two years we have set up one day for this ... So now the children are happy*«. Das bis zu den Füßen reichende Gewand der Goncha ist am ›culture day‹ verpflichtend für beide Geschlechter, für Lehrer wie Schüler. Die Lehrenden müssen hier mit einem guten Beispiel vorangehen: »*They have to set an example to their students that they are comfortable with their own*«. Vor dem Hintergrund der Betonung der regionalen Verschiedenheit einer einheitlichen Kultur ist es den Lehrpersonen auch freigestellt, ein in ihrer Region übliches traditionelles Gewand zu tragen.

Die Goncha schränkt den kindlichen Bewegungsdrang ein und wird deshalb von den Kindern nicht gerne getragen. Aber bei den häufigen religiösen (buddhistischen) Zeremonien (pujas) ist das Tragen der Goncha Pflicht: »*And we have a lot of pujas also where they love to wear the traditional dress*«. Das Tragen der Goncha, die weitgehend aus dem Alltag der Kinder verschwunden ist, regt auch zu Fragen an, die mit Verweisen auf die Tradition beantwortet werden können. »*He has a lot of questions. Like why am I wearing this? ... Why the buttons are so round ... Then question goes to another question, then to another question, then definitely finally end up to like what our forefathers are ... And which is mixed with the tradition, culture and religion also*«. Den Fluchtpunkt der Fragen nach der eigenen Identität bildet damit die Einheit von Tradition, Kultur und (buddhistischer) Religion.

Wenn neben dem Bothi-Unterricht, bestimmten Unterrichtseinheiten in den Fächern Kunst und Musik so auch das Tragen der Goncha eine herausgehobene symbolische Bedeutung für die Vermittlung der traditionellen Kultur erhält, so liegt doch deren Fokus auf den drei Kulturtagen, die jährlich veranstaltet werden. An diesen Tagen bieten die Schüler und Schülerinnen Aufführungen und Präsentationen zu einem vorher gestellten Thema vor einem Publikum dar, das nicht zuletzt aus ihren Eltern besteht. Dabei sind diese Aufführungen und Präsentationen, bei denen es sich um Lieder, kurze Theaterstücke, Sketche, Rezitationen, das Vorführen von Kleidung oder auch Demonstrationen von Kulturtechniken handeln mag, als ein Wettbewerb zwischen den vier Internatsgebäuden organisiert, die sich auf dem Schulgelände befinden. Eine Jury, zu der normalerweise auch der Abt des Hemis-Klosters gehört, prämieren dann die beste Präsentation. »*Last year we celebrated on culture day – we have four houses in our school like ›harmony‹, ›courage‹, ›wisdom‹ and ›unity‹, four houses and each house – last year we had food competition. Whole Ladakh area, we distributed the area like Changtang to one house, Nubra area to one house, Sham area to one house and Zanskar area to one house. And they have means, we had given the topic to them*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

one month before. So the children prepare themselves with the help of the house teacher«. In einer Art Projekt bereiten die Schüler des jeweiligen Hauses – jenseits des regulären Unterrichts – Speisen der ihnen zugeteilten Region zu. Dabei soll das Essen in einem für die jeweilige Region typischen Raum serviert werden. »*On the food day they have to create a room like it must be – If Changtang food, they have created Changtang people how the live*«. Um beides – die Küche und einen typischen Raum – präsentieren zu können, müssen die Heranwachsenden Informationen über die Region, die dortigen klimatischen und landschaftlichen Lebensbedingungen, Wirtschaftsformen, Traditionen oder auch Legenden und religiöse Herkunftsgeschichten, die sich auf diese Region beziehen, sammeln. Entsprechende Materialien und Informationen werden teilweise von der Schule bereitgestellt; da auch Kinder aus diesen Regionen im Internatsbetrieb der Druk Padma Karpo School präsent sind, können diese oder auch Verwandte aus der Region befragt werden. Obwohl es sich bei den vier Regionen um buddhistisch dominierte Teile Ladakhs handelt, sind die entsprechenden Informationen doch nicht einfach vorhanden. Selbst für die Lehrer ergeben sich in solchen Nachforschungen neue Einsichten. Die Projekte bringen dabei nicht nur ein Wissen über die jeweilige Region und die dortige Lebensweise hervor; in der Zusammenschau dokumentieren sie ebenso die Vielgestaltigkeit einer dennoch kulturellen Einheit des (buddhistischen) Ladakh. »*So by doing all this we are giving students education on their own culture and tradition, what it is and why we need to mean it's very wealthy*«.

Die Aufführungen und Repräsentationen, in denen die Gruppen ihre jeweilige Region vorstellen, bestehen dabei aus unterschiedlichen Bestandteilen und Formen. In ihnen wird nicht nur ein selbst erworbenes Wissen dargestellt, sondern lebenspraktische Bedeutsamkeit inszeniert. Der Wettbewerb mit den konkurrierenden Gruppen und die öffentliche Aufführung sollen dabei eine Auseinandersetzung mit dem Gegenstand verstärken und ein auch emotionales Engagement sichern. Zugleich haben diese Aufführungen aber auch noch für die Eltern der Kinder, die weitgehend das Publikum bilden, häufig einen aufklärenden Effekt. »*Yes, the guests also. So the parents also. They can see their child perform and they can say: ›Oh. This is our means wealthy culture and tradition‹. So by doing that, we are educating the parents also, yeah. So their involvement is very good in this event and culture day*«.

Der im Rahmen dieser Projekte eingesetzte Wettbewerbsgedanke folgt nicht der schulischen Logik. Weder geht es um eine individualisierte Leistungszurechnung noch gibt es Noten. Der Wettbewerb wird als Mittel eingesetzt, um die emotionale Bindung an den zu erarbeitenden Inhalt zu stärken. Die Präsentation im Wettbewerb ist dabei vor allem eine Dokumentation, dass eine bedrohte vielfältige Kultur auch in der heranwachsenden Generation noch eine Verkörperung finden kann. Und auch die

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Preisvergabe folgt keinen strengen Maßstäben, sondern bildet eher eine ästhetische Einschätzung, bei der ganz verschiedene Faktoren eine Rolle spielen können. So hat bei dem Wettbewerb um die Präsentation regionaler Speisen eine Gruppe für ihre Idee die Auszeichnung erhalten, neben der regionalen auch eine moderne, bei den Schülern beliebte Küche anzubieten.

Das Konzept des ›culture day‹ als einer projektbezogenen pädagogischen Vermittlungsform, die weder der üblichen Logik schulischer Wissensvermittlung folgt noch an ein staatlich vorgegebenes Curriculum gebunden ist, die zugleich das schulische Leistungs- und Selektionsprinzip außer Acht lässt, gilt als eine erfolgreiche Möglichkeit, den Kindern die traditionelle Kultur Ladakhs näherzubringen. Der Erfolg zeigt sich auch in einer öffentlichen Resonanz. Diese reicht von der Etablierung einer Abteilung für die Bewahrung der Kultur (»*cultural academy*«) bei der Regionalregierung des Hill Councils bis zur Ausrichtung eines gemeinsamen ›culture day‹ mit der in Leh ansässigen Lamdon School. Die Lamdon School ist eine Sekundarschule, die ebenso wie die Druk Padma Karpo School prinzipiell offen, de facto aber eine buddhistisch orientierte Schule ist.

5.3 Die Imamiya School: Die Bewahrung einer schiitischen Tradition Ladakhs

Mit der Gründung der (prinzipiell auch für alle Kinder offenen) Imamiya School in Chuchot, einem hauptsächlich von Schiiten bewohnten Ort im Industal, wurden gleichzeitig zwei unterschiedliche Ziele verfolgt. Zum einen sollte die Perspektive auf einen erfolgreichen Schulbesuch muslimischer Kinder und hier vor allem der Mädchen verbessert werden. Den Hintergrund bildete eine Defizitanalyse, die hier einen Nachholbedarf der muslimischen gegenüber buddhistischen Kindern konstatierte. Zum anderen aber sollte diese Schule auch die religiöse Unterweisung der Kinder verbessern, die bisher hauptsächlich in den Familien oder Koranschulen erfolgt war.[5]

Der jetzige Direktor startete die Schulinitiative nach seinem Ingenieursstudium in Kashmir im Jahr 1982 mit damals 20 Schülern. Chuchot erschien ihm zu jener Zeit als eine gegenüber der übrigen Entwicklung in Ladakh zurückgebliebene Gegend, was sich auch im geringen Schulbesuch (und hier besonders der Mädchen) zeigte. »*I started the institution 1982 by twenty students. At that time this village was very backward and*

5 Die folgende Diskursanalyse stützt sich auf Leitfadeninterviews mit Sayeed Naqueesha Razvi, dem Direktor der Imamiya School, und Kaneez Fatima, einer Lehrerin, die früher selbst die Imamiya School besucht hat.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

remote, especially in education. And my focus here was on female education. Due to some problems, almost the girls are not going to school that time«. Muslimische Mädchen gingen zu jener Zeit nur für eine kurze Zeit oder gar nicht zur Schule. »*They were not going. Maybe they will left school within two years, three years, five years. After that there was even not a single girl who had completed 10th standards*«. Mit Unterstützung der Imamiya Mission, die sich als NGO um Erziehung und soziale Angelegenheiten kümmerte, konnte dann die Schule eingerichtet werden. Die Imamiya Mission, die nach ihrer nationalen Registrierung im Jahr 2000 auch international Spenden akquirieren kann, hat Kooperationen mit einer indischen und einer französischen NGO erreicht, mit deren Hilfe auf dem Schulgelände jeweils eine Internatsunterkunft für Jungen und Mädchen errichtet werden konnten. In ihnen, die nach ökologischen Gesichtspunkten gebaut wurden, werden Schüler und Schülerinnen aus entlegenen Gebieten wie Nubra untergebracht. Der Aufenthalt wie auch die Finanzierung von Lernmaterialien für diese gegenwärtig 60 Kinder wird durch die über die Imamiya Mission eingeworbenen Spenden finanziert.[6]

Wenn das Schulprojekt schließlich erfolgreich war (die Schule hat heute etwa 450 Schüler bzw. Schülerinnen), dann mag dies zwar einerseits an der zunehmenden Einsicht auch muslimischer Eltern in die Notwendigkeit des Schulbesuchs ihrer Kinder gelegen haben. Andererseits aber waren – gerade mit Blick auf die Mädchen – religiös motivierte Hürden zu überwinden. So hatten die Eltern ihre Töchter häufig nicht auf die staatlichen Schulen geschickt, weil die dortige Schulkleidung nicht vorsah, dass die Mädchen in diesem öffentlichen Raum ihren Kopf bedecken. »*So, we have given some kind of modification to this system. That kind of modification, that most of the students think, that in Muslim faith, they should not go outside bareheaded, like that. They should use a veil or wear hijab like that. We gave them some kind of modernization rules – you can learn with your own faith, with religious values and religious whatever you have. You can keep it also, but you can get education both sides. So we have given concentration on that in that time. This was not only for the girls term. We started coeducation*«.

Es war die Schulkleidung der Mädchen, die das Tragen des Hijab vorsah, und eine dezidiert religiöse Ausrichtung der Schule, die neben dem allgemein verpflichtenden Lehrplan auch eine moralische Erziehung im muslimischen Sinne vorsah, die der Schule die Akzeptanz durch die

6 Eine Verbindung der Schule zum oder eine Unterstützung durch den schiitisch regierten Iran wird im Interview nicht erwähnt. Auf der Homepage der Schule ist allerdings im Rahmen einer Bilderfolge der Besuch schiitischer Würdenträger mit einem Umzug der Kinder durch den Ort dokumentiert, bei dem die Bilder der iranischen Revolutionsführer getragen werden.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Eltern sicherte. In der ›traditionellen‹ Ausrichtung dieser Schule geht es nicht um die Vermittlung einer wie auch immer vorgestellten kulturellen Einheit und Identität Ladakhs, sondern um die Sicherung und Weitergabe der Werte der schiitischen Religionsgemeinschaft unter modernen Bedingungen. Unter der Bedingung der Verpflichtung des Nachwuchses auf die religiösen Werte können nun auch Mädchen eine Bildungskarriere verfolgen. »*So many girls have completed their Graduation, Post-Graduated even. Professionals, engineers and even medicine ... And we have a number of teachers of our students here*«.

Die Schul- und Berufsausbildung von Mädchen, die sich damit nicht von ihrer Religion abwenden, ist jedoch nur eine Perspektive, mit der der Schulbesuch ihrer Töchter für die muslimischen Eltern attraktiv gemacht wurde. Die andere Überzeugungsstrategie argumentierte mit der traditionellen Frauenrolle im Islam. Wenn die Mädchen später nach ihrem Schulbesuch heiraten und Kinder bekommen würden, dann müsse man berücksichtigen, dass es unter den aktuellen modernen Bedingungen auch zur Pflicht solcher Frauen und Mütter, die ihren traditionell definierten Wirkungsbereich im Haus sehen, gehört, ihre Kinder während ihres Schulbesuchs zu fördern. »*And mostly we – awareness was given to the parents and the villagers that important female education is most important. That is what we think. If you have a well educated girl, it means you have educated the whole family ... Actually the female have to look after the family. A mother has to look after the child. So if a mother is educated, then your child will be mostly educated. If a mother is illiterate, then it will create problems for the development of the child. If you well educate a girl, then you will educate the whole family. When you educate a boy, then you will educate a person only*«. Eine solche Argumentation lässt die traditionelle Frauenrolle unangetastet und setzt sich dabei nicht dem erwartbaren Einwand aus, man wolle die traditionelle Familie zerstören. Zugleich weist sie dieser Rolle eine Modernisierungsfunktion zu, von der nicht die Frau selbst, wohl aber ihre Kinder profitieren werden.

Die zweite erwähnte Veränderung gegenüber dem öffentlichen Schulwesen besteht darin, dass der vorgeschriebene Lehrplan durch eine muslimisch basierte Moralerziehung ergänzt wird. Doch auch ein solcher Unterricht kann nicht einfach nur als eine Fortsetzung einer traditionellen religiösen Erziehung gesehen werden, wie sie etwa im Alltag von Familien stattfindet. Und sie ist auch nicht das, was man unter einer davon unterschiedenen ›klassischen religiösen Unterweisung‹ versteht, wie sie in Koranschulen (Maktab) üblich war. Aus einer schulischen Vermittlungsperspektive ist diese Unterweisung in Koranschulen nicht nur sehr einfach, sondern auch sehr beschränkt, weil sie nicht im Kontext mit anderen Wissensinhalten gesehen wird. »*Especially in Muslim society they are teaching only Koranic, Arabic, Koran basic, Koran – very small. Little like the bible for education and some ritual things, basic things.*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

And most of them do not learn more than that. They do not learn English language or other languages, foreign languages not, exept Arabic and his own language«. Die Kritik einer solchen rudimentären und nur auf religiöse Texte und Rituale konzentrierten Erziehung in den Koranschulen durch den Verweis auf die Notwendigkeit eines breiteren Spektrums schulischer Bildung wirft aber zugleich die Frage nach dem Ort und der Art der religiösen Bildung im Rahmen der Schule auf. Es ist dies nicht nur die Frage, wie bedeutsam die religiöse Bildung im Rahmen eines breiten Fächerspektrums in der Schule noch sein kann. Es ist zugleich die Frage, ob eine solche religiöse Unterweisung in der Schule noch die Verbindlichkeit des Glaubens erreichen kann, die man den Koranschulen zuschreibt. Eine solche Schulerziehung, die in einem breiten Kontext der Wissensvermittlung stattfindet, kann kaum die Fraglosigkeit eines einfachen Glaubens vermitteln. Als Moralerziehung verstanden, bleiben zugleich die Bezüge zur Religion nicht ganz eindeutig. Wenn also auch immer wieder eine Referenz der Moralerziehung in der familialen und klassischen religiösen Erziehung aufgerufen wird, so ist diese doch eben nicht in einer einfachen Verlängerung dieser Vermittlungspraktiken zu sehen.

Zudem – und dies mag die Bedeutsamkeit der Fragen nach dem Stellenwert der Moralerziehung und ihrer religiösen Einbindung verstärken – haben sich die Lebensbedingungen auch in muslimischen Familien verändert. So kann etwa nicht mehr davon ausgegangen werden, dass die Mädchen, die die Imamiya School besuchen, auch in ihrer Freizeit den Hijab tragen. Sie werden westliche oder vor allem indische Bekleidung bevorzugen. »*In my class most of the girls are wearing jeans, pants and a lot of – if I go to the market, I don't think this is an Ladakhi Bazar*«. Das Tragen des Hijab reduziert sich damit für die wohl meisten Schülerinnen auf eine bloße Pflicht, die offensichtlich von den Eltern ihnen gegenüber in dieser Form nicht mehr durchgesetzt wird. Und auch die traditionelle Unterweisung in den Familien ist aufgrund der Berufs- und Erwerbstätigkeit der Eltern nicht mehr in der gleichen Form gegeben. Sie erwarten diese religiöse Erziehung ihrer Kinder nun stärker von der Schule. Damit hat sich die ursprüngliche Befürchtung, dass die Schule die religiöse Erziehung der Familien nicht adäquat fortsetzen könnte, in eine Erwartung und Hoffnung verwandelt. »*So I think a majority of the parents also think, that we are sending our child to school so that it would learn something about our religion also. Because the parents, they don't have the time, they don't find time to spend with the children to tell them about religion much more*«. Damit wachsen der Schule jedoch nicht nur Aufgaben der Vermittlung religiösen Wissens zu, die von vielen Eltern nicht mehr wahrgenommen wird. Die moralische Erziehung, die von der Schule gefordert wird, kann dabei nun nicht mehr einfach davon ausgehen, dass die Kinder gewisse Leitorientierungen mitbringen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Resultat sind Disziplinprobleme. »*That is why when a child goes away from religion, they become – ehm – more indiscipline. Because it is only the religion, where moral discipline, moral education and discipline is taught. And they also teach about the good, bad sins, okay*«. Spätestens im Umgang mit Disziplinproblemen stellen sich wiederum die Fragen nach dem Charakter der Moralerziehung und ihrer Bindung an die Religion.

Zur Beantwortung dieser Fragen kann man zunächst darauf verweisen, dass religiöse Inhalte und Belehrungen in der Imamiya School eine herausgehobene Bedeutung besitzen. »*Yeah, religious influences are much more in our school*«. Dies betrifft nicht nur theoretische Hinführungen, sondern auch Koranlektüren, für die Arabisch unterrichtet wird, oder Unterweisungen in den Praktiken des Islam. »*Religion is also important, because since it is in the name of Muslims, so. Islamic teachings are also taught here as a subject, like Arabic. But the rest subjects also teach equally important. So students are also taught about their religion also, like compulsatory things that are necessary for Muslims. Like prayer, like reading Koran, like rules in the religion of Islam*«. Eine solche starke Ausrichtung der Schule auf den Islam, der altersgemäß vermittelt und in seinen verbindlichen Praktiken gelehrt wird, will zugleich auch eine moralische Orientierung schaffen. Und doch wird auch diese Orientierung die modernen Bedingungen berücksichtigen müssen. Sie findet im Rahmen eines für alle verbindlichen Schulsystems mit wissenschaftlich gestützten Inhalten statt; die Welt, auf die die Kinder nicht nur mit Hilfe der angestrebten Qualifikationen vorbereitet werden sollen, ist nicht mehr einfach nur mit einer muslimischen Binnenperspektive zu bewältigen; in ihr trifft man auf andere Religionen und Moralauffassungen – auch wenn man diese (wie etwa die westliche) ablehnen mag. Zu einer modernen Moralerziehung, auch wenn diese auf schiitischer Basis stattfinden mag, scheint daher immer schon die Frage zu gehören, wie man diese Moral im Kontext anderer Moralauffassungen verortet. Dies ist nicht nur eine Frage, die den pädagogischen Begründungszusammenhang betrifft. Es ist zugleich eine praktische Frage danach, wie man in der moralischen Erziehung der schiitischen Kinder den Wert der eigenen Moral betont. Dies kann (idealtypisch betrachtet) auf eine Einbettung der eigenen (religiös fundierten) Moralauffassung in ein umfassenderes Moralverständnis hinauslaufen oder auf eine Bekräftigung der Herausgehobenheit der eigenen religiösen Moralauffassung. Beide Positionierungen finden sich im vorliegenden Material. Mit ihnen verbunden ist jeweils auch eine unterschiedliche Positionierung zum Verständnis und zum eigenen Ort in einer ladakhischen Kultur.

Die erste der hier unterschiedenen Herangehensweisen bewegt sich in einem Spannungsfeld. Auf der einen Seite wird man die moralische Bedeutung der islamischen Religion betonen; auf der anderen Seite aber

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wird man darauf hinweisen, dass die Regeln selbst sich inhaltlich kaum von anderen moralischen Auffassungen unterscheiden. Die Vermittlung einer religionsbasierten Moral erscheint von hierher dann eher als Beitrag zu einer allgemeinen, menschlichen Moral, die sich als solche aus verschiedenen Quellen speisen mag. Die moralische Erziehung, die heute angesichts der modernen Welt und der zunehmenden Selbstbezogenheit und einer Tendenz zum Egoismus geboten erscheint, ist die zu einer Verantwortung für die anderen Menschen. »*But we have, our goal is not like that. Okay, you need, you must get money, you must earn good money, good – as per your need is. But meanwhile you have some responsabilities ... It means you have to work for your brothers, your sister. You have parents, your village, you have nation. This is main important. This is the main important*«. Mit der notwendigen Erwerbsorientierung und dem gleichzeitig zu erwerbenden Verantwortungsbewusstsein sind zugleich die beiden Hauptziele der schulischen Erziehung benannt. »*Firstly you must – You have to get good education, then you will get a good position. Bothly, then you have some responsability. You have the responsability to work for your village, for your community, for your area, for the people, not for your own people only, but for the whole community. This is the responsability, such kind, for that purpose, we are giving special classes here*«. Die hier genannte Art der moralischen Verpflichtung – etwa gegenüber den Eltern – ist eine, die von einer allgemeinen Bedeutung ist. Sie ist demnach nicht spezifisch für den schiitischen Islam. »*So we want to teach that moral education is: You have to work for humanity*«. Die Verbindung zu einer spezifischen Religion ist dabei in der Imamiya School gegeben: »*A Muslim here gets it from his own religion – but this is for – we are linking with that religion ... We are linking moral education with the religious, but based on different religions. Not only one religion*«. Die moralische Verantwortung, die Bezugspunkt der moralischen Erziehung ist, kann demnach mit verschiedenen Religionen verbunden werden: In ihnen allen scheint es die gleiche – universelle – Orientierung zu geben, womit die Religion selbst unter dem Blickwinkel aufgerufen wird, Teil eines umfassenden Humanismus zu sein. Die Spezifika und Unterschiede zwischen den Religionen, die nicht selten der Grund von auch kriegerischen Auseinandersetzungen sein können, werden auf diese Weise weitgehend abgeblendet. Die Religion, in der man jeweils aufgewachsen ist, bietet dann einen lebensgeschichtlich notwendigen Zugang zu einer sie übergreifenden Moralität.

Es ist daher auch möglich, die universale Bedeutung der moralischen Verantwortung ebenso mit Hilfe von Materialien zu demonstrieren, die nicht der eigenen religiösen Richtung zuzuordnen sind. So werden etwa indische Filme im Unterricht eingesetzt, in denen die Bedeutung der Verantwortungsübernahme – etwa gegenüber den Eltern – gezeigt wird. »*We have a school cinema especially on classical films of India, this*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

culture. And this think on how you will deal with the parents, how – this is very important ... In the school cinema we have different films of such kind, on moral basis. All the films are on moral basis«. In den Winterferien erhalten die Kinder zur Aufgabe, fünf Bücher mit moralischem Inhalt zu lesen, deren Kenntnis und Interpretation nach den Ferien zum Gegenstand der Prüfung werden.

Auch wenn das, was sich gegenwärtig als z.B. moralische Verpflichtung gegenüber den Eltern darstellt, sich geändert haben mag, wenn etwa angesichts der Bedeutung der beruflichen Karriere auch die meisten Eltern nicht mehr davon ausgehen, dass die Kinder nach dem Studium nach Ladakh zurückkehren, so bleibt die moralische Unterweisung letztlich daran gebunden, dass man die Ge- und Verbote nicht nur einsieht, sondern befolgt. Eine Einsicht in den Sinn solcher Orientierungen bedeutet noch nicht deren praktische Verbindlichkeit. Und hier liegt eine andere – funktionale – Bedeutung der Religion für die Moral. Es ist die Drohung mit einem Gott, der nach dem Tod die Befolgung moralischer Gebote belohnt oder deren Missachtung fürchterlich bestraft. »*Our belief is that, that you must work for afterwards also. Afterwards means, that especially Muslims believe that, when you will be dead you have to account for your dues ... You have to unset your deeds. What you have done, whether you have done good for the common people or whether you have done bad for the common – whatever*«. Es sind göttliche Belohnungen und Strafen, die die Befolgung moralischer Normen auch dann sicherstellen sollen, wenn sie sozial nicht wahrgenommen werden und keine Konsequenzen zu haben scheinen.

Nun könnte man annehmen, dass die Orientierung an einer universellen Moral, an einer Humanität, die als solche keine geographischen, religiösen oder politischen Einschränkungen kennt, eine Berufung auf eine ladakhische Identität oder ein gemeinsames kulturelles Erbe erschwert. Wer die Bedeutung der kulturellen Herkunft und Identität betont, der scheint eine partikulare Zugehörigkeit hervorzuheben, die die angestrebte Universalität des Moralischen spalten könnte. Und doch wird genau diese Bedeutung der jeweils eigenen Kultur für die Identität der Menschen postuliert; ihr Verlust wird mit einer Zerstörung der eigenen Identität gleichgesetzt. »*I think you must be linked with your own culture ... You must have some kind of link with any culture, otherwise you – this is identity for you. You are Indian, you are from Ladakh, then you must know something about Ladakh. You must know Ladakhi language, you must have some cultural base, some link. If you will disconnect everything, then it means that you will destroy your identity*«. Es ist die soziale Herkunft, die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gemeinschaft, die erst den Einzelnen ihren Ort gibt.

Eine solche Perspektive wirft nun verschiedene Probleme auf, die diskursiv bearbeitet werden müssen. Das schon erwähnte Problem einer

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

universellen Moral und einer partikularen, auf eine kulturelle Gemeinschaft verpflichteten Identität scheint sich dann aufzulösen, wenn man die moralischen Verpflichtungen auf den Aspekt der Verantwortung für eine wie auch immer definierte Gemeinschaft reduziert. In einer solchen Moralauffassung kommen Konflikte zwischen den Ansprüchen der Gemeinschaft und denen des Einzelnen nicht vor: Fragen der Gerechtigkeit oder auch Auseinandersetzungen um das moralisch Gebotene oder noch Vertretbare – und damit das, was die Frage der moralischen Verpflichtungen schwierig machen könnte – werden weitgehend ausgespart. Individuen werden dann nicht als jene Instanzen adressiert, die selbständig moralische Entscheidungen treffen und sich dabei zum Verpflichtungsgehalt sozialer Normen in ein Verhältnis setzen müssen.

Ein zweites Problem, das mit der gleichzeitigen Betonung einer universellen Moral und einer lokalen Identitätsbindung verbunden ist, besteht darin, wie man das Verhältnis der unterschiedlichen sozialen Herkünfte zueinander angibt. Denn es wäre vorstellbar, dass man diese Unterschiedlichkeit zugleich als eine ansieht, die die jeweiligen Kulturen bezogen auf das Kriterium der Humanität unterschiedlich gewichtet. Die eigene könnte dann mit Blick auf dieses Kriterium als anderen Kulturen gegenüber überlegen erscheinen. Vielleicht verfügt man über eine Religion, die besser als andere die humanen Werte verkörpert. »*We think, that every human means equal and there is, they should not differentiate on the basis of religion and race and cast. But you must keep your identity there. If you will differ any, it will – like any flower, you would have different coloured flowers, you will show very beautiful. If only one type of flower you will see that is not so much of – like that in the whole world you have different types of people*«. Es ist die Gleichheit aller Menschen, die trotz aller kultureller Verschiedenheit und Zugehörigkeit eine (moralische) Einheit in der Verschiedenheit bewirken soll. Damit dies möglich erscheinen soll, muss die Verschiedenheit der Kulturen von dem befreit werden, was gegen eine solche Einheit sprechen könnte: vom determinierenden Einfluss der Religionen, der Rasse oder der sozialen Klassen. Anders formuliert wird die ›Kultur‹ damit zu jenem Signifikanten, der als solcher immer schon die Reinigung von allem hinter sich hat, was eine Spaltung in der Vorstellung einer harmonisch-moralischen Einheit des Verschiedenen bewirken könnte.

Damit gelangt man zum dritten zu bearbeitenden Problem, das mit der Unterscheidung von universeller Moral und kultureller Identität verbunden ist. Wenn auf gleichsam menschheitlicher Ebene die Gleichheit des Verschiedenen angenommen wird, und wenn dafür schon eine kulturelle Einheit unterstellt wird, die von internen religiösen, rassischen oder sozialen Spaltungen frei ist, dann wird man notwendig die kulturelle Identität der Ladakhi als eine solche Einheit stilisieren müssen. Das setzt voraus, dass die religiösen Differenzen in Ladakh, von denen ja nicht zuletzt

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

auch die Einrichtung der Imamiya School zeugt, gegenüber einer gemeinsamen kulturellen Identität als nachrangig dargestellt werden. Für die Annahme einer gemeinsamen kulturellen Identität der Ladakhi dürfen die unterschiedlichen Religionen keine wesentliche Bedeutung haben. »*No. No. No. We have not a different culture. But we have, there is different faith, different religions. So there is a little difference in the culture also. For example I will show you. Suppose most of the Buddhist people during their function they are using wine. Very openly for example ... Like chang, a local way. But Muslim people do not allow like that, isn't it. So suppose most of the Buddhist people dance and a special classical dance ... But Muslim people do not have like that. But our food is the same, our language is the same, our clothes are the same ... You say even in our religions we have same effects on our culture also*«. Unterschiede zwischen den Religionen mögen von Politikern oder von außen geschürt werden, aber – bis auf die Unterschiede in einigen Bräuchen – scheinen die religiösen Unterschiede in Ladakh keine Rolle zu spielen. Die kleinen Unterschiede mögen manchmal für Differenzen oder Konflikte sorgen, aber grundsätzlich gilt: »*Ladakhi culture is the same*«.

Die kleinen Unterschiede und die manchmal auftretenden partiellen Konflikte sind dabei nicht einmal etwas, das für Ladakh spezifisch wäre. Denn wie man auch auf der Ebene einer trotz der Unterschiede gemeinsamen Humanität sehen kann, sind solche Unterschiede keine Gefährdung der Gemeinsamkeit, sondern können durchaus fruchtbar sein. »*A little difference. So if you have a little difference. It shows difference is a good thing. But what I mean, that there are different cultures. Whole the world is like a village, a global village ... I have to deal with other people ... You cannot keep you separate from other culture. It's not possible this time*«. Die Einheit Ladakhs trotz kleiner religiöser Differenzen und die Einheit einer humanen Menschheit trotz kleiner kultureller Differenzen bilden so die Perspektive auf eine gelingende moralische Welt, an deren Realisierung jeder auf seine Weise und im Rahmen seiner kulturellen Identität beteiligt ist.

Die moralische Erziehung in dem religiösen Kontext einer schiitischen Schule kann darauf hinauslaufen, das Moralische höher zu gewichten als das Religiöse, das als Teil einer höheren Moral zu dieser hinführt und sie unterstützen mag. Es kann aber auch – dies wurde oben als eine im Material zu findende Alternative angedeutet – dazu führen, dass man die moralische Unterweisung geradezu umgekehrt stärker in eine religiöse Grundlage einordnen will. In diesem Fall wird die moralische Unterweisung weitgehend mit der Vermittlung der Religion zusammenfallen. Unter diesen Voraussetzungen wird die Furcht vor einem strafenden Gott nicht – wie in der vorangegangenen Sichtweise – nur ein Mittel zur Durchsetzung allgemeiner moralischer Verpflichtungen sein. Das Nichteinhalten dieser moralischen Verpflichtungen wird nun direkt mit einer

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sünde identifiziert und deshalb, wegen der Übertretung göttlicher Gebote, wird die Strafe nach dem Tod erfolgen. Die Angst vor der Strafe Gottes ist dann der einzige Garant eines moralischen Lebens, denn wer Gott nicht fürchtet, der wird sich über alle sozialen Regeln hinwegsetzen. »*So, ehm, when a person don't have a sense of such a kind of feeling, when he don't fear God, he will not fear anybody. But the feeling, the fear of God, protects you from many things. So I think the fear of God should be in the head, otherwise he will become an arrogant child. So religion is an important part along with the academic studies, so it will teach you how to live in future*«. Man wird aber berücksichtigen müssen, dass die religiöse Erziehung in der Schule auch ihre Grenzen hat. Das liegt nicht nur daran, dass das Alter der Kinder noch kein tiefes Verständnis der Religion erlaubt. Kinder haben darüber hinaus noch andere Interessen, die sie eher von einer ernsthaften Beschäftigung mit der Religion ablenken. Wenn sie also die Imamiya School beendet haben und eine Schule außerhalb Ladakhs besuchen, dann haben sie allenfalls Grundlagen, aber noch keine tiefe religiöse Bindung. »*Yeah, I was not much attached with my religion. It was simple normal because early childhood we don't have that much sense how – how much it is important ... But as we grow older, then that kind of feelings, that kind of responsabilities comes, arises with responsability, say, that we should protect religion as also our culture*«. Erst im Laufe des Studiums außerhalb Ladakhs kann dann neben dem Heimweh auch der Sinn für eine tiefere Beschäftigung mit der Religion geweckt werden. In diesem Fall entsteht der Wunsch nach einem vertieften Studium der islamischen Schriften, die wiederum zu einer Beschäftigung mit der eigenen Identität führt: »*Our religion also tells, you should know yourself and until, unless you will not know yourself, you will not know anything ... So knowing the first is important, and you will also know the God and also other things*«. Auf der Grundlage einer vertieften religiösen Bildung wird dann die Entscheidung für das Tragen des Hijab nicht mehr sozialen Verpflichtung wie im Fall der Schuluniform für die Mädchen der Imamiya School, sondern zu einer Entscheidung für die vom Islam vorgeschriebene Position der Frau im Verhältnis zum Mann. »*This is called a completely Hijab ... Because I feel this is a more save, a more generous dress, a good dress for me. More modest for myself because it covers my whole body parts ... that which Islam says, that Muslim girls, every girl, not only for Muslims, is a precious thing. You should protect yourself*«. Die Annahme der religiös vorgeschriebenen Bekleidung führt dann auch zu einem größeren Respekterweis der Männer: »*But after wearing this dress, they don't talk nonsense, they don't joke much more with me and they start to also give me respect because they feel: ›she has changed now ...‹*«. Die Einnahme der traditionell akzeptierten und religiös definierten Frauenrolle stiftet damit zugleich eine moralisch mit der Religion in Übereinstimmung stehende

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

soziale Respektbeziehung zwischen den Geschlechtern. Zugleich bietet diese von der Religion vorgeschriebene moralische Beziehung zwischen den Geschlechtern auch eine innere Befriedigung. Diese verweist auf die Übereinstimmung eines moralischen Lebens mit dem Willen Gottes. »*So wearing Hijab is good ... Because a kind of – a feeling will come, that I'm oweing my religion, I'm oweing my Allah. I'm not doing any kind of sin*«. Es ist die Übereinstimmung mit der Religion, mit Gott, die hier die Grundlage für einen moralischen Lebenswandel bildet.

Eine solche Perspektive steht nicht nur im Gegensatz zu jener Betonung einer universalen Moral und Humanität, die in allen Religionen gleichermaßen gelehrt wird, sondern sie wirft auch die Frage auf, wie man unter dieser Voraussetzung von einer einheitlichen Kultur Ladakhs sprechen kann. Aus einer Außenperspektive erscheint Ladakh als eine andere Kultur, wobei dies meist an Charaktermerkmalen festgemacht wird. »*Our culture is something different and special, and most of the people from outside come here to see our culture. And Ladakhis are also known for their culture as for their innocent tempered, like earlier – I think not for today ... Yeah innocence. People were very simple. They were very kind hearted persons*«. Die Kleidung und Gerichte der Ladakhi erscheinen Außenstehenden als fremd. Inder, die in der Außenbetrachtung die Kultur Ladakhs schätzen, fragen sich, wie man etwa solche fetten Speisen zu sich nehmen kann. Die Erklärung – und damit auch eine Erläuterung der kulturellen Spezifität Ladakhs – ist eine wissenschaftliche, die auf die extremen Lebensbedingungen in Ladakh verweist und die spezifische Kleidung und das spezifische Essen als Anpassung an diese Bedingungen verständlich macht. »*But I say, this is because of our environment is different. And that is why this food suits us*«. In dieser Sichtweise erscheint die Kultur Ladakhs als ein Passungsverhältnis von Umweltbedingungen und Lebensgewohnheiten – und genau darin von anderen Kulturen verschieden zu sein. So kommt es auch im Unterricht darauf an, den Kindern die Lebensbedingungen in Ladakh als Grundlagen ihrer Kultur näher zu bringen. »*I'm a science teacher, so I tell them about flora and fauna of Ladakh, which is totally different from the rest of the country ... They should know each and everything about Ladakh, about national ressources, our culture as well and also about our geography ... So that, they come to know about their culture*«.

Neben diesem Kulturkonzept, dass eher auf die geographischen und klimatischen Bedingungen des Lebens in Ladakh, auf Flora, Fauna und Wirtschaftsformen abhebt, gibt es noch ein anderes Kulturverständnis, das sich an traditionellen Liedern, Tänzen oder anderen Darbietungen orientiert. Hier wird allerdings ein Unterschied zwischen diesen traditionellen Ausdrucksformen, die die anderen praktizieren, und deren Verbot für die Muslime gemacht. »*Ehh, culture is important, but – eh – important is, that like, that I have to sing in Ladakhi culture. Like folkdance,*

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

like folkmusic. That is not done here, this is, because this is, you know, a Muslim school«. Die muslimische Religion verbietet die Teilnahme an solchen kulturellen Ereignissen. Auch bei öffentlichen Anlässen, an denen die Schulen mit kulturellen Beiträgen vertreten sind, nehmen die Muslime nur mit religiösen Liedern und Rezitationen teil.

Unter Berücksichtigung der sich an dieser Stelle zeigenden Unterschiedlichkeit muss es verärgern, dass von ausländischen Besuchern Ladakh fast ausschließlich als ein buddhistisches Land wahrgenommen wird. Sie besuchen keine Orte, die für Muslime relevant sind. »*So never some foreigners have visit in Ladakh – they have come to Leh and they have gone to Hemis Gonpa, Tesmpo Gonpa, Shey Gonpa, Stok. There is mostly, it is ruled by Buddhists. So they feel, this is a land of Buddhists, not of Muslims*«. Doch selbst eine adäquate Berücksichtigung der Tatsache, dass Ladakh nicht nur ein buddhistisches, sondern auch ein muslimisches Land ist, würde das grundsätzliche Problem, das damit zugleich aufgerufen ist, nicht lösen können. Dieses besteht in der Beantwortung der Frage, ob, wenn doch auf den Unterschied der Religionen und deren Anteil an der Identität Ladakhs hingewiesen wird, man dann noch von einer einheitlichen Kultur Ladakhs sprechen kann. Eine positive Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob man – wie in der vorangegangenen Perspektive – die Kultur als eine übergeordnete Kategorie begreift, die durch unterschiedliche Religionszugehörigkeiten nicht in Frage gestellt werden darf. Hier erfolgt nun eine umgekehrte Argumentation und auch diese greift auf ein – nun aber verändertes – Universalitätskonzept zurück. Danach steht die Religion über der Kultur, weil es in unterschiedlichen Kulturen und Nationen die gleiche Religion geben kann: Es ist die Religion, die dann kulturübergreifend ist, womit die kulturelle Identität zu einer sekundären Größe wird. »*Religion is indifferent, because different countries have different cultures. But religion is the same for everybody. Maybe you are living in Germany, somebody, I say a Muslim may be living in Germany, a Muslim is living maybe in Canada, America. Somewhere else maybe in Iran, Afghanistan, but the religion never changes. The religion is the same for everybody. But culture is different. So culture and religion are totally different. Religion never change but culture maybe change*«. Es ist die je eigene Religion, die damit zum zentralen Bezugspunkt sowohl für die eigene Identität wie auch für die damit zusammenhängenden moralischen Regeln wird. Eine kulturelle Identität, die mehr sein will als ein Ensemble regionaler Lebensbedingungen und Lebensweisen, wird damit zur Illusion – zumindest aber zu einer Größe, die keine religionsübergreifenden moralischen Verbindlichkeiten vertreten kann.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6. Teilungen des geteilten Erbes

Die Rede von einem gemeinsamen kulturellen Erbe verspricht – wie jede Vorstellung einer sozialen Ganzheit – immer schon mehr als sie halten kann. Dies liegt daran, dass es jede soziale Einheit immer nur in der Vielfalt individueller Wahrnehmungen, Empfindungen, Erfahrungen und Thematisierungen gibt.[1] Sicherlich wird man darauf hinweisen können, dass sich diese Vielfalt, diese Unterschiedlichkeit der individuellen Wahrnehmungen des Gemeinsamen selbst noch in seiner Artikulationsmöglichkeit den (symbolischen) Ordnungen dieses Gemeinsamen verdankt. Aber dieser gemeinsame Grund zeigt sich eben nur in seiner unterschiedlichen Thematisierung: Er ist also als solcher nicht einfach gegeben, sondern entzieht sich letztlich einer definitiven, d.h. für alle gleichen und verbindlichen Thematisierung.[2] Auch wenn also die individuellen Perspektivierungen auf einer gemeinsamen Grundlage beruhen mögen, die sie in ihrer Verschiedenheit kommunikabel und nachvollziehbar macht, so kann doch niemand beanspruchen, diese Gemeinsamkeit so erfassen zu können, wie alle anderen sie auch erfassen. Dies muss kein Problem darstellen, da Kommunikation und Verständigung normalerweise hinreichen, um den Eindruck der Gemeinsamkeit hervorzubringen und damit die Unterschiedlichkeit der Perspektiven zu relativieren.

Probleme aber entstehen dort, wo die Gemeinsamkeit, die gemeinsame Grundlage der Verständigung und sozialen Zugehörigkeit, in Frage gestellt wird. Hier wird es schwierig, die Unterschiedlichkeit der Perspektiven einfach hinzunehmen oder immer mögliche Konflikte einvernehmlich zu lösen. Und nun, da die Einheit des Sozialen und die Gemeinsamkeit der Perspektiven selbst als problematisch, vielleicht sogar als nicht mehr gegeben erscheinen, stellt sich die Frage, worin denn das bisher als unproblematisch angesehene Allgemeine und Gemeinsame ›wirklich‹ besteht. In diesem Fall ist es nicht mehr die bloße

1 Jean-Luc Nancy (2016) hat dies in der Figur des Mit-Seins zu fassen versucht. Für ihn besteht eine ontologisch unumgängliche Logik darin, dass das, was wir teilen, zugleich das ist, was uns voneinander trennt.

2 Eine solche Perspektive überschreitet den in den letzten Jahrzehnten geführten Streit zwischen dem Liberalismus und dem Kommunitarismus. Während Vertreter der ersten Position die Freiheit des Einzelnen gegenüber sozialen Verbindlichkeitsansprüchen betonen und damit diesem Einzelnen die Möglichkeit einräumten, sich als transzendentales Subjekt von jeder sozialen Einbindung lösen zu können, betonen Kommunitaristen die Unmöglichkeit einer solchen Loslösung: Selbst ein liberales Freiheitsverständnis lässt sich daher auf der Basis einer Sozialisation in die sozialen Selbstverständlichkeiten der modernen Gesellschaft verstehen (vgl. Forst, 1996).

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zugehörigkeit, die den unterschiedlichen Erfahrungen und Perspektiven ihren Ort gibt. Vielmehr entsteht nun die Frage, was überhaupt eine Zugehörigkeit ausmacht. Es ist dies zugleich die für ein soziales Gefüge gefährliche Frage, wer überhaupt (noch) dazugehört. Und es sind diese Fragen, die es wichtig erscheinen lassen, den Anspruch zu erheben, das Gemeinsame in einer auch für die anderen verbindlichen Form zu repräsentieren.

Es entsteht damit eine andere Art der Teilung. Hier geht es nicht mehr nur darum, dass man etwas – eine Lebensweise, eine Sozialform, eine symbolische Ordnung – teilt in dem Sinne, dass man etwas mit anderen auf eine unterschiedliche Weise gemeinsam hat. Die andere Art der Teilung besteht nun nicht nur darin, dass man diese geteilte Gemeinsamkeit problematisiert. Vielmehr deutet sich gleichzeitig eine doppelte Spaltung an. Diese besteht einerseits darin, dass nun ein Unterschied gemacht wird zwischen jenen, die trotz der problematisch gewordenen Gemeinsamkeit mit dieser (naiverweise) kein Problem haben, und jenen, die diese Problematik wahrnehmen und hier einen Handlungsbedarf sehen. Es gibt nun Menschen, die die Probleme, die Krise der geteilten Gemeinsamkeit nicht sehen, und solche, die dies wahrnehmen und als zu bewältigende Herausforderung betrachten. Und wenn sie diese Herausforderung annehmen, dann beanspruchen sie, dies im Namen der bedrohten Gemeinsamkeit und damit auch für jene zu tun, die diese Bedrohung gar nicht wahrnehmen. Auf diese Weise ist diese Spaltung mit einem Anspruch auf Repräsentation verbunden – ein Anspruch, der sich im Namen der geteilten Gemeinsamkeit autorisiert, die mit ihm zugleich in Frage gestellt wird. Aus diesem Anspruch und der mit ihm verbundenen Lücke zwischen Autorisierung und Repräsentation ergeben sich dann pädagogische Initiativen. Mit ihnen sollen die, in deren Namen man zu sprechen und das Gemeinsame zu vertreten beansprucht, über jene Probleme des geteilten Gemeinsamen aufgeklärt und dazu bewegt werden, diese Probleme in Richtung auf eine neue geteilte Gemeinsamkeit zu bearbeiten.

Die zweite angesprochene Spaltung der geteilten Gemeinsamkeit kommt in den Blick, wenn man berücksichtigt, dass es nicht nur eine Perspektive gibt, die das ›wirklich‹ Gemeinsame zu bestimmen und dessen Probleme und Gefährdungen anzugeben beansprucht. Hier wiederholt sich gleichsam das Problem, dass die geteilte Gemeinsamkeit sich nicht bzw. nur in unterschiedlichen Perspektiven bestimmen lässt. Während dies aber auf der ›alltäglich-selbstverständlichen‹ Ebene einer geteilten Gemeinsamkeit kein – zumindest kein systematisch gravierendes – Problem darstellt, wird es dies dann, wenn man beansprucht, den ›wirklichen‹ Charakter und die Bestimmungsmerkmale der geteilten Gemeinsamkeit anzugeben, um von hier aus Krisendiagnosen und Reparaturperspektiven zu entwickeln. Die Konsequenz besteht dabei allerdings

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

darin, dass es nun viele Perspektiven auf das Wesentliche der nun bedrohten oder auch zu verbessernden Gemeinsamkeit gibt: Es kann – wie im vorliegenden Fall der Ladakhi – die unterschiedlichsten Fassungen von ›Kultur‹ geben, die von der Religion über die Subsistenzwirtschaft, von Bauwerken über folkloristische Veranstaltungen, von harmonischen Sozialformen über einen unschuldigen Charakter bis hin zu einer ursprünglichen ökologischen Lebensweise reichen. All diese Faktoren können in den jeweils zu unterscheidenden repräsentativen Perspektiven miteinander verkoppelt oder auch von einander abgegrenzt, unterschiedlich gewichtet und mit modernen Notwendigkeiten in Verbindung gebracht werden. Geschaffen wird auf diese Weise ein politischer Raum, in dem um die Zustimmung zu den eigenen Perspektiven und Gewichtungen, um nicht zuletzt auch finanzielle Ressourcen und um den Einfluss auf die Gestaltung der (möglichst auch zukünftig) geteilten Gemeinschaft der Ladakhi gestritten oder konkurriert werden kann. Und dieser Streit kann nicht mehr beendet werden, weil es keine Kriterien für eine ›wahre‹ Repräsentation *der* Kultur und Identität Ladakhs geben kann, die nicht selbst umstritten sind.[3]

Die vorangegangenen Analysen gingen davon aus, dass die Frage nach dem kulturellen Erbe und einer durch Modernisierungsprozesse bedrohten ladakhischen Identität immer schon eine problematisierende Perspektive auf eine vormals geteilte Gemeinsamkeit der Ladakhi darstellt. Dabei ist nicht entscheidend, dass eine solche Perspektive nicht selten mit einer übertriebenen Harmonisierungsprojektion arbeitet, die als solche die Teilung, die in jeder geteilten Gemeinschaft statthat, selbst noch zu negieren scheint. Entscheidend ist vielmehr, dass diese Perspektive auf eine vormals geteilte Gemeinsamkeit zwangsläufig der Logik der skizzierten doppelten Spaltung, einer Teilung des Geteilten folgt. Sie geht immer schon davon aus, dass eine von ihr bestimmte Kultur und Identität Ladakhs bedroht ist und dass man die Menschen, die diese Gefahr nicht wahrnehmen oder neuere Entwicklungen als Schicksal verstehen, aufklären, sie auf die Bedrohung ihrer Identität aufmerksam machen muss. Und gleichzeitig vervielfältigen sich konkurrierende Bestimmungen dessen, was mit welchem Gewicht jeweils das an der Kultur und Identität Ladakhs Zubewahrende darstellt. Dies ergibt ein relativ unübersichtliches Feld konkurrierender oder auch koalierender Bestimmungen – einen Raum politischer und pädagogischer Bemühungen, in dem Fragen der legitimen Repräsentation theoretisch verhandelt und

3 Claude Lefort (1990; 1999) hat genau in dieser Doppelfigur den Raum des Politischen vermessen: in der Notwendigkeit, die Einheit des Sozialen symbolisch zu repräsentieren, und in der Unmöglichkeit, dies anders als mit ›Quasi-Repräsentationen‹ tun zu können, die als solche die politische Frage in die Logik demokratischer Auseinandersetzungen drängen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

durch Initiativen einer praktischen Einbindung der Repräsentierten autorisiert werden sollen.

Dabei rückte zugleich eine weitere, die vorangegangene Analyse leitende Frage in den Blickpunkt, die die Problematik der Repräsentation noch von einer anderen Seite anzugehen erlaubt. Über die Frage nach der Möglichkeit einer ›wahren‹ Repräsentation der ladakhischen Kultur und Identität, des kulturellen Erbe Ladakhs, und der Frage nach der Legitimität dieser Repräsentation gegenüber jenen, die man (in ihrem ›wahren‹ und nicht aktual wirklichen Sein) zu repräsentieren beansprucht, ergibt sich die zusätzliche Frage nach dem Ort, von dem her die Repräsentanten sprechen. Damit ist nicht nur das Problem gemeint, dass beansprucht wird, im Namen eines kulturellen Erbes zu sprechen, das vielleicht so gar nicht mehr existiert und nur unter Veränderungen eine Zukunftsperspektive haben kann. Vielmehr geht es auch darum, in welcher Sprache man sich zum (vormals) geteilten Gemeinsamen in ein Verhältnis setzen kann: Die In-Wert-Setzung des geteilten Erbes verlangt dessen Qualifizierung und es stellt sich dann die Frage, anhand welcher Kriterien eine solche Qualifizierung einsichtig gemacht werden kann. Diese Kriterien wird man nicht einfach aus dem Erbe, der vormals geteilten Lebensweise nehmen können. Sie implizieren immer einen Vergleich. Selbst die Kultur Ladakhs als einzigartig zu bezeichnen, verlangt einen solchen Vergleich. Sie als ursprünglich ökologisch und nachhaltig zu bezeichnen, verlangt ebenfalls einen solchen Vergleich. Und gerade an diesem Vergleich kann man sehen, dass die Kriterien für die Qualifizierung, der In-Wert-Setzung der Kultur Ladakhs einer Rhetorik entstammen, die beansprucht, politische Initiativen weltweit beurteilen zu können. Die Frage nach dem Ort, von dem her die politisch-pädagogischen Näherungen an das kulturelle Erbe und die darauf bezogenen praktischen Initiativen erfolgen, ist also nicht zuletzt auch diejenige danach, inwieweit diese Initiativen selbst noch auf dem von ihnen beanspruchten Boden der ladakhischen Kultur stehen oder ob und wie weit sie sich in ihrem Engagement von anderen Einsätzen und Rhetoriken leiten lassen.

So interferieren im Bemühen um die Erlangung eines Status als ›Union Territory‹ für Ladakh diskursive Strategien, die sich in der Logik der Politik Indiens bewegen, mit solchen, die eine religiöse Hegemonie anstreben. Beides zielt sowohl auf eine Veränderung des Status der Region Ladakh wie auch auf die Veränderung der Identität der Ladakhi. Diese angestrebte Identitätsveränderung verläuft entlang von Religionszugehörigkeiten, die die nun vormals einheitliche ladakhische Identität zu einem schwierigen Unterfangen machen. Wenn die Buddhisten der LBA einerseits ihre partikulare Religion gleichzeitig mit der allgemeinen Identität der Ladakhi identifizieren, sind sie andererseits gezwungen, wenn sie den Muslimen nicht ihre Zugehörigkeit zu dieser Identität absprechen wollen, die Einheit Ladakhs nur über die Segregation

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Religionen als möglich zu behaupten. Nur als partikulare Religion können die Buddhisten damit einen zugleich allgemeinen Vertretungsanspruch behaupten, den sie allerdings zugleich wieder zurücknehmen müssen, wenn er denn gelten soll. Für die (sunnitischen und schiitischen) Muslime wiederum bedeutet das damit eröffnete Feld des Streits um die politische Repräsentation, dass man sich in der Rolle der religiösen Segregation einrichtet. Dies kann bedeuten, dass man im Pochen auf diese Segregation eine gleichrangige Verhandlungsposition bei interreligiösen Konflikten einfordert, wissend, dass man damit zugleich die auf der religiösen Segregation beruhende Hegemonie der Buddhisten stärkt. Oder man zieht sich auf eine interne Stärkung der eigenen Religion zurück. Zugleich werden die Diskurse um die Zugehörigkeit, die sich entlang der Unterscheidung von Kultur und Religion bewegen, auf einer anderen Ebene bedeutsam: derjenigen der Repräsentation im regionalen Parlament, dem Hill Council. Diese Repräsentation selbst wiederum folgt, obwohl Fragen der Religionszugehörigkeit so bedeutsam sind, dass sie ein doppeltes Repräsentationsprinzip nötig gemacht haben, einer parteipolitischen Logik. Die Parteien selbst bilden dabei keine Organisationen, die nur in Ladakh zu finden wären, sondern sie gehören zum nationalen indischen Parteiensystem. Die Frage der kulturellen Zugehörigkeit wird damit nicht nur in den Konfigurationen des Verhältnisses von Kultur und Religion, von Einheit und Segregation verhandelt, sondern sie schreibt sich zudem in die fremde Logik eines politischen Parteiensystems ein.

Zugleich führt das diskursiv immer wieder neu zu bearbeitende Verhältnis von (kultureller) Einheit und religiöser Segregation auch auf der alltäglichen Ebene zu Komplikationen. Das Problem der interreligiösen Heiraten steht geradezu als Symbol für die auftretenden Schwierigkeiten, wenn religiöse Grenzen überschritten werden. Die Wahrung einer Einheit, die auf einer klaren Abgrenzung der Religionen beruht, weist wiederum den religiösen Vertretungsorganisationen eine erhöhte Verantwortung zu. Sie müssen vermitteln, bevor es zur Eskalation kommt. Und auch in diesen Vermittlungsprozessen geht es um die Aufrechterhaltung einer Teilung gegenüber jenen, die glauben, sie könnten (gemeinsam als Ladakhi) die Grenzen dieser Teilung überwinden. Das Beispiel des Verbots interreligiöser Heiraten zeigt, dass die religiöse Teilung Ladakhs und der hinter dieser stehende hegemoniale Anspruch der Ladakh Buddhist Association die Frage einer gemeinsamen kulturellen Identität bis auf die Alltagsebene zu einem Problem gemacht haben, dem man durch keine Berufung auf eine gemeinsame Kultur entkommen kann. Die kulturelle Einheit oder Identität der Ladakhi ist zu einem Signifikanten geworden, der einen politischen Raum eröffnet, in dem zwar hegemoniale Strategien und Gegenstrategien verfolgt werden, dessen Vertretung aber gleichzeitig von niemandem mehr mit dem Anspruch auf

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Autorisierung durch die Gemeinschaft Ladakhs ungebrochen beansprucht werden kann. Zugleich wird die Aufrechterhaltung dieses Raumes durch pädagogische Vermittlungen in den voneinander getrennten Religionen und notfalls durch Disziplinarmaßnahmen gesichert.

Wenn die Auseinandersetzungen um eine adäquate und wahre Repräsentation der kulturellen Identität Ladakhs sich an den geschilderten Frontlinien von Einheit und Teilung, von Repräsentation und unmöglicher Repräsentation zwischen unterschiedlichen Organisationsformen auf einer politischen, kulturellen und religiösen Ebene bewegen, so setzen die unterschiedlichen Initiativen, die sich um die Frage der Bewahrung oder Veränderung des kulturellen Erbes Ladakhs bemühen, anders an. Obwohl es auch in ihnen letztlich um eine ›wahre‹, zumindest aber nachvollziehbare Bestimmung dieses Erbes geht, wird hier nicht der Anspruch erhoben, das Ganze dieses Erbes, die Einheit der Kultur im Blick zu haben und zu repräsentieren. Diese Initiativen greifen gleichsam bestimmte Aspekte oder Merkmale heraus, denen sie eine Bedeutung als kulturelles Erbe zuschreiben und die daher in einer – unterschiedlich bestimmten – Form angesichts moderner Bedingungen bewahrt werden sollten. Das kulturelle Erbe Ladakhs, das in einer vielleicht veränderten Form bewahrenswert erscheint, zeigt sich nun in voneinander unterschiedenen, nebeneinander bestehenden und daher nicht konfliktträchtigen Segmenten. Es kann sich um die Erhaltung und Restaurierung von Gebäuden, die auch künftige Pflege von Tänzen, Liedern und anderen Kulturtechniken, die Fortentwicklung der alten ökologischen Lebensweise oder die Stärkung der Frauenposition angesichts der ökonomisch bedingten Änderungen in der Lebensweise Ladakhs handeln.

Auch bei diesen Initiativen ist die Problematisierung des kulturellen Erbes und einer geteilten Identität Ladakhs vorausgesetzt. Diese verläuft hier entlang eines Vergleichs der als traditionell vorgestellten Lebensweise mit den modernen ökonomischen Entwicklungen. Da niemand diese modernen Entwicklungen als solche (Lösung von der Mangelwirtschaft, Entwicklung einer Infrastruktur, die vielen Menschen ein Einkommen sichert, verkehrstechnische Anbindung an Indien, Schulbesuch und berufliche Karriereaussichten der Kinder usw.) systematisch in Frage stellt, bewegen sich die Problematisierungen des Verhältnisses von kulturellem Erbe, kultureller Identität und modernen Entwicklungen eher in einem Spannungsfeld, in dem sich identitätspolitische und ökonomische Perspektiven überlagern. So kann die Pflege traditioneller Kulturtechniken Produkte hervorbringen, die sich an Touristen verkaufen lassen; diese können Feste besuchen, auf denen das Brauchtum gepflegt wird; die Renovierung alter Häuser bedeutet auch deren ökonomische Wertsteigerung. Eine andere Variante dieses Spannungsfeldes besteht darin, dass man Entwicklungsperspektiven für das Alte entwickelt, die einer (der Tradition vielleicht nur unterstellten) Logik der Nachhaltigkeit

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gehorchen und so den Anspruch einer durch die Tradition legitimierten Entwicklung erheben. Vielleicht sollte man die Tradition auch als Herausforderung betrachten, um auf ihrer Grundlage neue Ausdrucksformen zu entwickeln.

Es liegt vielleicht an der grundsätzlichen Akzeptanz moderner Entwicklungen, dass jenes kulturelle Erbe, das in den Sozialformen Ladakhs bestand (wie etwa Systeme der Nachbarschaftshilfe, des rituellen Beistands, die rituelle Begleitung der landwirtschaftlichen Produktion, die interreligiöse Heirat, dörfliche Verantwortungs- und Schlichtungsinstanzen, das alte Erbschaftssystem, die mit ihm verbundene Polygamie und Polyandrie, die Entsendung von Mädchen und Jungen in die Klöster usw.), nicht zum Bezugspunkt eines zu bewahrenden kulturellen Erbes gemacht wird. Entsprechende Initiativen würden nicht nur bedeuten, dass man sich gegen die Modernisierung als solche wenden würde, was von den Adressaten der eigenen Bemühungen wohl kaum verstanden würde. Selbst wenn man hier Zielsetzungen kulturbewahrender Initiativen sehen würde, hätten diese kaum Aussicht auf Erfolg, weil sie weder die Vorteile der modernen Entwicklungen noch die daher rührende affirmative Haltung der Ladakhi dazu berücksichtigen würden. Verbunden wäre mit solchen Initiativen auch ein Anspruch auf die sozio-ökonomische Gestaltung des Lebens in Ladakh, den so nicht einmal eine politische Gruppierung erheben würde.

Den Gegenstand der kulturbewahrenden Initiativen bilden daher vorwiegend symbolische Ausdrucksformen: Baustile und (religiöse) Bauwerke, eine zeitgemäße Weiterentwicklung der Wohnsituation, Tanz, Musik, klassische Malerei, Rituale, Handarbeitstechniken, die Förderung einer (ökonomischen) Selbständigkeit von Frauen, die Verbesserung von Techniken in einer organischen und nachhaltigen Landwirtschaft usw. Es sind diese Bereiche, in denen Krisen, Bestandsgefährdungen, Rettungs- oder Weiterentwicklungsnotwendigkeiten des kulturellen Erbes ausgemacht werden. Die so vorgenommenen Problematisierungen sind dabei meist nicht solche, die allgemein von den Ladakhi als zu bearbeitendes Problem wahrgenommen werden: Menschen lassen ihre Häuser in der Altstadt Lehs verfallen, alte Stupas werden nicht restauriert und dem Verfall preisgegeben, Volkstänze und Lieder werden vergessen, Chamfeste werden nur noch als Spektakel wahrgenommen, die Verbesserung der Wärmesituation in den Häusern wird nicht angegangen usw. In einer solchen Situation müssen die Adressaten der jeweiligen Initiativen zunächst einmal von der Problematik, in der sie sich nach Wahrnehmung der Initiativen befinden, überzeugt werden. Sie sollen die an sie herangetragene Problematisierung eigener Praktiken übernehmen. Sie sollen diese Probleme als eine zu bearbeitende Herausforderung ansehen. Und es ist die jeweilige Initiative, die ihnen neben der Problematisierung auch einen Lösungsvorschlag anbietet. Die Adressierung der Ladakhi durch

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die jeweiligen Initiativen ist daher immer eine doppelte: Neben die Problematisierung des Umgangs mit bestimmten Traditionen und Praktiken tritt immer auch ein Vorschlag zur produktiven Bearbeitung des jeweiligen Problems.

Nun erfolgt die Problematisierung angesichts der sich verändernden Situation in Ladakh nicht notwendig unter dem Kriterium der bloßen Aufrechterhaltung des Alten: etwa der Weitergabe traditioneller Lieder, Tänze, Techniken oder Bauweisen. Es kann auch darum gehen, diagnostizierte Fehlentwicklungen wie die chemische Düngung in der Landwirtschaft oder die fehlende Selbstfinanzierung von Frauen auf den Dörfern zu korrigieren. Aber in beiden Fällen – also auch in jenem der bloßen Bewahrung und Weitergabe – erfolgt die In-Wert-Setzung von außen: Dass ›Tradition‹ etwas ist, das wertvoll sein soll, versteht sich nicht von selbst. Und es ist ein international geführter Diskurs um den Wert des kulturellen Erbes, der sich auch in die Problematisierungen der Kulturentwicklung in Ladakh einschreibt. Dieser Diskurs dreht sich nicht nur um den Erhalt von Bauwerken, die einen spezifischen kulturellen Stil ausdrücken sollen – einen Unterschied zu anderen Kulturen, sondern auch um den Schutz von ›folkloristischen‹ Formen eines besonderen kulturellen Ausdrucks. Diese Diskurse um den Erhalt des kulturellen Erbes kreuzen sich in Ladakh mit Problematisierungsformen der kapitalistisch-industriellen Entwicklung, die aus den Sozialen Bewegungen seit Ende der 1970er Jahre stammen und die Gesichtspunkte des Umweltschutzes, der Ökologie und Nachhaltigkeit, einer organischen Landwirtschaft und Ernährung und die Gleichstellung von Frauen in den Vordergrund stellen. Die traditionelle Landwirtschaft Ladakhs wird im Lichte dieser Diskurse als ökologische und nachhaltige Form des Wirtschaftens begriffen und aktuelle Entwicklungen (wie chemische Düngung und Marktorientierung) werden als zu problematisierende Fehlentwicklungen gedeutet. Auch Diskurse um die Verbesserung der Situation von Frauen (ihre Gleichberechtigung in Ausbildung, Beruf und Familie) stellen eine nun seit Jahrzehnten geführte internationale Problematisierungsperspektive dar.

Der Verweis auf diese international geführten Diskurse und die sie strukturierenden Problematisierungen dient hier weder dazu, diese Diskurse selbst zu problematisieren noch die Initiativen in Ladakh selbst als bloße Fortsetzung internationaler – und damit: nicht-spezifisch ladakhischer – Problematisierungen zu kennzeichnen. Ein solcher Verweis auf die Interferenz lokaler Initiativen und international geführter Diskurse kann vielmehr für ein Verständnis von Problemen und Lösungen in der gezeigten doppelten Adressierung der Ladakhi hilfreich sein. Die Ladakhi sollten dabei einerseits die Problematisierung einer bestimmten Entwicklung ihres Verhaltens durch die jeweilige Initiative übernehmen und andererseits sich für die Aufhebung des eingesehenen Problems engagieren. Sie sollen den Verfall der alten Häuser, das Vergessen der

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Volkstänze als für ihre Identität als Ladakhi wichtiges Problem einsehen und sich für deren Erhalt einsetzen. Sie sollen das Problem einer industrialisierten Landwirtschaft oder eines umweltschädlichen Energieverbrauchs einsehen und sich – unter Bezug auf ihre ökologisch-nachhaltige Tradition – für eine organische Landwirtschaft und Wärmedämmung engagieren. Der Verweis auf die internationale Einbettung von lokalen Problematisierungen eines gefährdeten kulturellen Erbes kann nun einerseits dazu beitragen, die Probleme einsichtig zu machen, auf die eine solche problematisierende Anrufung trifft. Die international gepflegte Rhetorik der Kulturbewahrung, des Wertes der Tradition, einer ökologisch nachhaltigen Lebensweise muss mit den lokal vorhandenen praktischen Problemen und Aspirationen nicht übereinstimmen. Die Adressaten der problematisierenden Anrufung sehen vielleicht auch weiterhin nicht, worin diese Probleme eigentlich bestehen sollen. Und wenn sie dies sehen, muss das noch nicht bedeuten, dass sie diese Probleme irgendwie mit dem Wert ihres kulturellen Erbes oder einem drohenden Identitätsverlust in Verbindung bringen.

Wenn aber die Problematisierung als solche vielleicht nicht nachvollzogen oder in ihrer Tragweite eingesehen wird, dann ist ein Engagement – erst recht eines, das mit Kosten welcher Art auch immer verbunden ist – eher unwahrscheinlich. Und hier greift nun ein zweiter Aspekt der Einbindung lokaler Initiativen, die sich meist als Nichtregierungsorganisationen (NGOs) etablieren, in die internationalen Diskurse um die Bewahrung eines kulturellen Erbes, den Wert lokaler Identitäten, eine ökologische Alternative zur kapitalistischen, die Umwelt ruinierenden Verwertungslogik, um die Gleichstellung der Frauen usw. Dieser Aspekt besteht darin, sich in einem dichten internationalen Netzwerk von NGOs zu platzieren und Projektanträge zu stellen, deren Erfolgsaussichten mit der rhetorischen Passung in internationale Diskurse steigen. Auf diese Weise können Fördergelder akquiriert werden, mit denen lokale Mitarbeiter bezahlt und die Adressaten des Projekts in ihrem möglichen Engagement finanziell entscheidend unterstützt werden. Hier gilt meist das aus der Entwicklungshilfe bekannte pädagogisch-paternalistische Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe. Auch wenn also die Adressaten vielleicht die Problematisierungen der NGO in ihrer praktischen Bedeutung und ihrer postulierten Tragweite für die eigene Identität nicht nachvollziehen können, so erlaubt doch das Angebot einer finanziellen Unterstützung in vielen Fällen die Realisierung der von der NGO vorgesehenen Lösungsperspektiven.

Dass das kulturelle Erbe gerade mit Hilfe schulischer Vermittlungsprozesse vor seinem Verfall bewahrt werden soll, mag dann sinnvoll erscheinen, wenn man die Schule als eine Instutition begreift, der neben der Wissensvermittlung auch die Aufgabe einer pädagogischen Verpflichtung auf allgemein gültige Werte zugewiesen wird. Am Beispiel Ladakhs

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

könnte aber darauf verwiesen werden, dass mit der Durchsetzung eines für alle Kinder verbindlichen Schulunterrichts nicht nur eine Problematisierung der bis dahin scheinbar selbstverständlichen dörflichen Lebensweise erfolgte. Der (erfolgreiche) Schulbesuch versprach andere berufliche und lukrative Beschäftigungsmöglichkeiten. Hinzu kommt, dass die Organisationsprinzipien der Schule (individualisierte Lernprozesse und Leistungszurechnung, die durch Selektionsprozesse bedingte Konkurrenz zwischen den Kindern, das Erlernen eines allgemeinen wissenschaftsbasierten Curriculums) einer Logik folgen, die mit der ladakhischen Orientierung am Primat der sozialen Zugehörigkeit brechen: Hervorgebracht wird die Figur eines selbstverantwortlichen Individuums, dessen Zuordnung zu den hergebrachten Sozialformen und Verpflichtungen nicht vorherzusehen ist.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es zumindest schwierig, Schulen zu Vermittlungsinstanzen des kulturellen Erbes Ladakhs machen zu wollen. Der Versuch SECMOLs, für jene, die nach der 10. Klasse den Schulbesuch beenden oder solche, die die Hoffnung, auf einen späteren weiterführenden Schulbesuch noch nicht aufgegeben haben, eine ›Schule nach der Schule‹ zu etablieren, in der eine (auch der Tradition verpflichtete) ökologische Lebensweise in Kursen vermittelt und im Internatsbetrieb praktiziert werden soll, zeigt die Schwierigkeiten. Für die Zukunftsperspektive der Schüler scheinen jedenfalls angebotene Englischkurse wichtiger zu sein, weil diese eine Anstellung etwa im Tourismusbereich versprechen. Als vermittelter Unterrichtsstoff wie auch als eine in ihrem Sinn eingesehene Lebensform stößt die propagierte ökologisch bestimmte Lebensform auf Desinteresse. Die Förderung traditioneller Lieder und Tänze wird zwar mit dem Gedanken einer ladakhischen Identität in Verbindung gebracht, zugleich werden diese Lieder und Tänze aber nur als weiteres Identifikationsangebot – neben moderner Musik und modernen Tänzen – angesehen: Die Jugendlichen sollen schließlich selbst entscheiden, welchem Angebot sie die Präferenz geben.

Die anderen beiden hier vorgestellten Schulen stehen für eine Tendenz in Ladakh, Privatschulen in religiöser Trägerschaft zu gründen. Wenn solche Schulen neben dem vorgeschriebenen Curriculum die Pflege des kulturellen Erbes Ladakhs in ihre Programmatik aufnehmen, dann stellt sich die Frage, was unter den Bedingungen einer religiösen Segregation, die als solche die Rede von einer kulturellen Identität und Einheit Ladakhs sichern soll, hier jeweils unter einem kulturellen Erbe verstanden wird, in welchem Verhältnis Kultur und Religion hier aufeinander bezogen werden. Auch wenn diese religiös motivierten Schulgründungen, um staatlich anerkannt zu werden, für die Kinder und Jugendlichen aller Religionen offen sein müssen, zeigt sich faktisch, dass – bis auf eine verschwindende Minderheit – nur Kinder der jeweiligen Religion die Schule besuchen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In den diskursiven Strategien, in denen das Verständnis dessen expliziert wird, was in diesen Schulen als kulturelles Erbe verstanden wird, lassen sich dann auch Figuren wiederfinden, die man in den strategischen Positionierungen der Religionsgemeinschaften antrifft. So versteht sich die buddhistisch orientierte Schule als Institution, die vor allem außerhalb des regulären Unterrichts sich in der Form von Projekten und Wettbewerben um die Vermittlung des kulturellen Erbes bemüht. Dieses Erbe wird als eine Einheit angesehen, deren Reichtum in regionalen Verschiedenheiten besteht. Dabei wird das Thema der religionsbedingten Unterschiede nicht berührt, so dass die kulturelle Einheit (wie in der hegemonialen Strategie der LBA) immer schon als eine buddhistische erscheint. Für die schiitische Schulgründung steht hingegen die religiöse Segregation im Vordergrund. Das bedeutet, dass man sich zunächst um eigene Probleme (wie etwa die Förderung des Schulbesuchs von Mädchen) bemüht, was nur möglich erscheint, wenn auf religiös bestimmte Auffassungen des Geschlechterverhältnisses unter Muslimen Rücksicht genommen wird. Die Wahrung des kulturellen Erbes wird dabei ebenfalls, ausgehend von einem religiösen Verständnis, als islamisch basierte Moralerziehung verstanden. Dabei kann man die von den unterschiedlichen Religionen vermittelte Moral zu einer allgemein menschlichen – also nicht nur ladakhischen – stilisieren, der es um Humanität und die Verantwortung gegenüber der eigenen Gemeinschaft geht. Oder man kann darauf insistieren, dass der Islam und dessen Moral etwas Spezifisches sind, das aber zugleich, da es mehrere Länder und Kulturen übergreift, höher zu gewichten ist als jede – auch die ladakhische – Kultur. Man kann beide Strategien, die islamische Moralerziehung zu situieren, als Relativierung oder Zurückweisung einer ladakhischen Einheitskultur und Identität lesen, die auf der Grundlage einer religiösen Segregation dennoch eine buddhistische Hegemonie bekräftigt.

Die Frage nach der kulturellen Identität der Ladakhi, nach einem angesichts der erfolgenden Modernisierung weiter Lebensbereiche zu bewahrendem Erbe beinhaltet immer eine Problematisierung des gegenwärtigen Zustands. Diese Problematisierung kann sich an vielen Sachverhalten und ihrer jeweiligen Bewertung festmachen. Sie kann ein großes und grobes Konfliktszenario entwerfen, in dem die traditionelle Kultur von der Moderne bedroht ist. Sie kann sich an vielen Details, an Baustilen, Institutionen oder Praktiken, festmachen und hier unterschiedliche Gewichtungen zwischen einer strikten Bewahrung, zu treffenden Kompromissen oder einer kreativen Aneignung vornehmen. Sie kann die Frage der Bewahrung dieser spezifischen Kultur in jene internationalen Diskurse einbetten, die das Lokale, das Ökologische und Humane gegen die industrielle Zerstörung stärken wollen. Sie kann ebenso einen Streit um das Wesentliche dieses Erbes inszenieren, den man religiös oder politisch inszenieren kann.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wie zu zeigen versucht, schaffen solche Problematisierungen Spaltungen eines geteilten Gemeinsamen: Sie werfen die Frage auf, wer mit welchem Recht eine Bestimmung dessen vornimmt, was als kulturelles Erbe zu bewahren oder zu verändern ist, da es immerhin hier verschiedene Meinungen gibt. Und sie spalten die Problematisierenden von jenen, deren Probleme sie zu benennen und in deren Namen sie zu sprechen beanspruchen. Die Autorisierung der Problematisierenden impliziert daher immer eine doppelte Schwierigkeit. Politisch geht es um die Durchsetzung und Behauptung einer bestimmten Problemdefinition unter möglichen anderen und gegen konkurrierende andere Sichtweisen, wobei gerade die Problematisierung der ladakhischen Kultur und Identität zugleich eine zweifelsfreie Autorisierung unmöglich macht. Weder der Ort, von dem her die Probleme der ladakhischen Kultur bestimmt werden, kann für sich die trotz allem gegebene Übereinstimmung mit dieser Kultur postulieren, noch ist für die Position jener, an die man sich in deren ›eigentlichen‹ Namen wendet, anzunehmen, dass diese wissen, worin denn dieses Eigentliche besteht. Impliziert ist in dieser politischen Konstellation, in der niemand mehr den Ort der Macht (der für alle verbindlichen Definition der Kultur Ladakhs und der Identität der Ladakhi) für sich reklamieren kann, zugleich ein pädagogisches Problem der Autorisierung. Die Repräsentanten einer je spezifischen Problematisierung der Kultur und Identität Ladakhs müssen durch jene autorisiert werden, die genau dies solange noch nicht können, bis sie mit Hilfe einer entsprechenden pädagogischen Aufklärung dahin gebracht wurden, die Aufklärer als die wahren Repräsentanten ihrer eigenen Interessen zu begreifen.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Literatur

Adick, Christel (1992): *Die Universalisierung der modernen Schule. Eine theoretische Problemskizze zur Erklärung der weltweiten Verbreitung der modernen Schule in den letzten 200 Jahren mit Fallstudien aus Westafrika*, Paderborn: Schöningh.

Althusser, Louis (2010): *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Hamburg: VSA.

Anderson, Benedict (2005): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/M.: Campus.

Baecker, Dirk (2003): *Wozu Kultur?*, Berlin: Kadmos.

Beek, Martin van/Bertelsen, Kristoffer Brix (1997): »No Present without Past. The 1989 Agitation in Ladakh«, in: Dodin, Thierry/Rather, Heinz (Hg.): *Recent Research in Ladakh 7*, Ulm: Universitätsverlag, S. 43–65.

Beek, Martin van (2000): »Beyond Identity Fetishism. ›Communal‹ Conflict in Ladakh and the Limits of Autonomy«, in: *Cultural Anthropology* 15, S. 525–569.

Beek, Martin van/Pirie, Fernanda (Hg.) (2008): *Modern Ladakh. Anthropological Perspectives on Continuity and Change*, Leiden/Boston: Brill.

Bendix, Regine (2013): »Dynamiken der In-Wertsetzung von Kultur(erbe). Akteure und Kontexte im Laufe eines Jahrhunderts«, in: Schnepel, Burkhard/Girke, Felix/Knoll, Eva-Maria (Hg.): *Kultur all inclusive. Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus*, Bielefeld: Transcript, S. 45–73.

Bernfeld, Siegfried (1973): *Sisyphos oder die Grenzen der Erziehung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bertelsen, Kristoffer Brix (1997): »Protestant Buddhism and Social Identification in Ladakh«, in: *Archives des Sciences Sociales des Religions* 99, S. 129–151.

Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg.

Brauen, Martin (2000): *Traumwelt Tibet – westliche Trugbilder*, Bern: Haupt.

Bray, John (Hg.) (2007): *Ladakhi Histories. Local and Regional Perspectives*, Koninklijke: Brill.

Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin/Steffen, Therese (Hg.) (1997): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen: Stauffenburg.

Comareff, John/Comareff, Jean (2009): *Ethnicity Inc.*, Chicago: University Press.

Crook, John H./Low, James (Hg.) (1997): *The Yogins of Ladakh. A Pilgrimage among the Hermits of the Buddhist Himalayas*, Delhi: Motilal Banarsidass.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Danto, Arthur C. (1974): *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Diehm, Isabell/Radtke, Frank-Olaf (1998): Erziehung und Migration. Eine Einführung, Stuttgart: Kohlhammer.

Dollfus, Pascale (1989): *Lieu de Neige et des Genévriers. Organisation Sociale et Réligieuse des Communités Bouddhistes du Ladakh*, Paris: Éditions de CNRS.

Euler, Claus (1989): *Eingeborene ausgebucht?. Ökologische Zerstörung durch Tourismus*, Gießen: Focus.

Forst, Rainer (1996): *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986): *Die Sorge um sich*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (2004): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Gadamer, Hans-Georg (1965): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr.

Gillespie, Alex (2006): *Becoming Other. From Social Interaction to Self-reflection*, Greenwich: Information Age Pub.

Ha, Kien Nghi (1999): *Ethnizität und Migration*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Hadot, Pierre (2005): *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Frankfurt/M.: Fischer.

Harrison, David/Hitchcock, Michael (Hg.) (2005): *The Politics of World Heritage. Negotiating Tourism and Conservation*, Clevedon: Channel View Publications.

Hemme, Dorothee/Tauschek, Markus/Bendix, Regine (Hg.) (2007): *Prädikat ›Heritage‹. Wertschöpfung aus kulturellen Ressourcen*, Münster: Lit.

Hilton, James (1933): *Lost Horizons*, New York: Simon & Schuster.

Illmann, Kati/Schäfer, Alfred (Hg.) (2019): *Emerging Ladakh: Identity and Belonging in the Context of Increasing Changes*, Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg.

Illmann, Kati (2019): »Contested Heritage. Negotiating Ladakhi Culture and Identity in Old Town Leh. An Analysis about Hegemony and Discourse«, in: Illmann, Kati/Schäfer, Alfred (Hg.): *Emerging Ladakh: Identity and Belonging in the Context of Increasing Changes*, Halle: Universitätsverlag Halle-Wittenberg (im Druck).

Kade, Jochen/Lüders, Christian/Hornstein, Walter (1991): »Die Gegenwart des Pädagogischen – Fallstudien zur Allgemeinheit der Wissensgesellschaft«, in: Oelkers, Jürgen/Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.): *Pädagogisches Wissen*, Weinheim: Beltz, S. 39–65.

Kant, Immanuel (1974): *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kaplanian, Patrick (2008): »Groupes d'Unification. Parenté et Societé au Ladakh (le Phasphun)«, in: Beek, Martin van/Pirie, Fernanda (Hg.): *Modern Ladakh. Anthropological Perspectives on Continuity and Change*, Leiden/Boston: Brill, S. 197–227.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kapoor, Ilan (2008): *The postcolonial Politics of Development*, London/New York: Routledge.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (1995): »Theorizing Heritage«, in: *Ethnomusicology* 39, S. 367–380.

Konersmann, Ralf (2006): *Kulturelle Tatsachen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Kramer, Fritz (1987): *Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika*, Frankfurt/M.: Athenäum.

Krüger, Jens Oliver/Schäfer, Alfred/Schenk, Sabrina (2014): »Zur Analyse von Erfahrungsdiskursen. Eine empirische Annäherung an Bildung als Problem«, in: Breidenstein, Georg/Jergus, Kerstin/Thompson, Christiane (Hg.): *Interferenzen. Perspektiven kulturwissenschaftlicher Bildungsforschung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 153–174.

Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*, Wien: Turia + Kant.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen.

Lefort, Claude (1990): »Die Frage der Demokratie«, in: Rödl, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 281–297.

Lefort, Claude (1999): *Fortdauer des Theologisch-Politischen*, Wien: Passagen.

Lemke, Thomas (1997): *Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument Verlag.

Link, Jürgen (2006): *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*, Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Lips, Julius (1937): *The Savage hits back*, New Haven: Yale University Press.

Lüders, Christian/Kade, Jochen/Hornstein, Walter (1998): »Entgrenzung des Pädagogischen«, in: Krüger, Heinz-Hermann/Helsper, Werner (Hg.): *Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft*, Opladen: Leske + Budrich, S. 207–215.

MacCannell, Dean (1973): »Staged Authenticity. Arrangements of Social Space in Tourist Settings«, in: *American Sociological Review* 79, S. 589–603.

Maier, Tobias (2014): *Gefährdete Freiheit. Abgründe der politischen Moderne bei Jean-Jacques Rousseau und Claude Lefort*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Mann, Rann Singh (1986): *The Ladakhi. A Study of Ethnography and Change*, Kalkutta: Anthropological Survey of India.

Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Mayer, Ralf/Thompson, Christiane/Wimmer, Michael (Hg.) (2013): *Inszenierung und Optimierung des Selbst. Zur Analyse gegenwärtiger Selbsttechnologien*, Wiesbaden: Springer VS.

Mecheril, Paul (2004): *Einführung in die Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Meyer-Drawe, Käte (1999): »Zum metaphorischen Gehalt von ›Bildung‹ und ›Erziehung‹«, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 45, S. 161–175.
Montesquieu, Charles de Secondat (1991): *Die persischen Briefe*, Stuttgart: Reclam.
Nancy, Jean-Luc (2016): *singular plural sein*, Berlin: Diaphanes.
Nawang, Tsering Shakspo (1979): *Buddhism in Ladakh: a study of the life and work of the eighteenth century Ladakhi saint scholar*, New Delhi: Sterling.
Neudorfer, Corinne (2007): *Meet the Akha – Help the Akha?. Minderheiten, Tourismus und Entwicklung in Laos*, Bielefeld: Transcript.
Norberg-Hodge, Helena (1991): *Ancient Futures. Learning from Ladakh*, Delhi: Sierra Club Books.
Oelkers, Jürgen/Tenorth, Heinz-Elmar (Hg.) (1991): *Pädagogisches Wissen*, Weinheim: Beltz.
Pirie, Fernanda (2007): *Peace and Conflict in Ladakh. The Constraction of a Fragile Web of Order*, Leiden/Boston: Brill.
Ricken, Norbert (2006): *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung*, Wiesbaden: VS.
Ricken, Norbert (Hg.) (2007): *Über die Verachtung der Pädagogik. Analysen – Materialien – Perspektiven*, Wiesbaden: VS.
Rizvi, Janet (1983): *Ladakh. Crossroads of High Asia*, Delhi: Oxford University Press.
Rizvi, Janet (1999): *Transhimalayan Caravans. Merchant Princes and Peasant Traders*, Delhi: Oxford University Press.
Rösing, Ina (2003): *Trance, Besessenheit und Amnesie. Bei den Schamanen der Changpa-Nomaden im ladakhischen Changtang*, Gnas: Weishaupt.
Rousseau, Jean-Jacques (1963): *Emile oder über die Erziehung*, Stuttgart: Reclam.
Said, Edward (1978): *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
Schäfer, Alfred (1999): *Unsagbare Identität. Das Andere als Grenze in der Selbstthematisierung der Batemi (Sonjo)*, Berlin: Reimer.
Schäfer, Alfred (2009): *Die Erfindung des Pädagogischen*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred (2011): *Irritierende Fremdheit. Bildungsforschung als Diskursanalyse*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred (2012a): *Das Pädagogische und die Pädagogik. Annäherungen an eine Differenz*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred (2012b): *Zur Genealogie der Pädagogik. Die Neu-Erfindung der Pädagogik als ›praktische Wissenschaft‹*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred (2014): *Selbst-Spiegelungen am Anderen. Zur Ambivalenz kultureller Begegnungen in Ladakh*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred (2017): *Jean-Jacques Rousseau. Ein pädagogisches Porträt*, Weinheim: Beltz Juventa.
Schäfer, Alfred (Hg.) (2007): *Kindliche Fremdheit und pädagogische Verantwortung*, Paderborn: Schöningh.
Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.) (2013): *Pädagogisierung*, Halle: Martin-Luther-Universität.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.) (2018): *Gemeinschaft*, Paderborn: Schöningh.

Schenk, Amelie (1994): *Schamanen auf dem Dach der Welt. Trance, Heilung und Initiation in Klein-Tibet*, Graz: Weishaupt.

Schmitt, Thomas (2013): »Die Governanz des Outstanding Universal Value. Zur globalen Verhandlung der UNESCO-Welterbeliste«, in: Schnepel, Burkhard/Girke, Felix/Knoll, Eva-Maria (Hg.): *Kultur all inclusive. Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus*, Bielefeld: Transcript, S. 117–149.

Schnepel, Burkhard/Girke, Felix/Knoll, Eva-Maria (Hg.) (2013): *Kultur all inclusive. Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus*, Bielefeld: Transcript.

Sheikh, Abdul Ghani (2010): *Reflections on Ladakh, Tibet and Central Asia*, New Delhi: Skyline Publication Pvt.

Smith, Valentine L. (Hg.) (1989): *Hosts and Guests. Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsilvania Press.

Spalbar, Rigzin (2010): »Why Union Territory for Ladakh?«, in: *Epilogue* 4, S. 13–15.

Spitta, Juliane (2013): *Gemeinschaft jenseits von Identität?. Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*, Bielefeld: Transcript.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Can the Subaltern Speak?. Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia + Kant.

Thompson, Christiane (2009): *Bildung und die Grenzen der Erfahrung. Randgänge der Bildungsphilosophie*, Paderborn: Schöningh.

Urry, John (1990): *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London: Sage.

Welsch, Wolfgang (1994): *Ästhetisches Denken*, Stuttgart: Reclam.

Weymans, Wim (2006): »Freedom through Political Representation. Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the Relationship between State and Society«, in: *European Journal of Political Theory* 4, S. 262–282.

White, Hayden (2008): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt/M.: Fischer.

Wimmer, Michael (1988): *Der Andere und die Sprache. Vernunftkritik und Verantwortung*, Berlin: Reimer.

Wimmer, Michael (2014): *Pädagogik als Wissenschaft vom Unmöglichen. Bildungspolitische Interventionen*, Paderborn: Schöningh.

Wimmer, Michael (2016): *Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik*, Paderborn: Schöningh.

Winkler, Michael (1992): »Universalisierung und Delegitimation: Notizen zum pädagogischen Diskurs der Gegenwart«, in: Hoffmann, Dietrich/Langewand, Alfred/Niemeyer, Christian (Hg.): *Begründungsformen der Pädagogik in der ›Moderne‹*, Weinheim: Deutscher Studien Verlag, S. 135–153.

Wirth, Uwe (Hg.) (2002): *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Wirth, Uwe (Hg.) (2008): *Kulturwissenschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aus unserem Programm:

Malte Ebner von Eschenbach

Relational Reframe

Einsatz einer relationalen Perspektive auf Migration in der Erwachsenenbildungsforschung

2019 · 356 Seiten · br. · € 44,90
ISBN 978-3-95832-175-5

»Alles was ist, ist Beziehung, und alles was nicht ist, ist ebenfalls Beziehung.« Mit dieser apodiktischen Zuspitzung hat der Philosoph Julius Jakob Schaaf schon vor fünfzig Jahren umrissen, was sich heute als relational turn in der Erkenntnistheorie immer deutlicher abzeichnet.

Die vorliegende Studie würdigt Schaafs anspruchsvollen philosophischen Entwurf und entfaltet dessen Programm: weg vom klassisch-abendländischen Substanz- und Identitätsdenken hin zu einer Epistemologie der Relationalität. Darauf aufbauend entwickelt der Autor das Verfahren des *Relational Reframe*. Dieses behauptet nicht länger, dass ein Gegenstand festgelegt und damit von seinem Kontext entbunden werden kann. Stattdessen macht es seine Beziehungen sichtbar und betont Pluralität, Kontingenz und Differenz.

Von einer solchen wissenschaftstheoretischen Reflexion kann gerade die empirische Forschung profitieren. Das Beispiel der Migrationsforschung in der Erwachsenenbildung veranschaulicht, wie eine relationslogische Perspektive in den Erkenntnisprozess interveniert – gegen beschränkende Zuschreibungen, zugunsten verdeckter Entwicklungsmöglichkeiten.

www.velbrueck-wissenschaft.de

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Aus unserem Programm:

Markus Rieger-Ladich, Anne Rohstock und Karin Amos (Hg.)

Erinnern, Umschreiben, Vergessen

Die Stiftung des disziplinären Gedächtnisses als soziale Praxis

2019 · 324 Seiten · br. · € 39,90
ISBN 978-3-95832-068-0

Der Blick auf wissenschaftliche Disziplinen und ihre Geschichte ändert sich, sobald Akte der Überlieferung als machtförmige soziale Praktiken betrachtet werden. Als solche ziehen sie Grenzen und verweigern bestimmten Wissensbeständen die Aufnahme in das disziplinäre Gedächtnis.

Auch für die Erziehungswissenschaft ist diese Annahme folgenreich: Sie erscheint unter dieser Perspektive nicht nur als ein kollektives Unternehmen, das Wissen erzeugt und die Ergebnisse seiner Forschungen abspeichert, sondern auch als ein umkämpftes politisches Projekt. Richtungsentscheidungen werden also nicht erst dann virulent, wenn es um die Zukunft der Disziplin geht, sondern auch beim Einvernehmen darüber, welche (Theorie-)Traditionen erinnert werden (und welche nicht), welche Wissensbestände als bewahrenswert gelten (und welche nicht), welche Fachvertreter/innen als »legitime« Ahn/innen aufgerufen werden (und welche nicht).

Der Band versammelt erziehungswissenschaftliche wie auch soziologische, philosophische und geschichtswissenschaftliche Beiträge, die sich von schlichten Modellen der Akkumulation des Wissens verabschieden – und damit rechnen, dass wichtige Hinweise auf die Zukunft der Disziplin auch in der Vergangenheit liegen können.

www.velbrueck-wissenschaft.de

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783748906520, am 12.10.2024, 08:10:25
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb