


Alfred Schäfer

# Das geteilte kulturelle Erbe

Identitätspolitische Diskurse und  
pädagogische Einsätze in Ladakh

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

<https://doi.org/10.5771/9783748906520-1>, am 07.08.2024, 03:37:46

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Alfred Schäfer  
Das geteilte kulturelle Erbe



Alfred Schäfer

# Das geteilte kulturelle Erbe

Identitätspolitische Diskurse und  
pädagogische Einsätze in Ladakh

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2019  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2019  
[www.velbrueck-wissenschaft.de](http://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.

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Einleitung . . . . .	13
1. Das kulturelle Erbe: Zur Hervorbringung identitätspolitischer Auseinandersetzungen . . . . .	28
1.1 Kulturelles <i>Erbe</i> : Zwischen Kontingenz und Schicksal . . . . .	29
1.2 Das <i>kulturelle</i> 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

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

# 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.<sup>1</sup> 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.



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.<sup>2</sup>

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

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 Urteilkriterium 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.

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

Identität kompatibel gemacht werden. Die Berufung auf die Tradition stellt sich dann als eine vermittelnde dar: Sie versucht, wie man mit Kosselleck 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 Inwertsetzung 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.

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.