

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 einräumen, sich als transzendentes 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).

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

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 vormalig 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 vormalig 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.

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 Erbes 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

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

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 konfliktrichtigen 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

gehorschen 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

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 ladakhi-scher – 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

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 Institution begreift, der neben der Wissensvermittlung auch die Aufgabe einer pädagogischen Verpflichtung auf allgemein gültige Werte zugewiesen wird. Am Beispiel Ladakhs

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.

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.

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.