

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;

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 Gebilde 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.

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 nennenswerten touristischen 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.

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 Hilton⁸ 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 es¹⁰ – 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.

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 Ladakh¹² gab diesem Bild – auch gegen die Analysen zeitgenössischer Ethnologen¹³ – 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 vermarktbareren 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

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 Inwert-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.

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

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

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.

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 erwarten¹⁸, 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 untersuchte²¹, 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

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 singular 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.

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

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.

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) Vokabularen, in internationalen und lokalen Diskursstrategien wie auch und gerade in der doppelten Stoßrichtung des Anspruchs auf Repräsentation.

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.