

Frank Kressing: Schamanismus als medizinische Prävention? Ein Fallbeispiel aus Ladakh (Nordwest-Indien)¹

Einleitung

Der vorliegende Beitrag widmet sich schamanisch orientierten Formen des Heil- und Orakelwesens in der indischen Transhimalaja-Region Ladakh, die hier in Bezug auf ihre mögliche Bedeutung für die Gesundheitsprävention untersucht werden sollen. Zum viel strapazierten Begriff des „Schamanismus“ hieß es im Dezember 2009 auf der Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) in etwas überspitzter Weise,² das Wort stamme aus dem Tungusischen, der Begriff sei durch Mircea Eliade international bekannt geworden und durch Michael Harner (den Gründer der *Foundation for Shamanic Studies*)³ in Amazonien eingeführt worden – deutliches Indiz dafür, dass die häufig undifferenzierte Ettikettierung nicht westlicher Formen von Ritual und Heilung als „Schamanismus“ kritisch zu hinterfragen ist. In meinen Ausführungen soll es jedoch nicht um Amazonien, sondern um die zentralasiatische Transhimalaya-Region Ladakh gehen, und deshalb möchte ich zunächst einige Bemerkungen zu dieser Weltgegend vorausschicken und dabei vielleicht auch einigen weit verbreiteten Mythen in Bezug auf diese Region entgegen wirken.

Ladakh – letzter Hort des Buddhismus in Indien oder Region in der Krise?

- Ladakh liegt nicht im Himalaja, wie so oft behauptet wird, sondern tatsächlich zwischen dem Himalaja und dem Karakorum-Gebirge. Nach der Aufteilung Kaschmirs zwischen Indien und Pakistan besteht die Region heute weitgehend aus den beiden Distrikten Leh und Kargil innerhalb des indischen Bundesstaates Jammu und Kaschmir und verfügt über etwa 200 000 einheimische Einwohner.
- Ladakh wird gern als eines der letzten Refugien des Buddhismus bezeichnet, ist aber keinesfalls ausschließlich buddhistisch geprägt. Die konfessionelle Verteilung sieht vielmehr so aus, dass 50% der Bevölkerung dem Buddhismus tibetischer Prägung

¹ Dem Beitrag liegt ein Vortrag zum 29. Stuttgarter Fortbildungsseminar „Prävention und Gesundheitsförderung in der Geschichte der Medizin“ im Institut für die Geschichte der Medizin im Robert Bosch-Institut vom 28.-30. April 2010 in Stuttgart zu Grunde.

² Bernd Brabec de Mori: Von indigenen Ritualen für soziale Korrekturen zu psychotherapeutisch –spirituellen Happenings: Über die Wirkung „Medizinischer Lieder“ in West-Amazonien.

³ Der US-amerikanische Kulturanthropologe Michael Harner prägte nach Forschungen zum Schamanismus der Shuar (Jivaro) und Shipibo in Nordwestamazonien den Begriff des „Core Schamanismus“ und versucht seit dem Ende der 1970er Jahre, schamanische Rituale verstärkt innerhalb eines westliches Klientels zu verbreiten.

angehören und die restlichen 50% Moslems sind – und zum überwiegenden Teil der schi'itisch-ismailitischen Richtung sind.

- Ladakh wird in der populären Literatur gern als Klein-Tibet bezeichnet und ist auch tatsächlich Bestandteil des übergreifenden tibetischen Kulturraums, was unter anderem in der früher mehrheitlichen religiösen Orientierung zum tibetischen Buddhismus zum Ausdruck kommt. Tatsächlich war das frühere Kleinkönigreich Ladakh jedoch bis zur Eroberung durch die hinduistische *Dogra*-Dynastie (1834) politisch immer von Tibet unabhängig. Für die heutige Zeit ist zum Teil ein durchaus gespannte Verhältnis zu den in auch in Ladakh lebenden Exiltibetern typisch, das auch durch ökonomische Konkurrenz gekennzeichnet ist: Viele Restaurants in der Hauptstadt Leh sind im Besitz von Tibetern, das sommerliche Touristengeschäft liegt zum beträchtlichen Teil in der Hand von Tibetern.

Ingesamt stellt das heutige Ladakh eine politisch und militärisch sensible Region dar, die eingeklemt zwischen chinesischem und pakistanischen Territorium liegt: „*situated on top of India*“, wie mir viele einheimische Informanten sagten. Das bedingt eine starke Militärpräsenz: Inoffizielle Schätzungen gehen davon aus, dass zu den etwa 200 000 Ladakhis noch einmal so viele Soldaten der indischen Armee kommen.⁴ Dessen ungeachtet handelt es sich bei Ladakh jedoch auch um ein touristisch bevorzugtes Gebiet mit jährlich etwa 20 000 auswärtigen Besuchern, unter denen sich sowohl „Westler“⁵ Inder und Besucher aus vornehmlich buddhistisch geprägten Ländern Ost- und Südasiens befinden.⁶

Politisch gehören die beiden Distrikte Ladakhs – Leh mit buddhistischer und Kargil mit moslemischer Mehrheit – zum indischen Bundesstaat Jammu und Kaschmir. Wiederholte Versuche der ladakhischen Bevölkerung, innerhalb dieses als moslemisch dominiert empfundenen Bundesstaates größere politische Autonomie zu erreichen, führten bislang zur Einrichtung des *Ladakh Autonomous Hill Development Councils* (seit 1995). Allerdings hatte es auch weitergehende Forderungen gegeben, die die Abspaltung Ladakhs von Jammu und Kaschmir und die Einrichtung eines indischen Unionsterritoriums vorgesehen hatten.⁷

⁴ Auch die Infrastruktur des Landes, d.h. vor allem das Straßennetz oder der kleine Flughafen in Leh, wurden militärischen Erfordernissen gemäß ausgebaut.

⁵ Europäer, Nord- und auch Südamerikaner.

⁶ Japaner, Koreaner, Taiwanesen, Singhalesen.

⁷ Obwohl mit umfassenden Vollmachten ausgestattet, erwies sich der LAHDC bald als wenig effektiv. Seit 2000 gewinnt die Idee eines Unionsterritoriums Ladakh wieder an Auftrieb. 2002 gründeten Anhänger dieser Idee die *Ladakh Union Territory Front* (LUTF) als politische Partei, die noch im selben Jahr bei den Wahlen zum Parlament Jammu und Kashmirs beide Sitze des Distriktes Leh errang. 2005 gewann sie in den Wahlen zum LAHDC 24 von 26 Sitzen und löste damit die Kongresspartei als beherrschende politische Gruppierung des Rates ab. Der indische Staat steht der Gründung eines buddhistischen Unionsterritoriums Ladakh jedoch

Dieser kurze Abriss der derzeitigen Verfasstheit der Region Ladakh zeigt bereits, dass deren Bevölkerung einer dreifachen Fremdheitslage in Gestalt (1) der indischen Militärpräsenz, (2) des Tourismus und (3) der Zugehörigkeit zu Jammu und Kaschmir ausgesetzt ist. Die selbstverständliche Annahme ist, dass die oben beschriebene geballte, dreifache Fremdheitslage von der örtlichen Bevölkerung vor allem als Belastung empfunden wird, die zu Verunsicherung und tiefgreifenden Irritationen führt. Worin besteht nun der Zusammenhang zwischen der derzeitigen sozialen und kulturellen Verfasstheit Ladakhs und gesundheitlicher Prävention?

Den Bezugspunkt stellen volksreligiöse schamanische Praktiken dar, die vornehmlich Heil- und Orakelzwecken dienen und in den letzten Jahrzehnten eine drastische Zunahme erfuhren. Etwa zwei Drittel der neu berufenen *lha-mos* – so der einheimische Ausdruck - sind Frauen.⁸ Es liegt sehr nahe, für diese Zunahme die oben beschriebene dreifache Fremdheitslage verantwortlich zu machen.⁹ Bevor ich mich der Wechselwirkung von Fremdheitslage, Fremdheitslast, Fremdheitsbewältigung und Schamanismus widme, möchte ich jedoch erklären, was ich unter diesem im öffentlichen Diskurs stark überstrapazierten Konzept des “Schamanismus“ überhaupt verstehe.

Definition Schamanismus

Nach übereinstimmender Meinung der meisten Autorinnen und Autoren stellt Schamanismus keine Religion, sondern ein Ritual- und Überzeugungssystem dar, das durchaus in Wechselwirkung mit etablierten, institutionalisierten Religionen wie Islam, Buddhismus und Christentum auftreten kann, und dessen konstitutive Elemente sich wie folgt beschreiben lassen:¹⁰

skeptisch gegenüber, da er eine Gliederung seines Territoriums auf religiöser Grundlage für unvereinbar mit seinem laizistischen Grundprinzip hält.

⁸ In den erhobenen *narratives* ließen sich zahlreiche Hinweise darauf finden, daß die Arbeitsbelastung und seelische Belastung von Frauen durch die Hinwendung zur Erwerbsarbeit statt traditioneller hauswirtschaftlich-bäuerlicher Produktion und die Kommerzialisierung vieler Lebensbereiche im Vergleich zu den Männern überproportional gestiegen sei, vgl. Fahlén (2000); Hay (1999); Norberg-Hodge (1991).

⁹ Hierzu ist anzumerken, dass Ladakh in den vergangenen Jahrzehnten sowohl von westlichen als auch von ostasiatischen und indischen Sozial- und Kulturwissenschaftlern ausgiebigst „beforscht“ wurde, so dass heute der englische Begriff *researcher* eine allgemein vertraute Berufs- und Statusbezeichnung darstellt.

¹⁰ Vgl. Eliade (1957/1964), Hultkrantz (1973, 1978), Lommel (1980), Johansen (zuletzt 1999), Vajda (1959) und Siikala (1987:208-215). Vajda (1959:456-475) nennt als definitorische Merkmale des Schamanismus: a) rituelle Ekstase, b) theriomorphe Hilfsgeister, c) Berufung und nicht theriomorphe Schutzgeister, d) die Schamaneninitiation, e) die Jenseitsreise, f) die schamanische Kosmologie, g) den Schamanenkampf, h) die Schamanausrüstung. Siikala (1987:208) gibt folgende Kurzdefinition des nord- und innerasiatischen Schamanismus: "*Shamanism is founded on a special technique for achieving ecstasy by means of which the shaman enters an altered state of consciousness, and on the idea that the shaman is accompanied by helping spirits who assist him in this state. While in a state of trance, the shaman is regarded as capable of direct communication with representatives of the other world, either by journeying to the supranatural world or by calling the spirits to the séance. He is thus able to help his fellow men in crises believed to be caused by the*

- (1) Schamanen und Schamaninnen können sich in voller Absicht in einen Zustand der Trance oder rituellen Ekstase versetzen, in dem sie allerdings ihrer Umgebung nicht völlig enthoben sind, sondern durchaus noch mit Personen in ihrer Nähe kommunizieren können.¹¹
- (2) In der schamanischen Trance verfügen entweder über die Möglichkeit einer der Himmels-, Unterwelt- und/oder Jenseitsreise, oder aber „übernatürliche“ Geistwesen ergreifen vom Schamanen Besitz und verändern seinen Bewusstseinszustand (schamanische "Besessenheit").
- (3) Zu Erlangung der Trance ruft der Schamane seine Schutz- und/oder Hilfsgeister an, deren „Handhabung“ er im Verlauf von Berufung, Ausbildung und Initiation erlernt an. Als Hilfsmittel zur Anrufung der Geistwesen dienen in kulturspezifischer Art und Weise monotones Trommeln, die Rezitation sakraler Formeln oder der Gebrauch von Halluzinogenen.¹² Der nicht-alltägliche Bewusstseinszustand des Schamanen wird durch Unverwundbarkeit demonstriert, z.B., indem ein heißes Eisen oder Messer auf die Zunge gelegt wird.
- (4) Schamanismus stellt keine individuelle Form der Bewusstseinsfindung oder –erweiterung dar. Vielmehr nehmen Schamanen bestimmte Aufgaben im Dienste einer menschlichen Gemeinschaft wahr.¹³ Diese können in der Diagnose und Therapie von Kranken, der Vorhersage der Zukunft, allgemeiner Lebensberatung und der Begleitung der Totenseelen in der Funktion eines *Psychopompos* bestehen.
- (5) In der schamanischen Heilung besteht eine wichtige Form im Aussaugen verderblich wirkender Substanzen werden aus dem Körper des Patienten. Sie können sich als Würmer, rostige Nägel, Blut- und Schleimklumpen, Kieselsteine, kleine Fische oder Schlange, Knochensplitter oder blutige Kristalle manifestieren, die als Sinnbild der

spirits and to act as a concrete mediator between this world and the otherworld in accompanying a soul to the otherworld, or fetching it from the domain of the spirits. The shaman acts as a healer and as a patron of hunting and fertility, but also as a diviner, the guardian of livelihoods, and so on."

¹¹ "The central idea of shamanism is to establish means of contact with the supernatural world by the ecstatic experience of the professional and inspired intermediary, the shaman. There are thus four important constituents of shamanism: the ideological premise, or the supernatural world and the contacts with it; the shaman as the actor on behalf of a human group; the inspiration granted him by his helping spirits; and the extraordinary, ecstatic experience of the shaman" (Hultkrantz 1978:11). "In this state of consciousness they are able to communicate with imagined beings (non-existent from a scientific point of view) whose form is determined by the religion under which they possess their vocation" (Johansen 1999:41).

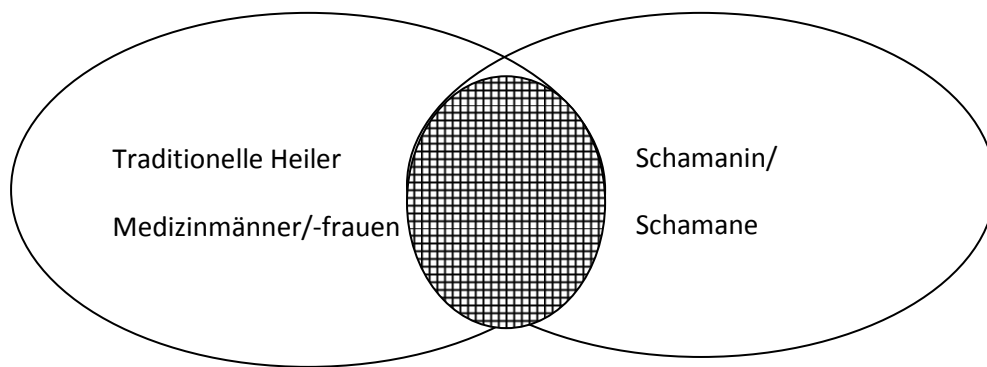
¹² Furst (1976 a, b, 1987:220-222).

¹³ "They generally induce the religious motivated state of altered consciousness in the interest of, and in accordance with, the whole of their society, in which they act as religious interpreters and to which they convey a feeling of security in relation to the powers of the other world." (Johansen 1999:41)

Krankheit entfernt werden. Hier drängte sich natürlich der Eindruck geradezu auf, dass dahinter Taschenspieler-Tricks stehen.

Gleichzeitig soll an dieser Stelle betont werden, dass die Aufgaben des Schamanen über die reine Krankenbehandlung weit hinausreichen, denn daneben „[...] *fungiert [er...] als Wahrsager, Opferpriester, Totenführer ... und Regenzauberer, Zeremonienmeister, Hüter religiöser Traditionen und Mythen, Sänger, Tänzer, Künstler [...]*.“¹⁴

Skizze: Überschneidung der sozial-rituellen Funktionen von Schamanen und traditionellen Heilern



- (4) Zum Schamanismus gehört die überwiegend unfreiwillige Berufung des Adepten, die Lehrzeit bei älteren, erfahreneren FachkollegenInnen und die schamanische Initiation. Das heißt, während in westlichen Ländern Menschen zum Teil das Bedürfnis vollziehen, freiwillig schamanische Fertigkeiten in teuer bezahlten Wochenendkursen zu erwerben, sträuben sich in den traditionell schamanischen Kulturen die zum Schamanismus Berufenen mit Händen und Füßen dagegen!

Die Berufung kann sich während schwerer Lebenskrisen, im Laufe einer physischen oder psychischen Krankheit, durch Blitzschlag, im Traum oder durch Visionen vollziehen und ist in der Regel mit sozial auffälligem Verhalten ("Ver-Rücktheit") verknüpft. Dies wirft die Frage nach möglichen psychopathologischen Grundlagen des Schamanismus auf.¹⁵ Sensible Persönlichkeiten oder Menschen, welche für neurologische Leiden anfällig sind, werden besonders häufig von dem oben beschriebenen schamanistischen Berufungsphänomen heimgesucht. Auch in Ladakh

¹⁴ Hirschberg (1988:416).

¹⁵ Eliade (1987:202-203); Johansen (1999:41); Köhler (1990); Madsen (1955:49 ff.)

sind diese Berufungskrisen aus der Literatur bekannt und begegneten mir während narrativer Interviews mit Schamaninnen: Eine Gesprächspartnerin berichtete z.B., dass sie während der Berufungskrise drei Kinder durch Krankheit verloren habe, eine andere, dass sie vom Dach eines zweistöckigen Hauses gesprungen sei.

- (5) Zur materiellen Grundausstattung, den "Paraphernalia" des Schamanen, gehören Trommel, Schamanenkrone¹⁶ und Schamanentracht.¹⁷ In Ladakh wird während der Schamanensitzungen grundsätzlich die traditionelle *goncha* angelegt und oft gegen die tieflandindisch geprägte Alltagskleidung (*Panjabi Dress*) ausgetauscht.

Wie manifestiert sich Schamanismus in Ladakh? Lokalspezifische Besonderheiten

Es gibt in Ladakh eine Klasse schamanische tätiger Spezialistinnen und Spezialisten, die als „Gottmenschen“ (*lhamo/lhapa*) und in englischer Übersetzung als *oracle* bezeichnet werden.¹⁸ Typische Elemente ihrer Rituale sind:

- Der Trance-Zustand (*altered state of consciousness – ASC*),¹⁹ in welchem der Schamane von einer oder mehreren Gottheiten (*lha*) besessen ist.²⁰ Es besteht die Vorstellung, daß er seinen Körper der Gottheit ausleiht und als ihr "Gefäß" dient (*lus-gyar*).²¹ Im Ladakhi wird dieser Zustand mit dem Wort *zhug-ces*, wörtlich: sitzen, sich niederlassen, beschrieben. In der Trance wechselt die Sprache zu Tibetisch oder einer idiosynkratischen Mischung aus Tibetisch und Ladakhi.²² Die vermeintliche Unverwundbarkeit und der Besitz übernatürlicher Kräfte in Trance kann dadurch demonstriert werden, dass ein zuvor rotglühend erhitztes Messer auf die eigene Zunge gehalten wird und dort keine Verletzungen hinterläßt.²³
- Die Trance beginnt mit einer Einladung an Götter und Göttinnen (*lha*) verschiedener Macht und Stellung in der göttlichen Hierarchie, die sowohl dem buddhistischen als

¹⁶ Köhler (1990:261).

¹⁷ Siikala (1996:213).

¹⁸ Day (1990:26); Berglie (1978, 1996); Nebesky-Wojkowitz (1975); Stein (1993); Schenk (1994).

¹⁹ Bourguignon (1976; 1979; 1989).

²⁰ Ladakhi-Termini für den Zustand der schamanischen Besessenheit sind *lha zhug byes* (Day 1989:10 ff.; Schenk 1994:225), *lha skyod byes* und *lha 'bams byes* (ebd.:301). *Zhug byes* heißt wörtlich "to sit; to stay, reside, dwell" (Hamid 1998:233). Nach Kuhn (1988:94) können bis zu 55 Gottheiten an diesem Zustand beteiligt sein.

²¹ Dementsprechend kann der ladakhische Schamanismus als "Besessenheitsschamanismus" (Johansen 1999:42) angesehen werden und unterscheidet sich vom klassischen sibirischen Schamanismus, in dem der Schamane eine Himmels- oder Unterweltreise unternimmt, um seine Schutz- und/oder Hilfsgeister zu treffen.

²² Schenk (1994:202).

²³ Burke-Mason (1997); Schenk (1994:191, 197).

auch dem vorbuddhistischen Pantheon entstammen.²⁴ Die Trance wird durch Trommeln mit der *damaru* eingeleitet und aufrecht erhalten.²⁵ Die Schamanentracht besteht aus einer fünfzackigen Krone (*rigs lnga*), einem Umhang mit farbigen Ornamenten (*stod le*), Kopf- und Mundtüchern sowie *khataks* (Zeremonial-Tüchern/-schals) in der Krone.²⁶

Eine von mehreren Aufgaben der *orcacles* besteht in der Diagnose und Therapie von Krankheiten. Unter den Diagnosemethoden finden wir das Pulsfühlen, die Palpation oder dem Orakel mit Gerstenkörnern auf der Sanduhrtromel (*damaru/ daru*). Die Therapie besteht vornehmlich im Aussagen der krankheitsverursachenden Substanzen aus den verschiedensten Körperteilen mit Hilfe eines kleinen Saugrohrs (*puri*)²⁷ oder direkt mit dem Mund. Die ausgesaugte Substanz - meist schwarzer oder grünlicher Schleim oder kleine, teerartige Klumpen - wird danach sowohl dem Patienten als auch allen Anwesenden gezeigt und in eine auf dem Boden stehende Schale oder einen Topf gespuckt. Tiere, in erster Linie Hornvieh,²⁸ werden in weitgehend derselben Art wie Menschen behandelt, wobei vor allem Nadeln und andere krankheitsverursachende Objekte aus dem Magen und den Eingeweiden gesaugt werden.²⁹

Neben physischen Beschwerden werden von den *lha-mos* und *lha-pas* auch mentale Störungen behandelt, einschließlich der Krankheiten, welche durch übelwollende Geistwesen oder schwarze Magie hervorgerufen wurden. So betonte eine Schamanin in Choglamsar bei Leh mir gegenüber ganz ausdrücklich daß eine *lha-mo* oder ein *lha-pa* gebraucht werde, falls jemand als Folge von Neid und Eifersucht anderer Menschen "Gift" (*tug*) in sich trage.³⁰ Umgangssprachlich verwenden viele Ladakhis beim Gebrauch des Englischen das Wort *poison* für Hexerei und schwarze Magie.

Neben der Krankenheilung bestehen weitere Aufgaben der Schamaninnen und Schamanen in Ladakh in der Divination (wie in der Bezeichnung *oracle* zum Ausdruck kommt), in der Beratung ihrer Patienten und Klienten sowie im Einsatz für harmonische Gemeinschaftsbeziehungen. Insgesamt werden *lha-mos* und *lha-pas* sowohl bei Gesundheitsproblemen als auch bei Sorgen und Kümernissen aller Art und wichtigen

²⁴ Z. B. *Tsering Chenga (tshe ring ched lnga)*, die "fünf Schwestern des langen Lebens" (Nebesky-Wojkowitz 1975).

²⁵ Schenk (1994:200-201).

²⁶ Kalweit (1987); Schenk (1994:169, 226).

²⁷ Schenk (1994:198-200).

²⁸ Rinder, *dzos* (Yak-Rind-Mischlinge) und Yaks bzw. *drimos* (weiblicher Yak, Yak-Kuh).

²⁹ "*khab - Nadel, spitzer Gegenstand ... khablung - Belehrung eines Schamanen, wie Nadeln und spitze Gegenstände herauszusaugen sind*" (Schenk 1994:227).

³⁰ "*tug (dug) - Gift, krankmachender Stoff*" (Schenk 1994:236); Day (1989:601).

Zukunftsentscheidungen in Anspruch genommen, etwa bei einem beabsichtigten Schulwechsel oder der Frage, ob das nächste Flugzeug nach Delhi planmäßig startet.³¹ Somit sind diese religiösen Spezialisten bestens geeignet, als "Sensoren" für die Befindlichkeit der Bevölkerung Auskunft darüber zu geben, in wieweit sich diese im Lauf der Zeit geändert hat.³²

Berufung, Initiation und Ausbildung der *oracles*

Wie in anderen Teilen des Verbreitungsgebietes schamanischer Praktiken steht am Anfang einer "Schamanenkarriere" in Ladakh eine Berufungskrise,³³ die sich in geistiger Verwirrtheit oder sozial unangepasstem Verhalten äußert und lebensbedrohliche Ausmaße erreichen kann. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß die dergestalt Heimgesuchten die Berufung zum Schamanen-Amt in der Regel zunächst ablehnen und sich ihr nur sehr zögerlich stellen.³⁴ Besessenheit kann durch sowohl durch göttliche Mächte (*lha*) als auch durch übelwollende Geistwesen (*rde*) erfolgen - Im Regelfall wird bei Anzeichen einer Schamanenberufung ein Rinpoche hinzugezogen, um die Besessenheit durch einen oder mehrere *lha* zu bestätigen und diese von eventuell ebenfalls involvierten übelwollenden *rde* oder anderen Geistwesen (einschließlich Hexen) zu trennen.³⁵ Danach gibt ein vom Adepten gewählter, ausbildender Schamane oder eine Schamanin (*gergan*) Belehrungen und Einweihungen (*lha pok*).³⁶ Interessanterweise findet die abschließende Schamanenweihe (*dbang*) und damit die

³¹ Ladakh, eigentlich *La-dags*, heißt „Land der hohen Pässe“ – wenn diese Pässe im Winter verschneit sind, stellt der Flugverkehr die einzige Verbindung zur Außenwelt dar. Aufgrund der oft abrupt wechselnden Witterungsbedingungen im Hochgebirgsklima des Transhimalaja-Gebietes können die Maschinen allerdings nicht immer planmäßig fliegen.

³² Unter den *oracles* ist zwischen Dorforakeln (*khyim lha*; Schenk 1994:225) und Klosterorakeln zu unterscheiden (Day 1989:10 ff.; vgl. Informationsgespräche 3, 8). Die Dorforakel führen auf ein individuelles Klientel ausgerichtete Heilungen und Divinationen aus (Schenk 1994:224).

³³ Bei den von mir erhobenen *narratives* z.B. in den Informationsgesprächen Nr. 66; 67; 76, 78, 79; 80; vgl. Day (1989:230-235); Kuhn (1988:76, 70); Schenk (1994:22-87). Es heißt, daß diese Berufungskrisen früher sogar noch schlimmer gewesen seien (Kuhn 1988:76).

³⁴ Informationsgespräche Nr. 59, 66, 67, 78, 84, 100. Unter bestimmten Bedingungen kann ein sogenanntes *tum-Ritual* durchgeführt werden, um die weitere *lha*-Besessenheit von Berufenen zu verhindern (Burke-Mason 1997:5, 10).

³⁵ Schenk (1994:81); Informationsgespräche Nr. 76, 97.

³⁶ Informationsgespräche Nr. 57, 76, 79, 80, 97; Day (1989:294-303); Schenk (1994:119-140). Bei den von mir befragten Schamaninnen und Schamanen kamen bis zu vier verschiedene Ausbilder vor – z.B. Informationsgespräch Nr. 55, 97, 98. Lediglich zwei Schamaninnen innerhalb des *samples* (Informationsgespräch Nr 65, 66) gaben an, keine Schüler zu haben, weil ihr - mittlerweile verstorbener - *gergan* nicht wünschte, daß sie zu seinen Lebzeiten als Schamanen-Ausbilderinnen fungierten. Ein Schamane in Hundar (Informationsgespräch Nr 80) gab an, vierzig bis fünfzig Schülerinnen und Schüler zu haben, eine Schamanin in Choglamsar (Informationsgespräch 70) sprach sogar von 300 bis 400 Adepten, denen sie *lha pok* gegeben habe (Informationsgespräch 55, 97). Lediglich zwei Schamaninnen innerhalb des *samples* (Informationsgespräch 65, 66) gaben an, keine Schüler zu haben, weil ihr - mittlerweile verstorbener - *gergan* nicht wünschte, daß sie zu seinen Lebzeiten als Schamanen-Ausbilderinnen fungierten. Außerdem, so sagte mir eine etwa 50-jährige Schamanin in Diskit (Informationsgespräch 79), neigen viele jüngere Schamanenadepten zur Vernachlässigung ihrer rituellen Pflichten - dies führe zum Verdruß der *lhas* und bewege sie dazu, von einer wachenden Zahl junger Menschen Besitz zu ergreifen (Informationsgespräch Nr. 55).

Legitimierung der Schamanentätigkeit durch buddhistische *Rinpoches* (Großäbte) statt,³⁷ wie auch sonst schamanische Praktiken eng mit buddhistischen Ritualelementen verwoben sind.³⁸

Quellenlage und Forschungsdesiderat

Soweit eine Zustandsbeschreibung zum Heil Orakelwesen der *lha-mos* und *lhapas*. Worin bestand nun das Desiderat des Forschungsprojektes? Auch wenn Ladakh sowohl bezüglich der Fremdheitslage als auch der Zunahme schamanischer Rituale ausgesprochen gut „beforscht“ wurde, fehlte doch eine Ermittlung zur subjektiven Befindlichkeit im Sinne einer „emischen“ Innensicht.³⁹ Weiterhin war auch nicht bekannt, warum (1) die Schamanenberufungen und (2) der Bedarf an schamanischer Heilung so drastisch zugenommen hat.

Forschungsansatz und -methode

Im Rahmen von vier Feldforschungen in den Jahren 1998-2001 wurden zur Klärung dieser Fragen mehr als 120 ausführliche Informationsgespräche mit ganz verschiedenen Segmenten der ladakhischen Bevölkerung unter Zuhilfenahme einheimischer Forschungsmitarbeiter geführt. Dabei stellten wir gezielte Fragen nach Beeinträchtigungen durch die verschiedenen Fremdheitseinflüsse, aber auch nach begrüßenswerten Änderungen gestellt. Anschließend ließen wir die Gespräche von einheimischen Mitarbeitern transkribieren und übersetzen.⁴⁰ Davon ausgehend, dass *lha-mos* und *lha-pas* in ihrer rituellen Spezialistentätigkeit "Sensoren" für die Befindlichkeit der Bevölkerung darstellen, kam als zusätzliche Methode die teilnehmende Beobachtung bei insgesamt 15 schamanistischen Heil- und Orakelsitzungen hinzu.

³⁷ Beispiele sind der Gebrauch von *dril bu* (Glocke), *rigs lnga* (fünfsackiger Krone) und buddhistischer Anrufungsformeln sowie die Bedeutung der persönlichen Schutzgottheit (*yi dam* Day (1989:269). Der Buddhismus erreichte das tibetische Hochplateau nicht vor dem 7. Jahrhundert (Kaul und Kaul 1992:122). Auch wenn die Geschichte des Buddhismus in Ladakh bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. zurück reicht, wurde er in seiner tibetischen Ausprägung erst im 9. Jahrhundert durch tibetischstämmige Einwanderer aus dem Osten eingeführt, welche durch Vermischung mit der dardischen Vorbevölkerung die Ladakhis als ethnische Einheit begründeten (Kaul und Kaul 1992:39-41; Schenk 1994:9).

³⁸ Day (1989:238); Kalweit (1987); Schenk (1994).

³⁹ Beek (1996); Bertelsen (1997a, 1997b, 1997c); Beek und Bertelsen 1997); Brauen 1980); Charak (1978); Day (1990); Epler (1983); Frank (1983); Kaplanian, Raab und Rabouan (1992); Kuhn (1988); Madhok (1987); Michaud (1996); Pitsch (1985); Crook (1997/1998); Crook und Shakya (1994); Hay (1999); Mann und Gosh (1986); Mann (1990); Norberg-Hodge (1991); Osmaston (1990); Tsarong (1987); Schenk (1994); Yamada (1993).

⁴⁰ Zentrale Gesprächspassagen dabei in einer besonders aufwendigen Form mit vier Zeilen: (1) in tibetischer Schrift (*Bod-yig*), (2) in Lateinschrift, (3) einer englischen Interlinearübersetzung und (4) in einer Übersetzung gemäß englischer Grammatik und Syntax.

Ergebnisse: Ambivalente Bewertungen des Fremden und mögliche Fremdheitslösungen

Als Ergebnis der Informationsgespräche stellte sich heraus, dass insgesamt sehr differenzierte, durchaus auch ambivalente Sichtweisen in der Bewertung der verschiedenen Außeneinflüsse vorherrschen. So wird das Wirken der indischen Armee in der Region allgemein begrüßt: das Militär trage maßgeblich zur Entwicklung der Infrastruktur in Ladakh bei, z.B. durch den Straßenbau, heißt es. Außerdem biete die Armee *job opportunities* sowohl im zivilen wie im militärischen Bereich und schütze Ladakh vor den feindlich gesonnenen Nachbarstaaten Pakistan und China. Die Zugehörigkeit zu Indien stelle gegenüber einer Einbindung der Region in diese beiden Länder die weitaus bessere Alternative dar, wurde allgemein gesagt.

Auch der Tourismus bringe insgesamt Vorteile, hieß es. Allerdings solle man sich nicht zur Nachahmung der Westler verleiten lassen. Diese lebten im Himmel, und die Ladakhis auf der Erde - so die beispielhafte Äußerung eines ehemaligen Dorfschullehrers. Eine Nachahmung der westlichen Lebensart sei dementsprechend nicht sinnvoll. Kritisiert wurde das als schmarotzend empfundene Verhalten der *low budget*-Touristen, oder dass diese bei Klosterbesuchern lediglich *underwear* trügen (Ausdruck für zu leichte oder offenherzige Kleidung im Sommer). Ansonsten hieß es, dass die Touristen aufgrund ihres Interesses an der buddhistischen Kultur zu deren Erhalt beitragen, mit ihren Spenden den Erhalt der buddhisten Klosterarchitektur finanzierten und Impulse zur Wertschätzung und Bewußtwerdung der eigenen (buddhistischen) Kultur gäben. „*Ohne das Interesse der (westlichen) Touristen an der Kultur und den Kunstschatzen in Ladakh wären wir uns unserer eigenen Kultur überhaupt nicht mehr bewußt und hätten sie schon vergessen*“, war eine oft in den *narratives* zu hörende Äußerung.

Bedrohung durch „die Moslems“?

Als eindeutige „Fremdheitslast“ wurden durchwegs "die Moslems" angesehen, wobei keine Differenzierung zwischen ladakhischen Moslems (inzwischen ca. 55% der Bevölkerung gegenüber 45% Buddhisten in beiden Bezirken Ladakhs) und den Moslems aus den Kaschmir-Tal getroffen wird. Als Gründe für die persönliche Beeinträchtigung durch die Präsenz von Moslems nennen die Gesprächspartnerinnen und -partner dabei deren wachsendes demographisches Übergewicht aufgrund der höheren Geburtenraten, tatsächliche oder unterstellte Konversionsabsichten der Moslembevölkerung in Ladakh und Kaschmir und die behauptete ökonomische Übervorteilung der buddhistischen Ladakhis auf Staatsebene:

Ladakh bekomme nicht, was ihm zustehe. „*Sie versuchen immer, uns im Dunkeln zu halten,*“ war eine häufig getroffene Aussage zu „den Moslems“ in den *narratives*.⁴¹

Bewußtseinswandel der Bevölkerung und Schamanenberufungen

Welche Aussagen wurden zur Zunahme der *oracles* und ihrer Praktiken getroffen? Gemäß einhelliger Auskunft der *lha-mos* und *lha-pas* ist die soziale Harmonie in Ladakh gestört, Mißgunst und Sozialneid breiteten sich innerhalb der Bevölkerung aus. Dörfliche Solidarbeziehungen seien verloren gegangen,⁴² ebenso die früher so tiefe Verwurzelung im buddhistischen Glauben. Die psychische Widerstandskraft der Menschen nehme ab, es gebe zunehmend seelische Krisen in Form kulturspezifischer Besessenheitsphänomene (*zhug-ces*) entweder durch die *lhas*, Gottheiten des buddhistischen und vorbuddhistischen Pantheons, oder durch übelwollende Geistwesen, die *'dre*. Gemäß kulturspezifischer Deutungsmuster werden diese akuten Lebenskrisen als Ausdruck und Vorbedingung einer Berufung zum *oracle* (*lha-mo*, *lha-pa*) angesehen. Neben dem allgemeinen Bewußtseinswandel innerhalb der Bevölkerung würden auch neue, zuvor unbekannte Krankheiten aufgrund geänderter Kleidungs- und Ernährungsgewohnheiten auftreten, die für den gesteigerten Bedarf an schamanischer Heilung verantwortlich gemacht wurden. Zudem seien zunehmend mehr *lha-mos* und *lha-pas* durch geflüchtete *lhas* aus Tibet berufen worden, da diese unter der chinesischen Besatzung sich nicht mehr in menschlichen Gefäßen (*lus-gyar*) manifestieren könnten.

Fremdheitslösungen?

In Bezug auf Bewältigungsmethoden im Umgang mit akkulturationsbedingtem Streß⁴³ zeigte sich, dass Bewältigungsmöglichkeiten vor allem im individuellen Rahmen der Bewußtseinsbildung und Bewußtseinstärkung gemäß buddhistischer Maximen gesucht werden. In den erhobenen *narratives* wird mehrheitlich die Eigenverantwortlichkeit bei der Auseinandersetzung mit den Fremdheitseinflüssen betont: Es sei nicht die Schuld der Fremden, wenn die Ladakhis sie nachzuahmen versuchen. Allgemein betonen die befragten Ladakhis die Bedeutung von Bildung und Erziehung im Umgang mit dem Fremden, entweder

⁴¹ Weiterhin trägt die Auseinandersetzung mit den als „Fremdheitslast“ empfundenen Moslems eine deutliche politische Komponente: wiederholt agitierten die politisch aktiven Buddhisten Ladakh für den sogenannten *Union Territory Status* für Ladakh und für die Ausweitung der bisherigen, 1995 mühsam errungenen Teilautonomie in Gestalt des *Ladakh Autonomous Hill Development Council* (vgl. Beek und Bertelsen 1997) - so zuletzt im Jahre 2001. Als politische Zielvorstellung steht dahinter die Unabhängigkeit von Kaschmir innerhalb Indiens und die direkte Unterstellung unter die Verwaltung New Delhis - auch eine Angliederung an den nordindischen Bundesstaat Himachal Pradesh wurde als wünschenswerte Alternative genannt.

⁴² Brauen (1980).

⁴³ Berry (1998), Folkman und Lazarus (1984).

in der eigenen Sprache (*Bod-yig*) oder in Englisch - jedoch nicht auf *Urdu*, der bevorzugten Umgangssprache der Moslems des indischen Subkontinentes. Man solle auf der eigenen Kultur beharren und weder den Westen noch die Inder kopieren - die Ladakhis sollten Ladakhis bleiben, wurde uns fast einhellig gesagt. Der Religion kommt als offensichtlich Mittel der Spannungsreduktion eine entscheidende Bedeutung zu, wobei die vorbuddhistische Spiritualität in Gestalt des Schamanismus durchaus mit einbezogen wird. Im Vergleich mit den favorisierten, auf individuelle Bewußtseinsbildung ausgerichteten Strategien ließ sich wenig Engagement in nicht-regierungsgebundenen Organisationen (*NGOs, tsogs-pa*) oder für eine politisch organisierten Buddhismus,⁴⁴ obwohl die entsprechenden Organisationen in Ladakh (etwa die *Ladakhi Buddhist Association*) sehr ausgeprägt sind und über eine langjährige Tradition und durchaus politisches Gewicht verfügen.

Während der Orakelsitzungen bestätigte sich der Eindruck, dass keinesfalls nur Krankheiten geheilt werden, sondern über die Vorhersage der Zukunft und der Beantwortung allgemeiner Fragen eine stabilisierende, auch das Individuum selbst vergewissernde Lebensberatung geleistet wird, die angesichts der zum Teil als belastend und bedrückend empfundenen Fremdheitslast zur Stabilisierung und Krankheitsprävention beiträgt. Wie es eine 45-jährige Schamanin in der New Housing Colony von Leh ausdrückte: "... *if there would be no lhas, people would have severe problems - some would jump into rivers or from mountain peaks or simply become crazy*".⁴⁵ Dies macht m.E. sehr deutlich, dass das Aufgabengebiet der *lhamos/lha-pas* weit über die reine Krankenversorgung und reine Heilritualistik hinausreicht.

⁴⁴ In den erhobenen *narratives* herrschte allgemeine Skepsis gegenüber den zahlreichen in Ladakh vertretenen NGOs vor – so auch der *Himalayan Buddhist Cultural Association* als einer panbuddhistischen Organisation. Ebenso ließ sich wenig Solidarität mit politischen Anliegen der Tibeter innerhalb der sogenannten *Tibetan Autonomous Region* (T.A.R.) der Volksrepublik China oder der tibetischen Flüchtlinge in Indien nachweisen. Stattdessen wurde eher die ökonomische Konkurrenz durch Tibeter betont. Kollektive Fremdheitslösungen im politischen Bereich beziehen sich fast ausschließlich auf die erstrebte größere Unabhängigkeit Ladakhs gegenüber Kaschmir beziehungsweise eine anderweitige administrative Einbindung *innerhalb* Indiens.

⁴⁵ Informationsgespräch Nr. 70. Dieselbe Schamanin hatte versucht, ihrer Besessenheit durch ein *tum*-Ritual Einhalt zu gebiete, war jedoch nach eigenem Bekunden von hochrangigen *Rinpoches* und vom Dalai Lama selbst aufgefordert worden, mit ihrer Schamanentätigkeit zum Wohle aller lebenden Wesen fortzufahren.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Hier soll deshalb die These vertreten werden, dass der buddhistisch legitimierte schamanische Ritualkomplex in Ladakh als eine Form der Spannungsreduktion im Sinne einer *coping*-Strategie zu verstehen ist, die keineswegs allein der Heilung, sondern auch der Versicherung und Bewusstmachung eigener Lebensumstände dient. In zahlreichen *narratives* wurde betont, dass bevorzugt Menschen mit niedriger Lebenskraft, *low sparkha*, sowohl bevorzugt von schamanischen Berufungen betroffen seien als auch das bevorzugte Klientel der Orakelsitzungen darstellten. In einer geographisch und kulturell übergreifenden Perspektive soll das Augenmerk darauf gelenkt werden, dass der schamanische Ritualkomplex weit über Diagnose und Therapie von Krankheiten hinaus geht und damit über einen bislang zu wenig berücksichtigten präventiven Charakter verfügt. Vor diesem Hintergrund könnte auch die Renaissance des Schamanismus, die in weiten Teilen seines Verbreitungsgebietes zu verzeichnen ist, anders als bisher beurteilt werden: nicht als Überbleibsel archaischer –und von Westlern im Zuge einer exotisierenden Suche nach spiritueller Sinnstiftung oft mißbrauchten Tradition – sondern als aktive Auseinandersetzung mit belastenden kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Verunsicherungen und Bedrohungen, wie sie leider gerade für postsozialistische Transformationsgesellschaften und marginalisierte Indigene Völker typisch sind. Wenn wir uns das traditionelle Verbreitungsgebiet des Schamanismus anschauen (Nord- und Zentralasien, indigenes Amerika), können wir feststellen, dass sich dieses mit den der Verbreitung genau dieser Bedingungen deckt. Gerade unter Gesichtspunkten von *Global Health* und *Primary Health Care* kommt m.E. dem Schamanismus in seinem traditionellen Verbreitungsgebiet eine bislang unterschätzte Rolle nicht für indigene Formen der Psychotherapie, sondern auch für die Gesundheitsprävention in als belastend empfundenen Lebenssituationen zu – dies unabhängig von Erscheinungen einer politischen Funktionalisierung schamanischer Rituale (etwa in Sacha/ Jakutien), der eklektizistischen und undifferenzierten Übernahme von Versatzstücken schamanischer Rituale “im Westen“ oder dem Schamanismus als Touristenspektakel.

Literatur

- Beek, M. van (1996), *Identity Fetishism and the Art of Representation: The Long Struggle for Regional Autonomy in Ladakh*. Cornell University, Ithaca
- Beek, M. van, Bertelsen, K. B. (1997), No present without past. The 1989 agitation in Ladakh. In: Dodin, Th., Räther, H. (Hg.): *Recent Research on Ladakh 7. Proceedings of the 7th Colloquium of the International Association for Ladakh Studies*. Ulmer Kulturanthropologische Schriften (UKAS), Bd. 9, S. 43-65.
- Benedict, P. K. (1972), *Sinto-Tibetan: A Conspectus*. Princeton-Cambridge Studies in Chinese Linguistics, Band 2. Cambridge, Massachusetts (Cambridge University Press).
- Berglie, P.-A. (1978), On the question of Tibetan shamanism. In: Brauen, M.; Kvaerne P. (eds.), *Tibetan Studies. Seminar of Young Tibetologists, Zurich, June 26 - July 1, 1977*. Zürich, S. 39-51.
- Berry, J. W. (1998), Acculturative stress. In: Organista, P.B., Chun, K.M., Marvin, G. (Hg.): *Readings in Ethnic Psychology*. New York (Routledge), S. 117-122.
- Bertelsen, K. B. (1997a), *Our Communalized Future. Sustainable Development, Social Identification and Politics of Representation in Ladakh*. Aarhus.
- Bertelsen, K. B. (1997b), Early modern Buddhism in Ladakh. On the construction of Ladakhi identity and its consequences. In: Dodin, Th.; Räther, H. (eds.), *Recent Research on Ladakh 7. Proceedings of the 7th Colloquium of the International Association for Ladakh Studies*. Ulmer Kulturanthropologische Schriften /UKAS 9:67-88.
- Bertelsen, K. B. (1997c), Protestant Buddhism and social identification in Ladakh. *Archives de Sciences Sociales de Religions* 99:129-151.
- Bourguignon, E. (1976), Spirit possession - belief and social structure. In: Bharati, A. (ed.), *The Realm of the Extra Human 2: Ideas and Actions*. Paris, The Hague, S. 17-26.
- Bourguignon, E. (1979), Altered States of Consciousness. In: Dies. (ed.), *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*. New York, Chicago, S. 233-363.
- Bourguignon, E. (1989), Trance and shamanism: What's in a name? *Journal of Psychoactive Drugs* 21/1:9-15.
- Brauen, M. (1980), *Feste in Ladakh*. Graz (Akademische Druck- und Verlagsanstalt).
- Burke Mason, Ch. (1997), *A Great Sucking Sound: The Trance Healers of Ladakh*. Portland / Oregon (unveröffentl. Ms.).
- Charak, S. S. (1978), *History and Culture of Himalayan States*. New Delhi, 3 Bd.
- Coleman, G. (1994), *A Handbook of Tibetan Culture. A Guide to Tibetan Centers and Resources throughout the World*. Boston/Massachusetts.
- Crook, J. H. (1997), The indigenous psychiatry of Ladakh. Part 1: Practice theory approaches to trance possession in the Himalayas. *Anthropology and Medicine* 4 / 3: 289-307.
- Crook, J. H., Shakya, Ts. (1994), Six families of Leh. In: Osmaston, H. A.; Crook, J. H. (eds.), *Himalayan Buddhist Villages*. Bristol, Delhi, S. 701-734.
- Day, S. (1989), *Embodying Spirits: Village Oracles and Possession Ritual in Ladakh, North India*. London.
- Day, S. (1990), Ordering spirits: The initiation of village oracles in Ladakh. In: Icke-Schwalbe, L., Meier, G. (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*. Dresden (Museum für Völkerkunde), S. 206-222.
- Dittrich, A.; Scharfetter, Ch. (1987) (Hg.), *Ethnopsychotherapie. Psychotherapie mittels außergewöhnlicher Bewußtseinszustände in westlichen und indigenen Kulturen*. Forum der Psychiatrie NF 26. Stuttgart.
- Eliade, M. (1957), *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Stuttgart, Zürich.
- Eliade, M. (1987), Shamanism - an overview. In: Ders. (ed.), *Encyclopedia of Religion* 13:201-208.

- Emmer, G. (1996): Ladakh, eine Kultur gerät unter Druck. In: Ders., Mückler, H. (Hg.), Alltagskulturen in Indien. Aktuelle Entwicklungen in der indischen Gesellschaft. Frankfurt am Main (IKO), S. 39-78.
- Eppler, P. (1983), Impact of tourism on Leh and surroundings. In: Kantowsky, D., Sander, R. (Hg.): Recent Research on Ladakh. History Culture, Sociology, Ecology. Internationales Asienforum, Band 1. München, Köln, London (Weltforum), S. 253-262.
- Fahlén, S. (2000), A Woman with Several Husbands is Like a blooming Flower: The Decline of Polyandry as an Indicator of Social Change in Ladakh. Uppsala University.
- Folkman, S.; Lazarus, R. S. (1981), An analysis of coping in a middle-aged community sample. *Journal of Health and Social Behavior* 21:219-239.
- Frank, W. A. (1983), Protocol of a spontaneous para-normal healing in Ladakh. In: Kantowsky, D., Sander, R. (Hg.), Recent Research on Ladakh. History Culture, Sociology, Ecology. Internationales Asienforum Band 1. München, Köln, London (Weltforum), S. 135-137.
- Furst, P. T. (1976 a), Hallucinogens and Culture. San Francisco.
- Furst, P. T. (1976 b), Shamanistic survivals in Mesoamerican religion. *Actas des XLI Congreso Internacional de Americanistas* 3:149-157.
- Furst, P. T. (1987), South American shamanism. In: Eliade, M. (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Band 13, S. 219-223.
- Hamid, A. (1998), Ladakhi - English - Urdu Dictionary. Leh.
- Hay, K. E. (1999): Gender, modernization, and change in Ladakh. In: Beek, M. van, Bertelsen, K.B., Pedersen, P. (Hg.), *Ladakh. Culture, History, and Development between Himalaya and Karakoram*. Moesgaard (Aarhus University Press), S. 174-194.
- Hirschberg, W. (1988) (ed.), *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer.
- Hirschberg, W.; Müller, W.; Feest, Ch. F.; Fischer, H.; Schweizer, Th. (1999), *Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin.
- Hoppál, M. (1994), Schamanen und Schamanismus. Augsburg: Pattloch.
- Hoppál, M. (1996), Shamanism in a post-modern age. *Shaman* 4 / 1-2:99-1:104
- Hultkrantz, Å (1978), Ecological and phenomenological aspects of shamanism. In: Diószegi, V.; Mihály, H. (eds.), *Shamanism in Siberia*. Bibliotheca Uralica 1. Budapest, S. 27-58.
- Hultkrantz, Å (1989), The place of shamanism in the history of religions. In: Hoppál, M.; Sadovsky, O. (eds.), *Shamanism: Past and Present*. ISTOR Books 1-2. Budapest, Los Angeles.
- Johansen, U. (1999), Further thoughts on the History of Shamanism. *Shaman* 7 / 1:40-58.
- Kalweit, H. (1987), Himalaya Orakel. In: Schenk, A., Kalweit, H. (Hrsg.), *Die Heilung des Wissens*. München, S. 260-287.
- Kaplanian, P., Raab, G., Rabouan, J.-B. (1992): *Ladakh: De la transe à l'ecstase*. Paris (Peuples du Monde).
- Kaul, S. H.; Kaul, H. N. (1992), *Ladakh through the Ages: Towards a New Identity*. New Delhi.
- Köhler, U. (1990), Schamanismus in Mesoamerika? In: Illius, B.; Laubscher, M. (Hg.), *Circumpacifica*. Festschrift für Thomas Barthel. Frankfurt / Main, Bern, New York, Paris, S. 257-275.
- Koshal, S. (1987): Honorific systems of the Ladakhi language. In: *Multilingua* 6/2, S. 149-168.
- Kressing, F. (1997), Candidates for a theory of shamanism. A systematic survey concerning recent research results from Eurasia and Native America. *Shaman* 5 / 2: 115-141.
- Kressing, F; Hörmann, G.; Saurien, D. (1995), *Schamanismus im kulturanthropologischen Film*. Ulm.
- Kressing, Frank (2003a): The increase of shamans in contemporary Ladakh. *Asian Folklore Studies* Vol. 62, No. 1, Nagoya, S. 1-23.
- Kressing, Frank (2003b): Traumatisierung durch 'das Fremde' in Ladakh? Wie ein kleines Volk im Himalaja Außeneinflüsse bewältigt. Über Lebensgeschichten. *Trauma und Erzählung*. Sonderheft Psychosozial Nr. 91, Gießen, S. 99-106.

- Kuhn, A. S. (1988): Heiler und Patienten auf dem Dach der Welt. Ladakh aus ethnomedizinischer Sicht. *Medizin in Entwicklungsländern*, Band 25. Frankfurt am Main (Campus).
- Lazarus, R. S., Folkman, S. (1984): *Stress, Appraisal, and Coping*. New York (Springer).
- Lommel, A. (1980), *Schamanen und Medizinmänner. Magie und Mystik früher Kulturen*. München.
- Madhok, B. R. (1987), *Jammu, Kashmir and Ladakh: Problem and Solution*. New Delhi.
- Madsen, W. (1955), Shamanism in Mexico. *Southwestern Journal of Anthropology* 11:48-57.
- Michaud, J. (1996), A historical account of modern social change in Ladakh (Indian Kashmir) with special attention paid to tourism. In: *International Journal of Comparative Sociology* 37/3-4, S. 286-300.
- Nebesky Wojkowitz, R. de (1998 [1975]), *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. New Delhi [The Hague, Paris].
- Norberg-Hodge, H. (1991): *Ancient Futures. Learning from Ladakh*. San Francisco.
- Osmaston, H. A. (1990), The Kashmir problem. *Geographical Magazine* 62 / 6:17-24.
- Pitsch, H. J. (1985), *The Development of Tourism and its Economic and Social Impact on Ladakh*. Heilbronn.
- Samuel, Geoffrey (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington, London: Smithsonian Institution Press.
- Scharfetter, Ch. (1999), Der Schamane. In: Passie, Th. (Hg.), *Schamanismus: Eine kommentierte Bibliographie*. Hannover, S. 9-25.
- Schenk, A. (1994): *Schamanen auf dem Dach der Welt. Trance, Heilung und Initiation in Kleintibet*. Graz.
- Siikala (1987), Siberian and inner Asian shamanism. In: Eliade, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion* 13. New York, London, S. 208-215.
- Sood, V. K. (2000): Dynamics of tourism development and aspects of sustainability: a case study of Ladakh. In: *Tourism Recreation Research* 25 / 3, S. 115-127.
- Stein, R. A. (1993), *Die Kultur Tibets*. Berlin.
- Tsarong, P. (1987), *Economy and Ideology on a Tibetan Monastic Estate in Ladakh: Processes of Production, Reproduction and Transformation*. Madison, Wisconsin.
- Vajda, L. (1959), Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. *Ural-Altäische Jahrbücher* 30: 456-485.
- Wylie, T. V. (1959): A standard system of Tibetan transcription. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, S. 261-267.
- Yamada, T. (1996), The Ladakhi shaman's communication with his patient: folk etiology reproduced. *Shaman* 4 / 1-2:167-183.